



Osmanlı

5

TOPLUM

EDİTÖR
GÜLER EREN

BİLİM EDİTÖRLERİ
DOÇ. DR. KEMAL ÇİÇEK
CEM OĞUZ

Y E N İ T Ü R K İ Y E Y A Y I N L A R I



TEKNİK KOORDİNATÖR
MURAT OCAK

GÖRSEL YÖNETMENLER
HATİCE KOT / ERSİN BALCI

GÖRSEL YÖNETMEN YARDIMCILARI
SEVGİ ÖZÇELİK / LEVENT ELPEN / AYŞE BALCI

DİZGİ GRUBU
ALİ TAŞTEPE / Ö. FARUK TAŞTEPE / ADEM TEMİZKÖK
ALİ ŞİMŞİR / EMRE TAŞTEPE / GÖKHAN ÖZEN
FAHRİ UZUN / AHMET MAYALI

RESİM TARAMA
HAMDİ ALKAN

TASHİH GRUBU
OYA AKBAŞ OCAK / ELNUR AĞAOĞLU / KAZIM BİLGE
AHMET KARAÇAVUŞ / HALİT ÜNSAL / SEVİL DÜNDAR
AYLA YILDIZ / MEHMET LÂLE / EMİNE ÖZDEMİR
SERAP DÜNDAR / HÜMEYRA SAK / ÖZLEM ATA

GRAFİK TASARIM
YAZIEVİ İLETİŞİM HİZMETLERİ

DİZGİ
GÖKÇEN TEKNİK

BASKI
SEMİH OFSET

CİLT
BAKLAN CİLTEVİ

YAYIN KODU
ISBN 975-6782-03-X (TAKIM)
975-6782-08-0 (CİLT)

YAYIN YERİ VE TARİHİ
ANKARA 1999

Yan Kağıt Ebrûsu: Mustafa Düzgünman



YAYIN KURULU BAŞKANI
PROF. DR. HALİL İNALCIK
CHICAGO ÜNİVERSİTESİ / BİLKENT ÜNİVERSİTESİ

YAYIN KURULU
PROF. DR. NEJAT GÖYÜNÇ
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. YUŞUF HALAÇOĞLU
TÜRK TARİH KURUMU (İTK) BAŞKANI

PROF. DR. EKMELEDDİN İHSANOĞLU
İSLÂM KÜLTÜR, SANAT VE TARİH ARAŞTIRMALARI MERKEZİ (İRCICA) BAŞKANI

PROF. DR. ERCÜMENT KURAN
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MÜBAHAT S. KÜTÜKOĞLU
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. JACOB M. LANDAU
HEBREW ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. AHMET YAŞAR OCAK
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. İLBER ORTAYLI
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. STANFORD SHAW
CALIFORNIA ÜNİVERSİTESİ / BİLKENT ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. BAHAEDDİN YEDİYILDIZ
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ



MÜŞAVİRLER

PROF. DR. TUNCER BAYKARA

PROF. DR. BENJAMIN BRAUDE / PROF. DR. GEZÁ DÁVID

PROF. DR. YAVUZ ERCAN / PROF. DR. CORNELL FLEISCHER

PROF. DR. MEHMET İPŞİRLİ / PROF. DR. ENVER KONUKÇU

PROF. DR. ŞERİF MARDİN / PROF. DR. IRENE MELIKOFF

PROF. DR. RHOADS MURPHEY / DOÇ. DR. MEHMET ÖZ

DOÇ. DR. NAZİF ÖZTÜRK / PROF. DR. DONALD QUATAERT

PROF. DR. AHMET TABAKOĞLU / PROF. DR. İLHAN ŞAHİN

PROF. DR. GİLLES VEINSTEIN / PROF. DR. HASAN YÜKSEL

PROF. DR. MADELINE C. ZILFI

SANAT VE YAYIN MÜŞAVİRİ

AHMET KOT

YURT DIŞI KOORDİNASYON

CEM OĞUZ / CEMRE GÜZEL

TERCÜME

KOORDİNATÖR

CEM OĞUZ

REDAKTÖRLER

DOÇ. DR. KEMAL ÇİÇEK / DR. JUDY UPTON-WARD

ERTAN AYDIN / YILMAZ ÇOLAK

MÜTERCİMLER

YRD. DOÇ. DR. BERDAL ARAL / GÜL ATMACA / AYŞEGÜL BAŞAR

EVREN DEVRİM ÇELİK / ÜMİT ÇELİK / MİTAD ÇELİKPALA

TANER DEMİREL / NAZLI ILICAK / İNCİ ÖZTÜRK

NALAN SOYARIK / AZİZ TUNCER / YRD. DOÇ. DR. NASUH UŞLU

ŞAHİN YAMAN / SELDA YAVUZ



ÖNSÖZ

Osmanlı toplumun en başta gelen özelliklerinden birisi, padişahın veya merkez karar ve yürütme organı olan dîvanın toplum hayatına müdahale etmemesi ve onu kendi dinamikleriyle başbaşa bırakmasıdır. Başka bir deyişle Osmanlılarda savunma, adalet ve maliye dışındaki alanlara devlet doğrudan girmemiş, sadece devlet olarak denetim görevini üstlenmiştir. Toplum hayatını doğrudan etkileyen eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik gibi hizmetler ise bugün “üçüncü sektör” olarak nitelendirilen vakıflar tarafından yerine getirilmiştir. Bahaeddin Yediyıldız’ın “Hayrât sistemi” olarak adlandırdığı bu sistem, gündelik hayat ve buhranlar karşısında toplumun sigortası olarak kutsal bir görevi yerine getirmektedir. Cami, mescid gibi kurumlar yaparak halkın din ve inancına göre yaşayacağı alt yapıyı hazırlayan; mektep, medrese gibi kurumlar kurarak eğitimini geliştiren; imaret, darüşşifa gibi hizmet yerleri tesis ederek sosyal tabakalar arasında dengeleri sağlayan ve ihtiyaç sahiplerine kredi vererek sermaye hareketlerinde rol oynayan vakıflar, gerçekten de Osmanlı toplum hayatının vazgeçilmez unsurlarıdır. Dolayısıyla vakıf sisteminin incelenmediği bir sosyal tarihin eksik olacağı gerçektir. Biz de bu düşünce ile Osmanlı vakıf sistemine bu cildin en başında geniş bir yer vermeyi uygun bulduk.

Bu bölümdeki yazılar sadece vakıfların toplum hayatındaki yerlerini değil, aynı zamanda devletin vakıflara yönelik politikasını da tahlil etmekte, ayrıca vakıfların toplumun sigortası olduğundan hareketle Osmanlı toplumunda çok az ele alınmış bir konu olan, sağlık ve sosyal güvenlik sistemlerini değerlendirmektedir.

Bu cildin ikinci bölümünde “Eğitim Sistemi”ne geniş bir yer ayırarak sıbyan mektebinden medreseye, medreseden darülfünuna eğitim sistemini her kademede tahlil eden yazılara yer verdik. Bu bölümdeki yazılar değerlendirildiğinde görülecektir ki, Osmanlı eğitim sistemi XVI. yüzyılın sonlarından itibaren yakaladığı ivmeyi ve kaliteyi zamanla kaybetmiş ve yozlaşma alâmetleri göstermeye başlamıştır. Dolayısıyla eğitim sistemi incelenmeden Osmanlı toplumundaki yozlaşma ve çözülmenin değerlendirilemeyeceği görülecektir. Öte yandan Osmanlı Devleti’nin geri kalmasında ilmiye sınıfının veya çağın gerisinde kalan eğitim sisteminin ne kadar rolü olduğu tartışılması gereken bir soru olarak yazarlarımızca irdelenmiştir. Ayrıca modernleşme karşısında ilmiye sınıfının tepkisi, Osmanlı eğitim sistemine alternatif veya daha doğrusu rakip olarak açılan misyoner okulları karşısındaki konumları ve bu kurumların eğitim hayatımızdaki rolleri ayrıca ele alınmıştır.



Şimdiye kadar tarih araştırmaları ve Osmanlı tarihlerinde çok az işlenen Osmanlı ailesi, kadın ve çocuk konuları da bu eserde ayrı bir önem verilerek ele alınmıştır. Özellikle son zamanlarda Şer'îye sicilleri üzerinde yapılan araştırmalar sayesinde yeni bir boyut kazanan bu alan, ilk defa derli toplu bir şekilde ele alınmış ve masaya yatırılmıştır. Burada varılan sonuçlar, toplumda bugün hakim olan pek çok tabuyu yıkacak sonuçlar içermektedir. Osmanlı toplumunda çok eşliliğin nadir ve toplumda kadının rolünün farzedilenden fazla olduğu konusundaki müşahhas delillere dayanan tespitler, şüphesiz Osmanlı kadınının çarpıtılmış ve tahrif edilmiş dünyası hakkındaki değerlendirmelerin yönünü değiştirecek niteliktedir.

Son olarak çok önemli olduğuna inandığımız Osmanlı şehir hayatını, kimliğini ve dokusunu ele aldık. Burada önemli Osmanlı şehirlerinin modernleşme karşısında ve sürecinde durumlarını, nüfus yapılarını ve sosyo-ekonomik özelliklerini inceleyen araştırmalara yer verdik. Yine bu bölümde Osmanlı toplumunun göçebe bir kültür mü, yoksa bir şehir medeniyeti mi olduğu sorusuna cevap aradık. Şehir hayatı ve sosyal hayatı konu alan yazılar yanında şehir hayatının ve kültür mirasının baş düşmanları olan yangınlar ve depremle hakkındaki inceleme yazılarına da yer vererek Osmanlı şehrine ışık tutmaya çalışırken, bir yandan da içinde yaşadığımız felaketlerin tarihdeki durumunu incelemiş olduk.

Görüldüğü gibi toplum cildleri ikisi bir arada değerlendirildiğinde okuyucularımıza geniş bir zaman dilimi ve coğrafyada Osmanlı toplumun sosyal tahlilini sunmaktadır. Bu haliyle bu çalışmamızın bugüne kadar bu konuda yapılmış en kapsamlı değerlendirme olduğundan şüphe yoktur. Ancak yine de 24 milyon kilometre kareye yakın bir alanda hakim olan Osmanlı kent ve köy yaşantısını ve gündelik hayatını aydınlattığımızı iddia etmiyoruz. Fakat bizim temennimiz, birgün bunun da gerçekleştirilmesi ve hazırladığımız iki ciltlik Osmanlı toplum tarihinin bu araştırmaların bir kıvılcımı olmasıdır...

Yeni Türkiye



İÇİNDEKİLER

cilt

5

BİRİNCİ BÖLÜM

Osmanlı Hayrât Sistemi ve Vakıflar

vakıf sistemi

OSMANLILAR DÖNEMİNDE TÜRK VAKIFLARI YA DA TÜRK HAYRÂT SİSTEMİ /
PROF. DR. BAHATTİN YEDİYILDIZ / 17 ■ SOSYAL SİYASET AÇISINDAN OSMANLI DÖNEMİ VAKIFLARI /
DOÇ. DR. NAZİF ÖZTÜRK / 34 ■ OSMANLI DEVLETİNDE İMARET / PROF. DR. ZİYA KAZICI / 44 ■ OSMANLI
TOPLUMUNDA VAKIFLAR VE KADIN (XVI. - XVII. YÜZYILLAR) / PROF. DR. HASAN YÜKSEL / 49 ■ OSMANLI
TOPLUMUNDA VAKIFLARIN SOSYO-EKONOMİK BOYUTLARI VE BUNA DAİR ÖRNEKLER /
YRD. DOÇ. DR. ALPAY BİZBİRLİK / 56 ■ XVII. YÜZYIL BOSNA SANCAĞINDA VAKIF MÜESSESELERİ /
HATİDZA CAR-DRINDA / 63

osmanlı toplumunda sağlık ve sosyal güvenlik

XIX. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA İŞÇİ VE DEVLET / PROF. DR. DONALD QUATAERT / 77 ■
XIX. YÜZYIL SONLARI, XX. YÜZYIL BAŞLARINDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ÇALIŞMA İLİŞKİLERİ /
DOÇ. DR. AHMET MAKAL / 86 ■ OSMANLI TOPLUMUNDA SOSYAL GÜVENLİK ÜZERİNE BAZI GÖZLEMLER /
DR. TAHSİN ÖZCAN / 110 ■ TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E TEMİZLİK VE HALK SAĞLIĞI HİZMETLERİ /
YRD. DOÇ. DR. HÜSEYİN ÖZGÜR / 116 ■ OSMANLI HİLAL-İ AHMER (KIZILAY) CEMİYETİ /
PROF. DR. MESUT ÇAPA / 129



İKİNCİ BÖLÜM

Osmanlı Eğitim Sistemi

klâsik dönem osmanlı eğitimi ve medreseler

OSMANLILARDA MEDRESE EĞİTİMİ / DOÇ. DR. FAHRİ UNAN / 149 ■ OSMANLI EĞİTİM VE ÖĞRETİM SİSTEMİNDE GENEL MEDRESELER / PROF. DR. ZİYA KAZICI / 161 ■ OSMANLI MEDRESELERİNİN KURULUŞU YÜKSELİŞ VE ÇÖKÜŞ NEDENLERİ / DOÇ. DR. İLYAS ÇELEBİ / 168 ■ OSMANLI MEDRESELERİNDE SOSYAL HAYAT / YRD. DOÇ. DR. AHMET CİHAN / 176 ■ OSMANLI EĞİTİM SİSTEMİNDE ENDERÛN MEKTEBİ / PROF. DR. ÜLKER AKKUTAY / 187 ■ LALA (ŞEHZADELERİN YETİŞTİRİLMESİ VE LALALIK MÜESSESESİ) / DOÇ. DR. KENAN ZİYA TAŞ / 194 ■ OSMANLI SİBYAN MEKTEPLERİ / DOÇ. DR. MEFAİL HIZLI / 207 ■ OSMANLI'DA KIZ ÇOCUKLARIN EĞİTİMİ / PROF. DR. M. ŞEVKİ AYDIN / 218

eğitimde modernleşme

ŞAM EYALETİ ÖRNEĞİNDE OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA EĞİTİMİN LAİKLEŞTİRİLMESİ / PROF. DR. HABIL RANDI DEGUILHEM / 231 ■ OSMANLILARDA EĞİTİMİN ÇAĞDAŞLAŞMASI: ASKERÎ OKULLAR / PROF. DR. CAHİT YALÇIN BİLİM / 237 ■ XIX. YÜZYIL BAŞLARINDA FRANSA'DAKİ İLK OSMANLI ÖĞRENCİLERİ / PROF. DR. ADNAN ŞİŞMAN / 245 ■ TANZİMAT DÖNEMİNDE EĞİTİMDE YENİLEŞME SÜRECİ İÇİNDE MEKTEPLERDE DİN EĞİTİMİ VE ÖĞRETİMİ / YRD. DOÇ. DR. ZEKİ SALİH ZENGİN / 250 ■ XIX. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NDE KURULAN CEMİYYET-İ İLMİYYELERİN EĞİTİM VE ÖĞRETİM ÇALIŞMALARI / DOÇ. DR. HALİS AYHAN / 261 ■ TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E EDEBİYATIMIZDA ÖĞRETMEN TİPLERİ (1839-1923) / DR. ŞEHNAZ ALİŞ / 268

eğitim ve öğretim kurumları

XIX. YÜZYIL VE SONRASI OSMANLI DEVLETİ'NDE EĞİTİM VE ÖĞRETİM KURUMLARI / YRD. DOÇ. DR. MEHMET EMİN YOLALICI / 281 ■ OSMANLI DÂRÜLFÜNÛNU / DOÇ. DR. ALİ ARSLAN / 297 ■ OSMANLI'DA ÖĞRETMEN YETİŞTİRME SİSTEMİ / DOÇ. DR. TAYYİP DUMAN / 306 ■ SULTANİLER / DOÇ. DR. HASAN HÜSEYİN DİLAVER / 315

misyoner okulları

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MİSYONER OKULLARI / PROF. DR. NECMETTİN TOZLU / 329 ■ XIX. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA AMERİKAN OKULLARI / PROF. DR. UYGUR KOCABAŞOĞLU / 340 ■ OSMANLI DEVLETİ'NDEKİ BAZI ALMAN DİN, EĞİTİM VE HAYIR KURUMLARININ VARLIKLARININ ONAYLANMASI / YRD. DOÇ. DR. MEHMET TEMEL / 350 ■ OSMANLI DÖNEMİ'NDE ROBERT KOLEJ'DE DİN EĞİTİMİ / EMİNE KOCAMANOĞLU / 359



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Osmanlı Ailesi

osmanlı'da aile yapısı

OSMANLI AİLESİNİN SOSYOLOJİK EVRELERİ: KURULUŞ DÖNEMİ, KLÂSİK DÖNEM VE YENİLEŞME DÖNEMİ /
DOÇ. DR. İSMAİL DOĞAN / 371 ■ OSMANLI TOPLUMUNDA POLİGAMİ /
YRD. DOÇ. DR. ABDURRAHMAN KURT / 397 ■ OSMANLI TOPLUMUNDA ÇOK EVLİLİĞİN YERİ /
DOÇ. DR. SAİT ÖZTÜRK / 407

osmanlı'da kadın

BACIYÂN-I RÛM / DOÇ. DR. ETHEM CEBECİOĞLU / 415 ■ OSMANLI TARİHİNE CİNSİYET AÇISINDAN
BAKILMASI / DR. RUTH M. RODED / 418 ■ LÂLE DEVRİNDE OSMANLI PRENSESLERİ /
PROF. DR. FARİBA ZARINEBAF-SHAHR / 428 ■ OSMANLI'DA KADININ SOSYO-EKONOMİK KONUMU /
YRD. DOÇ. ABDURRAHMAN KURT / 434 ■ XVI.VE XVII. YÜZYILLARDA FARKLI SINIFLARDAKİ OSMANLI
KADININA GENEL BİR BAKIŞ / FERİHA KARADENİZ / 450 ■ İSTANBUL HAYALHÂNESİNDE BELİREN KADIN
SİMALARI / YRD. DOÇ. DR. ZEHRA TOSKA / 458 ■ II MEŞRUTİYET DÖNEMİ OSMANLI KADINLARININ
ÖZGÜRLEŞME HAREKETİ / DR. LEYLA KAPLAN / 466 ■ OSMANLI'DA KÖLELİK VE ERKEN MODERN
ZAMANDA KADIN KÖLELER / ASSOC. PROF. DR. MADELINE C. ZILFI / 474

osmanlı'da çocuk

OSMANLILARIN KURULUŞ YILLARINDA ÇOCUK / PROF. DR. REFİK TURAN / 483 ■ MEŞRUTİYET
DÖNEMİNDE SAVAŞ VE ÇOCUK / CÜNEYD OKAY / 489 ■ OSMANLI DEVLETİNDE KİMSESİZ ÇOCUKLARI
BARINDIRMAK İÇİN KURULAN BİR KURUM: HİMAYE-İ ETFAL CEMİYETİ (1917 - 1923) / CÜNEYD OKAY / 496

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Osmanlı Şehri ve Şehir Hayatı

osmanlı şehri ve şehir hayatından kesitler

OSMANLI ŞEHRİ / DOÇ. DR. TURGUT CANSEVER / 509 ■ OSMANLI DEVLETİ ŞEHİRLİ BİR DEVLET MİDİR? /
PROF. DR. TUNCER BAYKARA / 528 ■ OSMANLI ŞEHRİNE KAVRAMSAL BİR YAKLAŞIM /
MUSTAFA ARMAĞAN / 536 ■ TÜRK EVİ VE YÂREN GELENEĞİ / PROF. DR. RÜÇHAN ARIK / 545 ■ OSMANLI
ERMENİLERİNİN GÜNDELİK HAYATINA BİR BAKIŞ: XVIII. YÜZYIL İSTANBULU'NDA ERMENİ ESNAFLARI /
DR. FATMA MÜGE GÖCEK / 555 ■ XVIII. YÜZYILDA İSTANBUL'UN ODUN VE KÖMÜR İHTİYACININ
KARŞILANMASI / DOÇ. DR. SALİH AYNURAL / 563 ■ OSMANLI DÖNEMİNDE DİLENCİLİK /
YRD. DOÇ. DR. ZEKİ TEKİN / 570 ■ TÛTÛNÛN DÛNYAYA YAYILIŞI VE OSMANLI İMPARATORLUĞU'NA
GİRİŞİ / FEHMİ YILMAZ / 584



bazı osmanlı şehirlerinden portreler

XVI. YÜZYILDA SARAYBOSNA / DR. BEHIYA ZLATAR / 595 ■ DOĞUDA OSMANLI ŞEHRİ OLARAK
XIX. YÜZYILA KADAR ERZURUM / PROF. DR. ENVER KONUKÇU / 601 ■ TANZİMAT SONRASI OSMANLI
ŞEHİRLERİNDE SOSYAL VE İKTİSADİ YAPI: ISPARTA ÖRNEĞİ/ YRD. DOÇ. DR. MUAMMER GÖÇMEN / 607 ■
OSMANLI DÖNEMİNDE MALATYA ŞEHRİNİN DEMOGRAFİK YAPISI / YRD. DOÇ. DR. İSKENDER OYMAK / 614 ■
XIX. YÜZYIL ORTALARINDA ÜSKÜB / DOÇ. DR. SABRİ SÜRGEVİL / 622 ■ KARGAŞA VE YARATICILIK
ARASINDA: XVIII. YÜZYILIN SONU VE XIX. YÜZYILIN BAŞINDA BİR TAŞRA KASABASININ HİKÂYESİ /
TEODARA BAKARDJIEVA / 631

osmanlı'da spor faaliyetleri

OSMANLI DEVLETİ'NDE SPOR / ATIF KAHRAMAN / 643 ■ OSMANLI SARAY TEŞKİLÂTINDA HABERCİ UZUN
MESAFE KOŞUCULARI: PEYKLER / DOÇ. DR. İBRAHİM YILDIRAN / 658 ■ OSMANLI'DAN BİR NİŞÂNE: CİRİT /
MUSTAFA ÇETİN BAYDAR / 664

depremler ve yangınlar

MÜHİMME DEFTERLERİNE GÖRE XVI. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA OSMANLI DEVLETİ'NDE MEYDANA
GELEN DEPREMLER / DOÇ. DR. ORHAN KILIÇ / 671 ■ OSMANLI DÖNEMİNDE İSTANBUL DEPREMLERİ /
KEMALETTİN KUZUCU / 678 ■ OSMANLI BAŞKENTİNDE BÜYÜK YANGINLAR VE TOPLUMSAL ETKİLERİ /
KEMALETTİN KUZUCU / 687

OSMANLI HAYRÂT SİSTEMİ VE VAKIFLAR

VAKIF SİSTEMİ
OSMANLI TOPLUMUNDA SAĞLIK VE SOSYAL GÜVENLİK

VAKIF SİSTEMİ

OSMANLI'LAR DÖNEMİNDE
TÜRK VAKIFLARI YA DA TÜRK HAYRÂT SİSTEMİ

17

SOSYAL SİYASET AÇISINDAN OSMANLI DÖNEMİ VAKIFLARI

34

OSMANLI DEVLETİNDE İMARET

44

OSMANLI TOPLUMUNDA VAKIFLAR VE KADIN (XVI-XVII. YÜZYILLAR)

49

OSMANLI TOPLUMUNDA VAKIFLARIN SOSYO-EKONOMİK BOYUTLARI VE
BUNA DAİR ÖRNEKLER

56

XVII. YÜZYIL BOŞNA SANCAĞINDA VAKIF MÜESSESELERİ

63



müzde de hâlâ görünür durumdadırlar. Dolayısıyla somut kültür varlıkları olarak gözlemcilerin ilk olarak dikkatlerini çekecek kültür unsurlarıdır. Bu sebeple, vakıfların günümüze de ulaşan maddî ürünleri, mimarlık ve özellikle de sanat tarihçilerinin araştırma konuları arasına girmiştir. Dolayısıyla, vakıflar alanındaki incelemelerin daha ziyade, “*vakıf âbideler ve eski eserler*” çerçevesinde gerçekleştirildiğini söylemek pek yanlış olmayacaktır. Bu âbidelerden ve eski eserlerden hareketle, vakıflara âit küçük çaplı eserlerin ya da *imaret sitelerinin inşaatı ve vakıf-şehir ilişkileri* de araştırma konuları arasında yer bulmuştur.

İslâmî dönem, dolayısıyla Osmanlı dönemi Türk kültürüne, bir bakıma vakıf kültürü adı verilebilir. Muhtelif kültür unsurlarına hayat veren insanlar olarak vakıf kurucuları da, tarihin fâilleri, aktörleridir. Bu sebeple vakıf kurucuları, söz konusu kültür üzerinde çalışmak isteyenlerin ilk aklına gelen konular arasında gözükmektedir. Dolayısıyla ekli bibliyografya incelendiğinde, vakıf kurucularının hayatları ve eserleri hakkında yapılan araştırmaların, vakıf kurucularının *âile fertleriyle ilişkilerinin*, buna bağlı olarak kişilerin *malvarlıkları ve miras* konularının da vakıf araştırmalarında önemli bir yer tuttuğu gözlenmektedir.

Yine bibliyografyanın tetkikinden de anlaşıldığı üzere, vakfın kurucu senedi mesabesinde olan *vakfiyeler*den bazıları ciddî tahlillere tabi tutularak, bazıları ise hiç tahlil edilmeksizin neşredilmiştir. Ayrıca, değişik zaman ve mekânlara veya bâzı şahıslara âit vakıfların idarî, sosyal ve ekonomik yönlerini inceleyen çalışmalar da gerçekleştirilmiştir.³

Vakfa sosyal güvenlik açısından yaklaşan araştırmalar olduğu gibi, vakıf-mülkiyet ilişkilerini ele alan, vakfın ekonomik yönünü anlamaya çalışan araştırmalar da vardır. Bazı çalışmalarda vakıf kurucusu *kadınlar* ön plana çıkarılmıştır. Vakıf *ıstılahları ve tabirleri* çözümlenmeye çalışılan sorunlardan bir diğeridir.

Belli *bölgelerdeki vakıfların* umumî tablosunu ortaya koymayı hedefleyen çalışmalar da mevcuttur. Ancak bunların büyük çoğunluğu, ilgilenilen bölge vakıflarının bugünkü kalıntılarından hareketle yapılmış olup tarihi derinlikten yoksundur. *Vakıf-şehir ilişkileri*: vakıf olarak inşa edilen, vakıf tarafından onarım ve restorasyonları ya-

pılan, vakıf evler ve vakıf hanlar ve diğer iş yerleri, hatta makbereler araştırmacıların gözünden kaçmamıştır. Bu bağlamda, “*kılliye*” ve “*imaret*” kavramları etrafında kurgulanan vakıf araştırmaları da vardır. Belli zaman kesitleri içinde, ya belli bir şehir veya bir bölgenin ya da Türkiye genelinin vakıflarını ele alan yayınlara da yapılmıştır. *Vakfın neveleri, icareteynli, mukataalı* ve benzeri vakıflar ele alınan başka bir araştırma konusudur.

Osmanlı Devleti’nde, zaman zaman vakıf gelirlerinin toplamı, devlet gelirlerinin üçte birine çıkmış; ülke topraklarının üçte biri de vakıf hâline gelmiştir. Bu sebeple *vakıf-devlet, vakıf-siyaset* ilişkileri, *toprak vakıfları, iskan ve kolonizasyon* sorunları da önem kazanmıştır. Bu sebeple meselenin bu yönünü inceleyen araştırmalar da yapılmıştır.

Bunların dışında kısaca özetleyecek olursak, toplum içinde oynadığı rol bakımından, vakfın, din ve dinî kuruluşlar; sosyal teşkilâtlar: yardım sandıkları ve avarız vakıfları; sosyo-kültürel entegrasyon, sosyal tabakalaşma, toplumsal değişme ve yenileşme, medeniyet, kültür ve bilim ile bağlantıları üzerinde de muhtelif araştırmaların gerçekleştirildiği görülmektedir. Vakıf ekonomik faaliyetlerin de içindedir. Bu sebeple, vakıf paralar, krediler, faiz, bankacılık, ticaret ve sanayi ile bunlarla ilgili kuruluşlar: hanlar, hamamlar, fabrikalar ve vakıf ormanlar araştırmacıların üzerinde durdukları konular arasında yer almıştır. Görüldüğü üzere, vakıf, toplumun bütün alanlarıyla, kültürün bütün boyutlarıyla âlâkalıdır. Böyle bir müessesenin kendi teşkilât yapısı da hiç şüphesiz vakıf araştırmacılarının öncelikli konuları arasında olacaktır.

* * *

Vakıflarla ilgili olarak Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde gerçekleştirilen araştırmaların konuları bakımından yukarıda çizmeye çalıştığımız tablosu bile, İslâmiyet dönemi Türk medeniyetinin eğitim-öğretimden sanata, sosyal dayanışmadan şehirciliğe, ulaşımdan ilmî çalışmalara kadar toplumun ve kültürün bütün alanlarına damgasını vurmuş olan temel müesseselerinden birisinin, kesinlikle vakıf müessesesi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu müessesenin muhtelif boyutları, Türkiye’de ve diğer ülkelerde, 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana, günden güne artarak ve değişik yaklaşımlarla incelenmeye ve anlaşılma-ya çalışılmıştır. Ancak



bu araştırmaların ve bunlarda kullanılan metodların müessesenin gerçek yapısının ve toplum içindeki yerinin tam olarak anlaşılması için yeterli olmadığı müşahede edildiğinden, vakıf araştırma enstitüsü kurulması,⁴ vakıf araştırmalarında yeni metodolojiler ve yeni araştırma tarzları geliştirilmesi,⁵ veri tabanları hazırlanması,⁶ bu konudaki bilgilerin derlenmesi ve yayılması açısından İnternet'ten yararlanılması⁷ gerektiği hususlarında da incelemeler yayınlanmıştır.

* * *

Türkiye’de, sosyal bilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi, vakıf konusunda da, ilk metodolojik yaklaşım tarzlarını ortaya koyan bilim adamı, merhum Fuad Köprülü olmuştur. O, daha 1938 yılında, vakıf müessesesinin sadece hukukî cephesi incelenerek anlaşılamayacağını, dolayısıyla onun küllî tarih anlayışıyla tarihî bir perspektif içinde incelenmesi gerektiğini, vakıfla ilgili belgeler bu nazarla sorgulanıp değerlendirildiğinde toplum ve kültür tarihinin bir çok yönünün de açıklığa kavuşturulabileceğini örnekleriyle göstermiştir.⁸ Aynı dönemlerde Ö. L. Barkan, diğer araştırmaları yanında vakıf konusuna da eğilmiş, vakıflar tarihiyle ilgili kaynaklar üzerinde durmuş ve vakıf müessesesini -özellikle iktisat tarihi ve şehircilik tarihi açısından- inceleyerek yeni ufuklar açıcı örnek olabilecek araştırmalar yayınlamıştır.⁹

* * *

Meselâ Barkan, “Şehirlerin Teşekkül ve İnkişaf Tarihi Bakımından: Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar”¹⁰ adlı önemli makalesinde, “*imâret sitesi*” denilen “*tesisler manzâmesi*”nin ya da “*külliye*”lerin, Osmanlı Devleti’nde şehirlerin oluşmasında ve gelişmesinde, ülkenin sosyal ve ekonomik hayatında önemli rol oynadığını ve bu sitelerin, genellikle bir cami etrafında kümelenmiş olan tesislerden : medrese, yemek pişirilen ve dağıtılan yer, misafir yurdu (tâbhane), hastahâne (tîmarhâne, dârüşşifa), hammam ve kervansaray... gibi din, kültür ve sosyal yardım müesseselerinden; bu müesseselerin kalabalık memur ve hizmetlilerin barınacağı ikametgâhlardan, su yolu, kanalizasyon... gibi medenî (beledî) tesislerden; nihayet bu suretle meydana gelen *tesislere devamlı bir gelir sağlamak maksadıyla* (her biri bir sınıf san’at ve ticaret erbabına tahsis edilmek üzere) inşa edilmiş olan han ve çarşılar, fi-

rın, değirmen, mum îmalâthanesi, boyahâne, salhâne, başhâne, bayram ve pazar yerleri, cendere... gibi *bir inhisar ve imtiyaz konusu olan tesis ve mahaller*’den oluştuğunu yazıyor. Ve bu imaret sitesinin genellikle yeni kurulacak olan şehrin veya eski bir şehrin yeni bir semtinin çekirdeğini teşkil ettiğini, Bursa, Edirne ve İstanbul ile Anadolu ve Balkanlardaki diğer bir çok şehrin topografik planları incelenirse, bu şehirlerin, söz konusu “imaret sitesini” teşkil eden belirli bir takım *âbidevî* binaların etrafında nasıl oluştuğunun görülebileceğini anlatıyor.

Bu tespitten sonra Barkan, Osmanlı Devleti’nde, kamu menfaatine yönelik beledî hizmetlerin, sosyal yardımlaşmanın, din ve kültür işlerinin, ticaret ve ulaşım imkanlarının, “*vakıf yoluyla* ve idarî ve mâlî muhtariyeti ve hukukî bir şahsiyeti hâiz bir teşkilâtla” nasıl gerçekleştirildiği ve bunun kapsam ve önemi hususunda bir fikir vermek için 16. asır başlarına âit *Nüfus ve Tabir Defterleri*’nden bazı rakamlar zikrediyor. Bu tespitlere göre, Anadolu Eyaleti’nin¹¹ 1530-1540 yılları arasındaki genel gelir toplamı (79.784.960 akçe)’nin %17’sinin din ve kültür işlerine tahsis edilmiş vakıflara âit olduğu; bu gelirle, 45 imaret, 342 cami, 1.055 mescid, 110 medrese, 626 zâviye ve hânkâh, 154 muallimhâne, bir kalenderhâne, 1 mevlevihâne, 2 dârülhuffâz, 75 büyük han ve kervansarayı işletildiği; ve söz konusu gelirlerden 121 müderris, 3.756 hatib, imam ve müezzin ile 3.299 şeyh, şeyh-zâde, kayyum, talebe ve mütevellî denen vakıf yöneticisine maaş verildiği anlaşıyor.

Yine Barkan’ın tespitlerine göre, aynı tarihlerde diğer eyaletlerde de benzer durumlar söz konusuydu. Meselâ Karaman eyâletinde genel gelirin %14’ü, Rum eyâletinde %15,7’si, Halep ve Şam eyâletlerinde %14’ü, Zülkadriye’de %5’i ve Rumeli’nde ise %5,4-%32’si vakıflara âitti. Bu gelirlerle de yukarıda bahsedilenlere benzer hizmetler gerçekleştiriliyordu.¹² Tabii bunlar vakıfların tarım alanlarından gelen gelirleriydi. Bunun dışında vakıfların şehir içindeki mesken ve işyerleri, nakit para ve benzeri geniş gelir kaynakları vardı.

* * *

Bu ilk ufuk açıcı metodolojik tartışmalara ve verimli denemelere rağmen, yukarıda konuları açısından ana hatlarıyla tanıtmaya çalıştığımız vakıf araştırmaları, tarihî derinliği ve kültürel boyutlarıyla insanı ve toplu-



mu kuşatıcı tahlilleri ve açıklamaları sürdüren bir gele- neğe kavuşamamıştır. Elbette iş zordur. Türk tarihi, özellikle Osmanlı dönemi Türk tarihi, karmaşık ve kompleks bir tarihtir. Tahlil edilebilmesi için zengin kaynaklara sahiptir.¹³ Onun için, bırakın Osmanlı tarihi- nin bütünü, her hangi bir müessesesinin bütünü, bi- le birkaç çalışmayla anlaşılır hale getirmek oldukça zor- dur. Bu sebeple dar konulu monografilerin ileride birbir- leriyle mukayese edilebilmeleri için aynı metodolojilerle ve son derece sistemli bir biçimde gerçekleştirilmesi ge- rekir. Bunun için ben Osmanlı dönemi vakıflarının son- daj usulüyle ve üç türlü yaklaşım tarzıyla kısa zamanda incelenerek daha anlaşılır hâle getirilebileceğine inanıyo- rum. Bu tarzları,¹⁴ kronolojik ve yatay yaklaşım tarzı,¹⁵ coğrafi ve dikey yaklaşım tarzı¹⁶ ve külliyelerin iç bün- yelerinin ve özellikle orada cereyan eden sosyo-kültürel hayatın kuruluşundan günümüze bütün yönleriyle tahlil- line yönelik yaklaşım tarzı¹⁷ olarak sınıflandırmamız mümkündür. Birincisi zamanın anlamlı devirlere ayrıl- masını, ikincisi Osmanlı coğrafyasının tamamını temsil edebilecek belli sayıda dar bölgelerin seçimini, üçüncüsü ise Osmanlı döneminde işleyen külliyelerin tamamını temsil edecek sayıda külliyeenin seçimini gerektirmektedir. Böylece konu kolay yaklaşılabılır hâle getirilmekte, ve değişik açılardan teste tabi tutulmaktadır. Üç yönden, benzer metodlar ve aynı prensipler çerçevesinde ve ma- kul süreler içinde ortaya konulabilecek bu araştırmalar- dan hareketle de, vakıfların Türk kültür sistemi ve sos- yo-ekonomik bünyesi içindeki rölü ve öneminin genel bir tablosu çizilebilecektir.

Bu üç araştırma tarzına göre bazı incelemeler ger- çekleştirilmiştir. Benim *18. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi -Bir Sosyal Tarih İncelemesi-*¹⁸ adlı çalışmam, bi- rinci yaklaşım tarzının ilk örneğidir. N. Öztürk, vakıf araştırmalarında bütüncü ve disiplinler arası yeni bir yaklaşım tarzı olan bu metodolojiyi uygulamak suretiyle gerçekleştirdiği *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi* adlı araştırmasıyla Türk vakfının 19. ve 20. yüzyıldaki değişim sürecini yakalamaya çalışmış,¹⁹ H. Yüksel'in, benzer bir metodla gerçekleştirdiği *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683)* konulu çalışması ise, vakfın 17. yüzyıldaki umu- mî manzarasını çizmiştir.²⁰ Böylece Türk vakfının 16.

yüzyıldan günümüze üç buçuk asırlık genel tablosu çizilmiştir.

Coğrafi ve dikey yaklaşım tarzına, E. Balta'nın Siroz ve bölgesi vakıflarıyla ilgili çalışması örnek gösterilebi- lir.²¹ Bu araştırmada vakfın 15. ve 16. yüzyıllarda Siroz ve yöresindeki durumu incelenmiştir. Siroz vakıflarının ikiyüz yıllık envanterini veren ve bunların muhtelif açılardan değerlendirmesini yapan bu çalışma, bizim coğrafi ve dikey yaklaşım tarzı için koyduğumuz perspektif çerçevesinde, kaldığı noktadan günümüze doğru geliştiri- ldiğinde ve tahlil açısından biraz daha derinleştirildi- ğinde, şüphesiz vakıf olgusunu anlamada çok daha ileri bir seviyeye ulaşılacaktır.

Bu araştırmanın ortaya koyduğu sonuçlara göre, büyük toprak mülkiyetlerinin sınır bölgelerinde yer al- ması hususu, Siroz örneğinde olduğu gibi, Balkanların fethi sırasında hassasiyetle üzerinde durulan bir husustu. Bu uygulama fethi teşvik gayesi güdüyordu. Mesele sa- dece askerî değildi. Fetih öncesinde veya sonrasında böl- ge, kültürel ve ideolojik açıdan Osmanlı sistemi ile bü- tünleşmeye hazır hâle getiriliyordu. Sivil aristokrasiye ve mahallî dinî zümrelere de imtiyazlar tanınıyordu. Ve Küçük Asya'dan sürgünle nüfus aktarılıyordu. Bunlar arasında dervişler, şeyhler, babalar, ahiler vardı. Bunlar bölgenin muhtelif yerlerine, özellikle stratejik noktaları- na zaviyelerini kuruyorlardı. Siroz'da ilk zaviye Molla Bahaeddin Paşa'nınkidir. Sofu Ali Bey, Derviş Mustafa Çelebi, Mecnun Baba ve diğerlerininkiler birbirini takip etmişlerdir. Bu kuruluşlar, yeni vakıflarla destekleniyor- du. Fethin tahkiminde vakfın rolü önde geliyordu. Vakıf yerli halkın islamlaşmasında da rol oynamıştı.²²

Siroz'da Çandarlı Kara Halil Paşa, oğlu Ali Paşa ve torununun oğlu İbrahim Paşa vakıflar kurmuşlardı. Bu vakıflarla gerçekleştirilen kasaba ve şehirler, bölgenin gerçek iktisadî merkezleri hâline geliyordu. Siroz'da Ali Paşa Kervansaray, İbrahim Paşa Bezetten yaptırttı. Bu kuruluşlar vakıf gelirleriyle işletiliyorlardı.²³ İbrahim Paşa'nın kız kardeşi Eslime Harun da Siroz'da bir mescid yaptırttı ve servetinin bir kısmını ataları tarafından yap- tırılmış vakıfların bakımına tahsis etti.²⁴

Yazar ayrıca, fetihden sonra Türkler tarafından, da- ha önce Kilise'nin elinde bulunan malların yine Kilise yararına işletilen vakıflar hâline dönüştürülmesi olgusu-



nu Margarid Manastırı Vakfı ve Siroz Metropolit Vahfı örneği çerçevesinde tahlil ediyor. Gerçekten, Osmanlı fethi sırasında, fethedilen bölgelerdeki insanlar ve emlak tahrir edilirken, kilise malları mülk, vakıf ve nadiren de tımar olarak yazılmıştır. Bu kayıtlar arasında genellikle rastlanan “vakıf” terimidir.²⁵ Bu uygulamalar, Osmanlıların farklı dinler ve kültürler karşısındaki toleransını göstermektedir.

Coğrafi ve dikey yaklaşım tarzına bir diğör örnek de, benim sürdürmekte olduğum *Ordu ili vakıfları* hakkındaki araştırmamdır. Bu araştırmanın hazırlık çalışmalarına göre, bu ilde 1313-1921 yılları arasında 512 vakıf kurulmuştur. Bu vakıflardan 138 tanesinin vakfiyesi hâlen mevcuttur. En eski vakfiye 1313 tarihli dir. Ordu’da daha 14. asır başından itibaren kurulmaya başlanan bu vakıflardan birçoğ u, 19. asır sonu veya 20. asır başına kadar varlıklarını korumuşlardır. Bölgedeki 512 vakfın kronolojik açıdan ve konu bakımından tasnifi yapıldığı zaman, 14.-16. yüzyıllara âit olanlar arasında bugün bazı Avrupa ülkelerinde mevcut kültür merkezlerine benzetebileğ imiz tekke ve zaviye vakıfları ağırlık noktasını teşkil ettiğ i hâlde, 1700’lerden itibaren kurulan vakıflar arasında cami vakıflarının sayısının son derece artmış olduğ u gözük m ektedir. Böyle bir değ işmenin, bölgede tekke kültüründen cami kültürüne geçişin göstergesi olarak değ erlendirilebileceğ ini düşünüyorum. Şüphesiz bu dönüşümün ve buna benzer diğör sorunların açıklanabilmesi, yukarıda bahsettiğ imiz tarzda, bölge vakıflarının bölgenin tarihî ve sosyolojik bütünlüğ ü içinde yapılacak tahlilleri ve yorumları sonucunda mümkün olabilecektir.

Araştırma konusu olarak islamî dönem Türk tarihinde kurulan şehir dokularının en önemli hücrelerini teşkil eden imaretleri ve külliyele ri ele alan üçüncü yaklaşım tarzına göre de çalışmalar yapılmaktadır. Bunun ilk önemli örneğ i F. Unan’ın *Fatih Külliyesi* adlı araştırmasıdır.²⁶ Bu araştırmasında, F. Unan, *Fatih Külliyesi*’nin kuruluş sebeplerini, fizikî yapısını, iktisadî durumunu, yönetim ve denetim biçimini, birbirleriyle ilişkileri ve görevleri çerçevesinde sosyal kadrosunu ve bunların günlük hayatlarını ve nihâyet Osmanlı eğitim, bilim ve yönetim hayatı üzerindeki etkilerini, umumiyetle, Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Vakıflar Genel Müdürlüğ ü Arşivi’ndeki ilgili belge koleksiyonlarını ve Osmanlı literatürünü sorgulayarak, kaynaklarının verdiği imkân ölçüsünde, kuruluşundan günümüze geçirdiğ i değ işmeleri de takip ederek, çözümlemeye ve değ erlendirmeye çalışmaktadır. Hiç şüphesiz Unan’ın bu özgün araştırması, birer vakıf kuruluşu olan Osmanlı külliyele rinin, dolayısıyla Türk kültürünün anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır. Ancak, diğör bazı kaynaklarla, özellikle İstanbul *Şer’iye Sicilleri* taranmak suretiyle elde edilecek verilerle, bir yandan külliyenin içinde cereyan eden sosyal ve kültürel hayât üzerindeki tahliller ve değ erlendirmeler daha da zenginleştirilebilir; ve külliyele de görev yapmış kişiler tarafından yazılmış ya da külliye medresesinde ders kitabı olarak okutulmuş bütün kitaplar, yine zaman içinde meydana gelen değ işmeler göz önünde bulundurularak tahlil edilebilir, böylece külliyenin diğör boyutları da daha anlaşılır hâle getirilebilirdi. Külliyele rin sanat tarihi açısından tahlilleri²⁷ ve genel mânâdaki bazı tahliller dışında, bizim bahsettiğ imiz yaklaşım tarzı çerçevesinde Unan’ın bu araştırmasını, M. A. Yediyıldız’ın *Başlangıcından Günümüze Yıldırım Külliyesi ve Ulu-cami* adlı incelemesi²⁸ ve benzeri bazı denemeler²⁹ takip etmiştir. Ancak külliyele rinde yaşanan sosyal ve kültürel hayatın tam olarak anlaşılabilmesi için bu tür araştırmaların sayısının artırılması ve tahlillerin daha da derinleştirilmesi gerekmektedir.

Elbette Türk İslâm medeniyetindeki ve özellikle Osmanlı dönemindeki vakıf olgusunun tam anlaşılabilir hâle getirilebilmesi için, sadece külliyele r üzerindeki le rin değ il yukarıda bahsettiğ imiz diğör tarzlarla ele alınmış araştırmalardan eksik olanların da mükemmelleştirilmesi ve genellemeler yapma imkanı sağlayacak ölçüde sayılarının arttırılması icap etmektedir. Bir yandan bu çalışmalar yürütülürken diğör yandan da mevcut araştırmaların ışığında zaman zaman genel değ erlendirmeler tarzında denemeler yapılması, elbette tarihi doğru anlamamıza yardımcı olabileceğ i gibi, yeni araştırmalara yön verecek yeni ufuklar da açabilir.

* * *

19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın başlarında, Batılı ülkeler İslâm ülkelerinden bazılarını hâkimiyetleri altına alınca, bu ülkelerde vakıf olan dokunulmaz malvarlıklarıyla karşılaşmışlar, bu durum söz konu-



su malvarlıklarının istismarını zorlaştıranca, özellikle oryantizm çevrelerinin vakıf müessesesi üzerinde yaptıkları araştırmalarda, mesele hukukî açıdan çözümlenmeye, daha doğrusu çözülmeye çalışılmış ve bütün dikkatler *vakıf* kavramı üzerine teksif edilmiştir. Bu kavram *Kur'an*'da yer almadığı için, ısrarla müessesenin menşei üzerinde durulmuştur. Arapça bir kelime olan vakıf, durdurmak, alıkoymak mânâsına gelmektedir. Bu sebeple, vakıf müessesesinin İslâm toplumlarında ekonomik potansiyelleri atıl duruma soktuğu ve bu toplumların iktisadî açıdan geri kalmalarına sebep olduğu tezi ileri sürülmüştür. Vakıflar hakkındaki bu menfî görüşler, şüphesiz Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecinde genel ekonomik durumunun da bozulması sebebiyle, Türkiye'ye de sirayet etmiş ve vakıfların zaman içinde zapt edilerek yönetimlerinin merkezileştirilmesine ve büyük bir bölümünün de tasfiyesine yol açmıştır. Halbuki böyle bir yaklaşımla, vakıf müessesesinin, teknik bir deyim olarak *akâr* kavramı çerçevesinde inceleyebileğimiz sadece bir yönü ön plana çıkarılmış olmakta, böylece müessesenin bütünlüğü bozulduğundan ve asıl gayesi gözden uzak tutulduğundan yanlış ve eksik sonuçlara ulaşılmaktadır. Söz konusu müessesenin aslında daha ağırlıklı ve daha önemli olan diğer cephesini *hayrât* kavramı temsil etmektedir. Dolayısıyla, vakıf olgusunu iyi karayabilmek için, kültür ve sosyal sistemler arasındaki ilişkiler açısından hayrât kavramı üzerinde durulması ve vakıflar tarihinin bu kavramdan hareketle değerlendirilmesi gerekmektedir.

* * *

Yukarıda zikrettiğim araştırmasında Barkan, özellikle "*vakıf imaret siteleri*" konusunda vakıf olgusunun özünü yakalamış ve vakıf yoluyla gerçekleştirilen bu şehirleşme ve kamu hizmetleri mekanizmasının "*imaret sistemi*" adı altında incelenebileceğini belirtmiştir. Gerçekten vakıflar yoluyla ve *kılliyeler* etrafında teşekkül eden bu yapılanmanın, *imaret sistemi* adı altında incelenebileceği düşünülebilir. Bununla birlikte, vakıf olgusunu bütüncü bir yaklaşımla çözmeye çalışırsak; bu çok kapsamlı ve karmaşık olgunun imaret sistemiyle açıklanmasının mümkün olamayacağı da açıkça görülür. Gerçekten vakfın en görkemli bir biçimde tezahür ettiği alanlardan birisi imaret siteleri amma, bu sitelerin dışında ve öte-

sinde vakıflar yoluyla ilk anda insanın aklına gelmeyecek cinsten maddî ve manevî hizmetler sunulabilmiş olduğunu da herkes bilir, ve zaten Barkan'ın diğer çalışmalarında da bu husus görülebilmektedir. Öyleyse, vakıf olgusunu bütünlüğü içinde anlamlandırabilecek başka bir sistem bulmamız gerekir ki, kanaatime göre bu sistem, "*hayrât sistemi*" olabilir. Osmanlı dönemine âit vakıflarla ilgili vesika koleksiyonlarında ve başta tarih literatürü olmak üzere diğer eserlerde, Türklerin "*hayrât*" kavramını bilinçli bir şekilde kullandıkları ve bunu devletin ve toplumun bir sistem olarak işlettikleri rahatça gözlenebilmektedir. Hattâ, hayrât ruhunun Osmanlı ülkesinde toplumsal bir ruh hâline gelmiş olduğu bile söylenebilir. Türk vakıflarının, özellikle islâmî dönem Türk vakıflarının tamamının, hem dinî ve felsefî temelini ve hem de uygulama biçimini açıklayabilecek olan bu sistemin, ikiyüzlülük değişim sürecinden sonra -bugün Türk halkının hafızasında tam olarak yaşadığını söyleyemesek bile davranışlarını etkileyen bir sistem olduğunu söylememiz pekâlâ mümkündür.

Osmanlı Devleti'nin yayıldığı coğrafya üzerinde altıyüz yılı aşkın bir sürede kurulmuş ve işletilmiş bütün vakıfları kısa bir makalede ele almanın, tanıtmının ya da tahlil etmenin mümkün olmadığı âşikârdır. Öyleyse burada yapmamız gereken, o müessesenin kurucu ruhu olan sistemi yakalamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Vakıfların açıklanması konusunda, kendisinden yararlanabileceğimiz sistem, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, *hayrât sistemi*dir. Bu sistem iyi anlaşıldığında, verilen örneklerin ışığında, ülkenin ve toplumun bütünü tahayyül edildiği zaman, vakıf müessesesinin Osmanlı Devleti'nde uygulandığının geneli hakkında da genel bir fikir sahibi olunabilir.

* * *

İnsan her zaman barış ve huzuru aramış, mutlu bir hayat sürdürmeyi arzu etmiştir.. Günümüz insanı da bu hedefe ulaşabilmek için sosyal ve ekonomik gelişmenin sürdürülmesi, tabii çevrenin korunması, daha iyi bir hayat standardı yakalanması, insan haklarına saygı gösterilmesi, herkes için temel kamu hizmetlerine kolayca ulaşılabilen sağlıklı ve güvenli bir hayat ortamı hazırlanması, nihâyet kültürel farklılıkların ve kimliklerin yok edilmesi için küresel dayanışma ve işbirliği yoluna gidilme-



si taleplerini dile getirmektedir. Ferdin temel hürriyetlerden yararlanma hakkı savunulurken, aynı kişiye diğer insanların ve gelecek nesillerin haklarını korumakla yükümlü olduğu da hatırlatılmaktadır. Herkesin genel kamuoyunun iyiliğine aktif katkıda bulunması; sivil toplum kuruluşlarına, özel sektöre ve kamu sektörüne mensup aktörlerin hepsinin toplumsal sorumluluk anlayışı içinde hareket etmeleri istenmektedir...

Gelir dağılımı açısından bozulan dengelerin yeniden tesisi için milletlerarası örgütlenmelere gidiliyor. Meselâ Birleşmiş Milletler İnsan Yerleşmeleri, diğer adıyla Habitat II Teşkilâtı, bunlardan sadece birisidir. Bazılarına göre, aslında Habitat, bütün insanlığın etik, ahlakî bir devrim yaşamasının hayalidir.

Bu hayalin gerçekleşmesi, *Ben*'in bencilikten kurtularak olgunlaşması ve şahsiyet kazanması; *öteki*'nin varlığının kabul edilmesi; onun da olgunlaşmasına ve şahsiyet kazanmasına yardımcı olunması; bu amaçla *dayanışma* içine girilmesi; toplumda egoizmin değil diğergamlığın, özgeciliğin hâkim kılınmasıyla mümkündür.

Aslında, dünyanın bugün aramakta olduğu bu yardımlaşma duygusu ve eylemi, Türk medeniyetinin mayasını oluşturur. Bu yardımlaşma felsefesini, Türk filozofu Farabî, daha onuncu yüzyılın kırklı yıllarında, *Medinetü'l-fâdila* (erdemli, ideal toplum) adlı meşhur eserinde,³⁰ sistemleştirmiştir.

Farabî'ye göre, insan tek başına kendini sürdüremez ve mükemmelleşemez. Yaratılışın gayesi olan mükemmelliğe "ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle" ulaşılabilir. Gerçek mutluluk vasıtası olan hususlarda yardımlaşmayı amaçlayan bir şehir, *erdemli, mükemmel bir şehir*'dir (*madîna fâdila*), mutluluğu elde etmek için üyeleri birbirlerine yardım eden toplum erdemli, mükemmel bir toplum'dur. Ülkenin mutluluğu gayesiyle şehirleri birbirlerine yardım eden bir millet, *erdemli, mükemmel bir millet*'dir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel, evrensel devlet de, ancak içinde bulundurduğu bütün milletleri mutluluğa erdirmek için *birbirlerine yardım ettikleri* zaman ortaya çıkar.³¹

16. yüzyıl Osmanlı düşünürü Kınalızâde Ali Çelebi, Farabî'nin tasarladığı bu erdemli ve mutlu *site*'nin Kanunî Sultan Süleyman zamanında gerçekleştirildiğini ifâde ediyor.³² Bunlar, Barkan'ın "imaret siteleri" diye

adlandırdığı sitelerdir. Gerçekten söz konusu dönemde, böyle bir mutlu sitede yaşama hedefine yaklaşıldığı söylenebilir... Bunun arkasında yatan faktör de, o dönemin üçüncü sektörü diye tanımlayabileceğimiz *vakıflar*'dır; daha doğrusu vakfın arkasında yatan *hayrât* sistemidir..

İşte, bugün dünyanın yakalamaya çalıştığı bu irâdeyi İslâmî dönem Türk tarihinde harekete geçiren kıymet hükmü, "*herkesin ve (her milletin) yöneldiği bir yönü ve yöntemi vardır. Siz hayrât (sosyal ve hayrî işler, iyilikler) yapmaya koşun, bu hususta birbirinizle yarış edin...*" âyeti³³ idi. *Hayrât*, Türk kültüründe, insanı dayanışma ruhu içinde iki dünya saadetine kavuşturan her türlü davranış ve eser olarak yorumlanmıştı. Bu bir sevgi işiydi. Sadece maddî destekler değil, güzel bir söz, hattâ güler yüz bile *iyilikler* kategorisinde sayılmıştı. Yalnız insanı değil her canlıyı sevmenin, bu tür davranışlarla gönül almaya, insanları mutlu kılmaya çalışmanın ibâdet olduğuna inanılıyordu. *Kutadgu Bilig*'de Yusuf Has Hâcib, "...Sen herkesten iyi ol ve hep iyilik yapmaya çalış" diyordu.³⁴

* * *

Öyleyse İslâm vakfını, müslüman toplumlarda, İslâm'ın kültür sistemi unsurlarından birinin, bu toplumlara mensup bir kişiyi harekete geçirerek, onun şahsî mallarından bir kısmını kamu hizmeti görece kuruluşlara dönüştürmesi eylemi olarak tanımlamamız mümkündür. Bu eylemin, diğer bir ifâdeyle değerlerin müşahhaslaşarak müesseseleşmesi olgusunun bir ürünü olan vakıf, İslâm toplumlarının bazı dönemlerinde, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatın her cephesinde kendisini hissettiren bir yapıya kavuşmuştur.

İslâm vakfının iki önemli unsuru vardır: Doğrudan hizmet sunan vakıf binâ ve kuruluşlara *hayrât*; bu kuruluşların ebedî olarak yaşaması ve topluma hizmet sunabilmesi için vakfedilen gelir kaynaklarına ise *akarât* denilir. Vakfın bu iki unsurunu tasvir eden ve gelir kaynaklarının nasıl işletileceğine ve hedeflenen hizmetlerin nasıl gerçekleştirileceğine dâir ilkelerin belirlendiği *vakfiye* denen belgelerde, Türk vakıf kurucularının insan ve dünya anlayışlarını, ve vakıf kurma gerekçelerini açıklamamıza yarayacak son derece zengin veriler bulunmaktadır.

Bu veriler bize vakıf müessesesine hayat veren kültür sistemi unsurlarını tespit imkanı sağlamaktadır. Tür-



kistan'dan Batı Avrupa sınırlarına kadar Türklerin kurmuş oldukları vakıfların *vakfiyeleri*'nde genellikle, Kur'an'ın "hakikaten insan için kendi çalıştığından başkası yoktur"³⁵ âyetine ve İslâm Peygamberi'nin "bir kimse ölü araziye ihyâ ederse ona mâlik olur" hadîsine atıfta bulunulmakta, vakfedilen mal varlığının vakıf kurucularının kendi emekleri mahsûlü hâlis malları olduğu ısrarla beyan edilmekte; böylece *insanın ferdî sorumluluğunun, emeğinin ve çalışmasının önemi ve değeri* vurgulanmaktadır.

Ondan sonra da alın teriyle kazanılan bu mal varlığından bir kısmının veya tamamının diğer insanların ihtiyaçlarını gidermek üzere vakfedilmiş olması olgusu, genellikle yardımlaşmayı ve sosyal dayanışmayı teşvik eden âyetlerde ifâdesini bulan bazı kavramlara³⁶ atıfta bulunularak açıklanmaya çalışılmaktadır.

Bunlar arasında *bayrât* kavramı son derece önemlidir. Bu kavramı ve sinonimlerini başka yerlerde³⁷ tahlil ettiğim için burada üzerinde fazla durmak istemiyorum. Ancak şu kadarını söyleyeyim ki, kökeni arapça olan *bayır* ve onun çoğulu *bayrât* kelimeleri, Osmanlılar döneminde olduğu gibi bugün de istisnasız Anadolu'da ve Rumeli'de yaşayan Türkler tarafından bilinir ve kullanılır. İyilik, in'am, ihsan, menfaat, uğur, saadet mânâlarına gelen *bayır* kelimesi Türkçe'de çok geniş bir kullanım alanına sâhiptir. Deyimlere ve atasözlerine geçmiştir. Sabah ve akşam vakti karşılaşılan insana "*bayırlı sabahlar*" veya "*bayırlı akşamlar*" dlenir. Yeni bir şeye sâhip olan kişiye, onu iyi günlerde kullanması dileğini ifâde etmek için "*hayırını gör*" denir. Görülen bir rüya veya beklenmedik bir olay "*hayra yorulur*". Din ve insanlık açısından övünülecek bir davranışta bulunursanız, "*hayır işlemiş*" olursunuz.³⁸ Diğer taraftan, "*hayır dile komşuna hayır gele başına*"³⁹ ilkesi, Türk toplumunda sosyal ilişkileri yönlendiren Türk insanseverlik anlayışının atasözü hâline gelmiş en önemli düsturlarından birisidir.

Gerçekten, Türkler kendilerini, genellikle kurmuş oldukları vakıfların vakfiyelerinde zikrettikleri "...bir topluluk vardır (ki), onlar Allah'a ve âhiret gününe inanırlar, iyiliği emrederler, kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar, *Hayrât*'ta, yâni hayrî ve sosyal işlerde birbirleriyle yarış yaparlar, işte onlar kurtuluşa erenlerdir"⁴⁰ âyetinde tarif edilen topluluk olarak görmüşler ve yine Türk vakfiyelerinde sıkça zikredilen "*Herkesin ve (her milletin) yö-*

neldiği bir yönü ve yöntemi vardır. Siz hayrât yapmaya koşun, bu hususta birbirinizle yarış edin..."⁴¹ meâlindeki Kur'an âyetini kendilerine ortak bir davranış modeli hâline getirmişler ve bu sayede yeni bir kültür hareketine girişmişlerdir.⁴²

Yapılan araştırmalar göstermektedir ki, Karahanlılardan Osmanlılara İslâmî dönem Türk dünyasında, binlerce kişi kendi paralarıyla, hiç bir şahsî menfaat beklemezsizin sözünü ettiğimiz hizmet alanlarında binlerce müessese kurmuş ve bu müesseselerin sürekli bir şekilde işleyebilmesi gayesiyle, kendi mülkleri olan tarım işletmelerinden, meskenlerden, iktisâdî kuruluşlardan bir kısmını veya birikmiş paralarının bir bölümünü gelir kaynağı olarak bu müesseselere tahsis etmişlerdir.

Yapılan hesaplara göre, *sancak* denilen üçyüz idarî biriminden her birisinde takriben bine yakın vakıf bulunan Osmanlı Devleti'nde *vakıfların genel bütçesi*, devlet bütçesinin üçte birine ulaşmaktaydı. Demek oluyor ki, yukarda belirttiğimiz kıymet hükümlerini benimseyen kişiler, hiçbir zorlama karşısında kalmaksızın kendi istekleriyle, kendi öz mallarından, devlet bütçesinin üçte biri kadar bir geliri kamu hizmetlerine aktarabilmekteydiler.

Gerçekten bu müessese sayesinde, Türk dünyasının her yöresinde, binlerce şahsiyet kendi öz mallarını cemiyetin diğer fertleri yararına hizmet sunacak *bayrât* kurmak sûretiyle şefkat prensibini müşahhaslaştırmışlardır. Meşru yollarla, çalışarak mülk edinmiş, fakat ihtiyaçlarından fazlasını amme hizmetlerine aktararak sosyal adaleti gerçekleştirmişlerdir. Böylece, kardeşlik ve dayanışma prensipleri uygulama alanına girebilmiştir. Üstelik, dil, din ve ırk ayırımı gözetmeksizin herkese hizmet sunan vakıf müessesesi, böylece hoşgörünün de timsâli olabilmektedir.

Cemiyetin her kesiminde, diğer bir ifâdeyle kültürün her kademesinde müessir olduğunu gördüğümüz *vakıf müessesesi* sayesinde, şahsî servetler, sayısız Türk köy ve şehrinde müslümanların dînî, sosyal, kültürel ve hattâ siyâsî merkezleri olarak tezâhür eden câmiler hâline gelmiştir.

Bu servetler, bâzı câmilerin çevresinde, medrese, imâret, çeşme, sebil, kütüphâne, hastahâne ve bunun gibi diğer kuruluşlara dönüşmüş, böylece *imâret siteleri*



(*külliyeler*) oluşmuştur. Binâlar ve hizmetler kompleksi, sosyal teşkilâtlar bütünlüğü olarak *külliyeler*... Semerkant'da Uluğ Bey'in Registan Külliyesi'nden⁴³ Edirne'deki Selimiye Külliyesi'ne ve oradan Bosna-Hersek'te Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Külliyesi'ne⁴⁴ kadar Türk Dünyası'nın her tarafına yayılmış yüzlerce eser... Kaşgar'da Yakub Han, Bursa'da Yeşil, İstanbul'da Fâtih veya Süleymâniye oluvermektedir. Bu, Türk Dünyası'nı kuşatan bir medeniyet hareketidir.

* * *

Bu davranış modelini, daha işin başında Osmanlı Devleti'nin kurucuları, kendi şahıslarında yaşamış ve uygulamaya koymuşlardı. İlk Osmanlı tarihçilerinden Aşıkpaşazâde'ye göre, Osmanlı Devleti'nin kurucuları ve yöneticileri "...yoksul doyurucu sofrâ sâhipleri" idi. "*Dünya halkına nimetler yedirirler*" idi".⁴⁵ Yine ona göre, devlet yöneticisinin vazifesi, elde ettiği birikimleri toplumun hizmetine sunmak; böylece halkını karnı tok, adâlet, güvenlik ve huzur içinde yaşatmaktı. O, servetin anlamını ve değerini "*mal odur ki hayra sarfoluna*"⁴⁶ diye anlatıyordu. Diğer bir ilk dönem Osmanlı tarihçisi Tursun Bey'e göre de, "üstün bir izzet ve şerefe mazhar " kılınan"⁴⁷ insan, tabiatı gereği içtimâî bir varlıktır. Toplu hâlde yaşamak zorundadır. Tursun Bey insanların toplu hâlde yaşamayı olgusunu, kendi ifâdesiyle, bu olguya "*temeddiin* dirler ki, örfümüzce ana *şehr ve köy ve oba* dinilir"⁴⁸ diye tanımlamaktadır. O'na göre, insan toplu hâlde yaşamayı yaratılışı gereği ister, "nasıl istemeye ki yardımlaşmak için birbirine muhtâcdur". Ve bu yardımlaşma işi ancak bir araya toplanmakla olur.⁴⁹ Tursun Bey, siyaseti, toplumda her insanın *yardımlaşma* konusunda hangi işi yapmakla mükellef ise onunla meşgul olmasını sağlayacak tedbirlerin alınması olarak tanımlamaktadır.⁵⁰

Ahmedî'nin ifadesine göre, Orhan Gazi "Mescid ü mihrâb bünyad" eylemiş, "bunca *dâr-ı hayr* âbâd" eylemiştir,⁵¹ yani *hayr evi* kurmuştur. Ona göre I. Murad da *darülhayr* (hayr evi) kurucusudur.⁵²

Şükrullah'ın tespitleri de aynıdır: Çelebi Mehmed, "...Bursa başkentine gelip, ataları dedeleri gibi *darülhayr* yapılmasını buyurdu. Yaptılar. Hem cami, hem hankah, hem de yoksullar evidir. Daha güzeli ve daha tatlı olmıyan türlü yemekleri büyüğe küçüğe erdirtirirlerdi. Darülhayrın karşısında medrese buyurdu, yaptılar. Din

bilgilerinden ve gayrı bilgilerden hiç biri yoktur ki öğrenciler ol medresede öğrenmesinler. Müderris, muid, öğrenci ve daha başka hizmetçiler için yetecek kadar (akça) tayin buyurdu.. İki darülhayrın arasında bir kubbe yapılmasını buyurdu: Kendileri dinlenmek için".⁵³

Şükrullah'a göre, insanlar Sultan I.Murad'ın "ülkeler bezeyen kutlu çadırının gölgesinde rahatlık ve korkusuzluk buldular. Bu dindar padişahın uğurlu çağında yapılan *hayrât*; savaşlar; kafir ellerinin alınması; dinsizlerden kalelerin ele geçirilmesi; medreselerin, mescidlerin, hankâhların, câmilerin, minberlerin, taştan köprülerin, kervansarayların ve başka *hayır yerlerinin* yapılması; binlerin uluğlanıp yetiştirilmesi... hiçbir çağda görülmemiştir".⁵⁴

Aşıkpaşazâde Osmanlı padişahlarının hasletlerini anlatırken, yine onların *hayrât* kuruculuğu üzerinde ısrarla durmaktadır.⁵⁵ İşte temeli bu hayrât ile atılan Osmanlı şehirlerinin gelişmesi de yine hayrât sayesinde gerçekleşmiştir. Bu şehirlerin gelişmesinde Farabî'nin ve Tursun Bey'in ifâde ettiği felsefenin uygulanışı gözlenmektedir. Meselâ Osmanlı Beyliği'nin ilk başkentlerinden Bursa'nın Osmanlılar tarafından nasıl yeniden kurulup şekillendirildiğine ve geliştirildiğine, diğer bir ifâdeyle *medîne-i fâdila* (erdemli site), imaret sitesi hâline getirildiğine bir göz atalım.

Orhan Gazi, 1330'lu yılların sonlarında, kalenin doğu tarafında cami (Orhan Camii), imaret (aşevi), medrese, hamam ve kervansaray (Beyhanı, Emirhanı) gibi *hayır evleri*'nden ya da *hayrât*'tan oluşan bir *imâret sitesi* kurmuştur. Bu site, şehrin en canlı merkezini oluşturmuştur ki, bugün de bu özelliğini korumaktadır. *Alâeddin Bey, Çoban Bey, Hoca Nâib* adını taşıyan *imaret siteleri* de bu devirde kurulmuş ve kurucularının adlarıyla anılmaya başlamışlardır. 1333'te şehri ziyaret eden İbn Battûta Bursa'yı canlı pazarlara ve büyük caddelere sâhip güzel bir belde olarak tasvir eder. Bursa bundan böyle daha hızlı bir gelişme göstermiştir. Şehrin diğer bölgelerinde padişahlar, hânedan mensupları ve diğer ileri gelenleri tarafından kurulan ve zengin vakıflarla donatılan *Yıldırım, Emir Sultan, Sultan Mehmed (Yeşil)* gibi *imaret siteleri* yeni ticarî ve dinî merkezlerin teşekkülüne vesile olmuştur. Şehirde en büyük gelişme I.Bayezid zamanında gerçekleşmiştir. Bu dönemde 1399'da muhteşem *Ulucami* inşa



edilmiştir. O devrin seyyahlarından Schiltberger şehrin kalabalık nüfusundan ve hangi dine mensup olursa olsun bütün fakirlere açık sekiz imaretinden bahseder. 1402 Timur olayı sırasında harap olan şehir, II. Murad döneminde süratle büyümeye ve toparlanmaya başlar. *Sultan Murad, Fazlullah Paşa, Hacı İvaz Paşa, Hasan Paşa, Umur Bey, Cebe Ali Bey, Şehabeddin Paşa* gibi devlet erkânı tarafından zengin vakıfların tahsis edildiği yeni siteler kurulur. 1432'de şehre gelen B. de La Broquière de Bursa'nın güzelliğine ve önemli bir ticaret merkezi olduğuna tanıklık eder. Her gün imaretlerin dördünde fakirlere yemek dağıtıldığını, şehrin çarşılarında her cins ipekli kumaşın, değerli taşların ve incilerin ucuz fiyatla satın alınabildiğini, Ceneviz, Venedik ve diğer devletlerin tüccarlarının ticari faaliyetlerini sürdürdüklerini yazar.⁵⁶ Görülüyor ki, Bursa'nın Türkler tarafından yeniden kurulması ve geliştirilmesi *hayrât sistemi* sayesinde gerçekleştirilen imaret siteleri sayesinde mümkün olmuştur.

Edirne'nin Türk şehrine dönüşüm hikayesi de farklı değildir. Bu şehir aslında Trakya'nın en stratejik yerinde kurulmuş bir Roma 'castrum'udur. Daha sonra bu kalenin içinde gelişmiş bir Bizans şehrine dönüşmüştür. 1361'e doğru Türk idâresine geçtikten sonra, çok kısa bir zaman içinde, vezirler ve halktan *hayır* sahiplerinin tahsis ettikleri *vakıflar* sayesinde kurulan *imaret siteleri* ile, surların dışına taşmış, böylece büyük bir müslüman Türk şehri kimliğine bürünmüştür. "Ayrıca bir saray kompleksi yapılmış, şehrin içindeki büyük bir kilise *camii*ye çevrilmiş, bir taraftan daha başka *camii* ve *mescidler* inşa edilirken diğer taraftan da Avrupa yönüne giden ana yol üzerinde bulunduğundan büyük *han* ve *kervansaraylar* inşa edilmiştir."⁵⁷ "Evliya Çelebi, 17. yüzyılın ilk yarısı içinde Edirne'de on dördü sultanlar, 300'ü vezirler ve âyan tarafından yapılmış 314 cami bulunduğunu bildirir. O. Nuri Peremeci, Edirne hakkında değerli bir eser yazmış olan Ahmed Bâdi Efendi'nin bu 300 kadar camiden 224 tanesinin adını tesbit ettiğini ve haklarında bilgi topladığını belirtmiştir. Kendisi ise elli bir caminin kısa açıklamalarla adlarını verir."⁵⁸ Bu duruma göre Edirne söz konusu tarihlerde, ortalama 200 imaret sitesinden oluşan büyük bir şehir demektir.

Osmanlı şehirlerinin tamamı aynı biçimde, *hayrât rubu* ile kurulmuş ve geliştirilmiştir. Gerçekten bu dö-

nemde, *hayrât*, Tanrı ve insan sevgisinden kaynaklanan, insanı dayanışma ruhu içinde iki dünya saadetine kavuşturan her türlü davranış ve eser olarak algılanmış ve uygulanmıştı. Bu eserlerin en gelişmiş biçimini, yukarıda belirttiğim *hayrât* hizmetlerinin tamamını bünyesinde bütünleştiren ve klasik Osmanlı döneminde zirvesine ulaşan *imâret siteleri (külliye)* teşkil etmekteydi.

Klasik Osmanlı dönemi Türk toplumunun sosyal psikolojisi tahlil edildiğinde, bu toplumu oluşturan insanların *Külliye*'yi, iman, düşünce ve eylem dengesi üzerine kurulmuş bir kültür ürünü olarak algıladıklarını görüyoruz. Zira onlara göre, her şeyin temeli, ferdin şahsî sorumluluğuna ve hür irâdesine dayanıyordu. Her insan bütün insanlığın meselelerini kendi meselesi gibi hissetmeli, bunun için gücü nispetinde çalışıp üretmeli ve kendi ihtiyacından fazlasını kendi hür irâdesiyle diğer insanların ihtiyaçlarını gidermek, sıkıntılarını çözmek için harcamalıydı. Bunun en iyi yolu da Müslüman Türk şehrinin hüccresini oluşturan bir *imaret sitesi (külliye)* inşa etmektir. Öyleyse, klasik Osmanlı dönemi Türk şehrinin, dolayısıyla Türk kültürünü çözümlemek ve anlamak, şehrin dokusunun *hüccresini* oluşturan ve vakıf sistemine dayanan *imaret sitesi (külliye)*'nin çözümlemesine ve anlaşılmasına bağlı demektir.

Bu sebeple ben şimdi burada, bir örnek sunmak üzere, *hayrât düşüncesi ve uygulamasıyla*, Türk fethi sonrasında İstanbul'un nasıl îmar ve ihyâ edilerek o çağlarda Fârâbî'nin tasarladığı *medîne-i Fâdila* örneğinde kurulan *imâret siteleri*'nin oluşturulmasıyla, Türk toplumunun sosyo-kültürel açıdan bütünleşmesinin sağlandığı bir huzur şehrine dönüştürüldüğünü açıklamayı deneyeceğim. Bunun için de daha önce çizmiş olduğum bir tipolojiyi kullanacağım.⁵⁹

* * *

Fetih'ten sonra kurmaylarıyla görüşen Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'un îmar edilmesini; hangi ırk ve dinde olursa olsun şehirden kaçanların geri getirilmesini, hatrâ ülkenin diğer bölgelerinden de buraya nüfus aktarılmasını ve bunlar için bir takım teşvik tedbirleri alınmasını kararlaştırıyor. Bu insanların önemli bir takım ihtiyaçlarının bir an önce karşılanabilmesi gayesiyle altyapı çalışmalarına hız veriyor ve bu çerçevede kendi vakfı,



diğer bir ifâdeyle *hayrâtı* olan *Fâtih İmaret Sitesi* (*Fâtih Külliyesi*)'nin inşâsına başlıyor.

Bu sitenin hukûkî belgesini teşkil eden vakfiyesinde Fâtih, İstanbul'un îmarî ile ilgili düşüncesini şöyle dile getiriyor: "*Hüner bir şehir bünyâd itmekdür / Reâyâ kalbin âbâd itmekdür.*" Bu beyit, mârifet, asıl iş, beceriklilik, bir şehrin temelini atmak, bir şehir kurmak; böylece de halkın kalbini şenlendirerek hoşnud etmek ve ebedî kılma anlamına gelmektedir. İlk hücrelerini oluşturan Fâtih Külliyesi⁶⁰ ile temeli atılan yeni İstanbul'da bundan böyle imaret siteleri birbirini takip edecek ve şehir günden güne mükemmelleşecektir.

Bir bütünü tanımak için, onu oluşturan benzer hücrelerden birini tahlil etmek her hâlde yerinde bir hareket olur. Öyleyse, müslüman Türk şehri için öncelikle *imaret sitesini* (*külliye*) tanımak gerekir. Sosyal teşkilâtlar bütünlüğü olarak tanımlayabileceğimiz Osmanlı *imaret siteleri* üç ana bölümden oluşmaktaydı.

İlk bölüm mâbed ve her seviyede eğitim öğretim kurumu ile sağlık kuruluşlarından, misâfirhanelerden, çeşme, sebil ve şadırvanlardan, bahçeler, türbeler ve mezarlıklardan, imâret (aşevi) ve benzeri hizmet yapılarından müteşekkildi. Bu birimlerin hepsine birden, yukarıda da belirttiğimiz gibi, *hayrât* deniliyordu.

Külliye'nin ikinci bölümü, dükkân, han, hamam, çarşı ve bedesten gibi iş yerlerinden meydana gelmişti. Bu tür ticârethaneler ve îmarîathaneler birinci bölümdeki hizmet kuruluşlarına gelir temin ettikleri için *akarât* diye adlandırılıyorlardı. *İmaret sitesi*'nin üçüncü bölümünü ise öncekilerin dış çevresinde yer alan *meskenler* teşkil ediyordu.

A. Toynbee, *Tarihî Şehirler* adlı kitabında, "bütün şehirler, ya da daha doğrusu makinanın hükmettiği modern devir öncesi bütün şehirler, az çok mukaddes şehirler idi. Bana öyle geliyor ki din, insan tabiatında yer alan ayırıcı bir unsurdur, ve hiç şüphe yoktur ki, 18. yüzyıl sonuna kadar her şehir diğer cepheleriyle birleşen dinî bir cepheye sahipti. Sanayî devriminden önce, hiçbir yerde, hiçbir şehir, münhasıran siyâsî bir şehir, ya da askerî bir şehir, veya dinî bir şehir olmamıştır. Şehirler birbirlerinden ayrılıyorlardı, çünkü bu faaliyetlerden bir çoğu, bunun için diğerlerini saf dışı bırakmaksızın oraya hükmediyorlardı"⁶¹ diyor.

Müslüman Türk şehri de bu değerlendirmenin dışında değildi. *İmaret Sitesi* (*Külliye*), özellikle klasik Osmanlı asırlarında, müslüman Türklerin inancına göre, iman, düşünce ve eylem dengesi üzerine kurulmuş bir kültür ürünüydü. Bu insanlara göre, her şeyin temeli, ferdin şahsî sorumluluğuna ve hür irâdesine dayanıyordu. Her insan bütün insanlığın meselelerini kendi meselesi gibi hissetmeli, bunun için gücü nispetinde çalışıp üretmeli ve kendi ihtiyacından fazlasını kendi hür irâdesiyle diğer insanların ihtiyaçlarını gidermek, sıkıntılarını çözmek için harcamalıydı. Müslüman Türk şehrinin hücrelerini oluşturan bir *imaret sitesi* (*külliye*) inşâ etmek, böyle bir düşünce ve eylemi gerektiriyordu.

İnsanların yaratıcılarıyla diyaloga girebilmeleri ve imanları gereği ibâdetlerini yapabilmeleri için *imaret siteleri*'nin merkezine *câmi* konulmuştu. İnsanın kendini aşarak mükemmelleşmesinin yolu buradan geçiyordu. Câmiler aynı zamanda mânevî etkileşim ve bilgi iletişim merkezleriydi. Halka açılan konferans salonları fonksiyonunu icrâ ediyorlardı. İnsanların davranışlarına yön veren değerler herkese burada öğretiliyordu.

Bu değer ve bilgilerin ilk kaynağı, şüphesiz vahiy ve sünnettir. Ancak bunların yorumlanarak güncelleştirilmesi, gözlem ve akla dayanıyordu. İşte bu yolla değerlerin ve bilginin kazanılması ve öğrenilmesi, câmiin etrafına yerleştirilmiş *mektep*, *medrese*, *dâriülhadis*, *dâriülkurâ* ve *zâviyelerde* gerçekleştiriliyordu.

Eğitim öğretim parasızdı. *Mektebin* muallimleri müşfik ve halîm olmak, tâlim ve terbiye usûllerini bilmek zorundaydılar. *Medreseler*, öğretim elemanı olan müderrisin kademine ve bilgi birikimine göre mertebelendirilmişti. Her aşamada daha üst seviyede dersler okutuluyordu. Bu müesseselerde sınıf değil ders geçme sistemi vardı. Müderrisler taşradaki medreselerde tecrübe kazandıktan ve olgunlaştıktan sonra İstanbul medreselerinde görev alabiliyorlardı. Zaten hepsinin, vakfiyelere göre, faziletli, ilim ve irfanla ma'ruf, aklî fenlerde ve naklî ilimlerde seçkin, aslî ve fer'î ilimlerde akranlarından üstün ve sevimli olmaları gerekiyordu.

Zâviyelerdeki eğitim öğretim ise tasavvuf ağırlıklı idi. Her zâviyenin başında bir şeyh bulunuyor ve müridlerin terbiyesiyle meşgul oluyorlardı. Ayrıca zâviyelere yakın camilerde cuma günleri vaaz etmek de onların va-



zifeleri arasındaydı. Vakfiyelerde zâviyelere tâyin edilecek şeyhlerin sâlih, muttakî, açık kalpli, temiz, müte-deyyin, az şeye kanaat eden, Rabbin takdir ve taksimine râzî olan, yüksek seciyeli, herkes hakkında iyilik düşünen, herkesi doğru yola götüren, ilim ve ameli nefsinde mezcetmiş, nasihat ve irşad kabiliyetine sahip kişiler olması isteniyordu. Zâviyelerdeki şeyh ve müridler, duâ, ibâdet, zikir ve raks gibi son derece disiplinli dinî ve kültürel faaliyetleri yanında, sosyal yardımlaşmayı ve insanlara hizmeti zevk edinmiş kişiler olarak, gelen gideni ağırlıyorlar ve bizzat kendileri örnek olmak şartıyla, temas kurdukları kişilerin ruhî eğitimleriyle de meşgul oluyorlar, onları irfan sahibi *olgun insan (insan-ı kâmil)* olarak yetiştirmeye çalışıyorlardı.⁶²

Külliye hayrâtının diğer bir unsuru olan *imâretler (aşevleri)* genellikle mutfak, yemekhâne, kiler, anbar, ahır, tuvalet ve odunluk ile misâfirlerin yatacakları tabhâne odalarından müteşekkildi. Şüphesiz bu imâretler gerekli eşya ile donatılmış olup, mevsimine göre gerekli erzak da satın alınıyordu. İmâretlerin fonksiyonu, içinde bulunduğu külliyein personeline, yörenin fakirlerine ve ister zengin ister fakir olsun bütün misafirlere yemek vermekti. Ayrıca misâfirler imâretin *tabhâne* odalarında konaklayabilmekteydiler. İmâret yöneticilerine de şeyh deniliyordu.

Vakfiyelere göre imâret şeyhlerinin “güler yüzlü ve hoş huylu”, “doğru, dindar, halîm, mütevâzî, kanaatkâr, yumuşak sözlü, uysal, kalp kırmaktan çekinen, asabî değil geniş kalpli” olması gerekiyordu. İstanbul külliyelerine bağlı imâretlerden her birinde günde ortalama 500-1000 kişi karşılıksız yemek yiyordu. M. D’Ohsson, bunların sırf İstanbul’da toplam sayılarının 18. yüzyılda otuz binden daha fazla olduğunu belirtmektedir.⁶³

Külliyeinler şimdiye kadar anlattığımız birimleri, sağlıklı insanların, ruhî, zihnî, fikrî ve bedenî ihtiyaçlarını karşılamak, onları her bakımdan mutlu kılmak için tesis edilmişlerdi. Sağlıklı insanlar bu derece düşünülünce, hastaları unutmak elbette mümkün değildi.

İşte onlar için de *dârü’sşifâlar*, yani şifâ evleri inşa edilmişti. Darü’sşifânın geniş hizmetli kadrosu içinde tabiplerin seçimine ayrı bir önem veriliyordu. Vakfiyelerdeki tasvirlerle göre, onların, tıp ilminde yetkili, teşrihte (açma, otopsi, anatomi) mahâretli, kendisine saygı duyulan,

bilgilerini tecrübe ve ameliyat ile sağlamlaştırmış, sanatının kaidelerini tecrübe süzgecinden geçirmiş, tabâbet ve hikmetin bütün inceliklerine vakıf, psikolojik durumları çok iyi anlayan, ilaç verirken tatlılıkla ve yumuşaklıkla hareket eden, ilaç îâmînde tecrübeli, hangi ilacın hangi hastalığa iyi geleceğini hem nazarı hem de uygulama açısından iyi bilen, âcizlik ve tembelliği kendilerine revâ görmeyen, hastaların tedâvisinde en güzel tedbirleri alan, hastalara yumuşak davranıp, onlara yakını gibi nezaket gösteren, onları sık sık yoklayıp hallerini soran, gerektiği zaman derhal hastasının başına koşan kişiler olmalıydı.

Görüldüğü gibi, 15. ve 16. yüzyıllar Osmanlı külliyelerindeki tabiplerde aranan bu husûsiyetler, çağımız tıp ve insanlık anlayışından farksızdı.

Külliyein daha inşaatı başlamadan önce inşaat alanına su getirmek üzere *su yolları şebekesi* inşâ ediliyor, diğer bütün birimlerden önce *çeşmeler* ve *hamam* yapılıyordu. Gaye işçilerin banyo ihtiyaçlarını gidererek rahat çalışmalarını temin etmektir. Külliyein esas bölümlerinin inşâsından sonra ise vakıf kurucusunun türbesinin yapımı, diğer insanların ebedî istirahatgâhları için *mezarlık ve bahçeler* tesisleriyle *çevre düzenlemesi* tamamlanıyor ve böylece külliyein *tabiatla uyumu* sağlanıyordu.

Elbette bunlarla iş bitmiyordu. Çok *fonksiyonlu bu kompleksin* sağlıklı ve ebedî olarak işletilebilmesi *sürekli gelir kaynaklarına* sahip olmasına bağlıydı. Çünkü burarlarda yüzlerce insan görev yapıyordu. Meselâ, 16. yüzyılda Mimar Koca Sinan’ın muhtelif vakıf kurucuları adına inşa ettiği on dört *imaret sitesinde (külliye)* toplam 2529 kişinin çalıştığını biliyoruz.⁶⁴ İşte bu sitelerin bakım ve onarımını yapmak, personelin ücretini ödemek için, bu hizmet kuruluşlarına sürekli gelir temini gayesiyle, külliye sahipleri, ayrıca muhtelif iş yerleri de yaptırtmışlardı.

Şehrin fizikî yapısının ve ekonomisinin gelişmesine önemli katkı sağlayan bu yapılaşmaya bir örnek vermek gerekirse, Fatih külliyesinin akarı olarak, İstanbul ve Galata semtlerinde, 4250 dükkan, 3 iş hanı, 4 hamam, 7 burgaz (köşk), 9 bahçe ve çevresiyle birlikte bir bütün oluşturan bezzazistan (bedesten, esnaf çarşısı) ve nihâyet 1130 ev yaptıırılmıştı.⁶⁵



Tabiî burada söz konusu *evler* de diğer binâlar gibi vakfın kiralama yoluyla işletilen mal varlığını oluştuyordu. Bunların yanında veya çevresinde yer alan mülk meskenlerle külliye etrafında oluşan mahalle, semt veya site tamamlanmış oluyordu. Tabiî birinin bittiği yerde diğer *imaret sitelerinin (külliyelerin)* birimleri başlıyor, böylece büyük bir şehrin dokusu oluşuyordu.

16. yüzyıl Osmanlı mîmârîsine damgasını vuran Mimar Sinan'ın yapılarında yakın ve uzak çevre ilişkilerini inceleyen bir araştırmada, bu ilişkilerin “*çevre-uyum*” şeklinde ortaya çıktığı, bu uyum içinde, dünya mîmârîsinde çok az rastlanan “gelecekteki çevrenin ölçüsünü tesbit etmek, gelecekle diyalog kurmak, kentin ilerideki silüetini ve karakterini belirlemek” gibi bir olguyla karışıldığı vurgulanmakta; bunun pratik işlevin çok ötesinde “mîmârî düşünce”nin bir ürünü olduğu, kendinden önceki Osmanlı yapılarında da rastlanan bu ilişkiyi, Sinan'ın “her büyük usta gibi kendinden önceki birikimi özümseyip, yeniden yoğurup norm olma özelliğine eriştiği” belirtilmektedir.

Osmanlı şehrinde yapılar, “özellikle piramit câmîler, bittikleri noktadan öteye bir süreklilik gösterirler. Çevre başka bir yapılar topluluğu değil, yapının bir devamı gibidir. En büyük sultan câmîlerinde dahi, oluşmuş çevreyi kollayan, kendinden sonra oluşacak çevreye yol gösteren bir tutum vardır”. “Yakın çevreyle plan düzlemindeki bu alçak gönüllü uzlaşma, üçüncü boyutta (özellikle piramit camilerde) kent silüetini oluşturucu, sürekliliğin bilincinde, kendisinin bir devamı olacak yapılaşmanın ölçeğini, hattâ ritmini belirleyen bir niteliğe bürünür.”

Meselâ, “Süleymaniye, İstanbul silüeti içinde tek bir yapı olarak değil çok geniş bir çevreyle birlikte bir bütün olarak etki yapmaktadır; ana kubbeden başlayarak yan kubbelere, revaklara kadar uyum içinde inen, yakın yapılara atlayıp uzak çevreye kadar yayılan, sonra tekrar aynı uyum içinde başka bir anıtın ana kubbesine doğru yükselen bir dalgalanmanın parçası olmuştur”. “...Sinan'ın Süleymaniye sırtlarında başlatıp kendinden sonraki ustaların ve halkın Marmara kıyılarına indirdikleri bu mîmârî, 20. yüzyılın açık eser kavramının özgün bir örneğidir.”⁶⁶

Yer yer ağaç topluluklarından meydana gelmiş yeşillik yığınları arasından, bir batılının “şehir tacları” olarak nitelediği *külliyelerin* taşıdığı, 1573'te İstanbul'a gelen Du Fresne-Canaye'in ifâdesiyle “âdetâ korular arasında kurulmuş “İstanbul'un bu silüeti,⁶⁷ Türklerin tabiat, insan ve Tanrı arasındaki ilişkiler üzerinde yaptıkları yorumun vakıflar yoluyla tecessümünden ibâretti.

Elbette *mükemmel şehir, ideal site* için şehrin mîmârî açıdan tabiatla uyumu yetmezdi. Bütün bu yapılaşmanın insanlarla da uyum içinde olması gerekirdi. Araştırmalar klasik Osmanlı dönemi Türk şehrinde bunun sağlandığını gösteriyor.

Yukarıda fizikî açıdan ve içinde çalışan bazı görevliler açısından tipolojisini çizmeye çalıştığımız *imaret siteleri (külliyeler)*, *binâlar* ve *hizmetler kompleksi, sosyal teşkilâtlar bütünlüğü* olarak nitelendirebileceğimiz *Osmanlı külliye*leri, sadece ibâdet yeri, öğretim merkezi veya fakir mutfağı değildi. Çevrelerinde başka toplantı yerlerinin gelişmesine önayak oldukları için sosyal katalizör rolü de oynuyorlar, sosyal ve kültürel bütünleşmeyi teşvik ediyorlardı.

Medresenin hoca ve talebeleri, yemek saatlerinde *imârette*, külliyenin diğer görevlileri, çevrenin fakirleri ve başka yerlerden oraya gelen yolcularla; yukarıda zikredilenlerden başka şehir halkının mühim bir kesimiyle de günde *beş vakit câmide* bir arada ve içiçe bulunmaktaydılar. Külliyenin merkezinde yeralan câmî ile şehrin diğer câmî ve mescidleri, yukarıda da belirtildiği üzere Osmanlıların üniversitesi durumunda olan medresenin halka açılan kapıları, konferans salonları idi. Medresede elde edilen ve üretilen bilgiler, medresenin hocaları ve talebeleri tarafından bu salonlar sâyesinde halka aktarılabilmektedir.

Ülkenin çeşitli yörelerinde bulunan *diğer câmîler* de aynı fonksiyonu ifâ etmekteydiler. Bilindiği gibi, medresede öğretime her sene üç ay ara verilmekte, talebeler ülkenin muhtelif bölgelerine dağılmakta ve sözkonusu câmîler vasıtasıyla medresedeki bilgiyi memleketin en uç râ köşelerine kadar yaymaktaydılar. Böylece herkes örgün öğretime gitme imkânı bulamamasına rağmen, *külliye*lerde gerçekleştirilen sürekli eğitim-öğretim sâyesinde ülkenin her yanında ortak bir kültür oluşmaktaydı. Bu *vakıf külliye*ler sâyesinde, aynı kültür değerlerini ve aynı



davranış normlarını benimseyen halk, ortak kimliğine kavuşuyor ve böylece sosyal bütünleşme yaygınlaşıyordu.⁶⁸

* * *

Tipolojisini çizmeye çalıştığımız bu sosyo-kültürel yapılanma sadece İstanbul'da değil, oturanlarının iktisadî imkanları ölçüsünde, Osmanlı ülkesinin bütün şehirlerinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştı. Böylece *vakıf külliyeler* etrafında gelişip şekillenen şehirler, vakıf *köprüler* ve *yollarla* birbirine bağlanmıştı.

Bu yol şebekelerinin her menzilinde yer alan vakıf *kervansaraylar*, dünyanın şimdiye kadar gerçekleştirdiği en medenî ve insânî müesseseleri arasında belki de ilk sırayı alabilir. Bunlardan biri Selçuklu veziri Celâleddin Karatay'ın 13. yüzyılda Kayseri yakınlarında vakıf olarak kurduğu ve hâlâ ayakta duran ve muazzam bir sanat âbidesi olan kervansaraydır.

Anadolu'nun ulaşım şebekesini ve ticâret yollarını canlı bir şekilde ayakta tutan kervansaraylar zinciri içinde yer alan bu kervansarayda, seyyâhların anlattıklarına göre, "yazlık köşkler ve kışlık mekânlar vardı". Burada her mevsimde her şeyi bulmak mümkündü. Kervansarayın aşhânesi yemek takımlarıyla, hastahâne ise yatak takımlarıyla donatılmıştı. Hastahâne, aranan her ilaç bulunabiliyordu. Hamam her zaman hizmete açıktı. Yolcuların hayvanlarının barınacağı yerler de mevcuttu.

Kervansaray'da maaşlarını vakıftan alan bir çok görevli çalışmaktaydı. Kervansaraya gelen (müslüman, kâfir, hür ve köle) her yolcuya eşit olarak yemek ikram ediliyordu. Gerektiğinde yolcuların ayakkabıları tâmir ediyor, ayakkabısı olmayanlara yenisi veriliyordu. Hayvanların nallanması dâhil her türlü bakımları da bedâvaydı. Hasta hayvanların tedâvisi için bir baytar görevlendirilmişti.

Hastalanan yolcular muâyene edildikten sonra, kendilerine gerekli ilâçlar veriliyor ve tedâvileri yapılıyordu. Sıhhatine kavuşmaksızın kimse dışarı bırakılmıyordu. Ölüm vâki olursa yine vakfın imkânlarıyla cenâzeler ebediyete uğurlanıyordu.⁶⁹

Karahanlılardan Osmanlılara klasik dönem bütün *Türk Dünyası*, Celâleddin Karatay gibi, çok çalışarak çok kazandığı hâlde, dünyanın geçiciliğine inandığı için

maddenin ve servetin esâretine düşmeyen, servetlerini insanlığın sosyo-ekonomik ve kültürel hizmetlerine sunarak ebedileştiren insanların kurmuş oldukları bu tür vakıf müesseseleriyle, *hayrât* ile donatılmıştı.

Ulaşım şebekesi üzerinde kervansarayı bulunmayan menzillerde, belli ölçüde aynı fonksiyonu icrâ eden zâviye, tekke veya misafirhâneler vardı. 1641-1642 yıllarında, üç arkadaşıyla birlikte, Mısır'dan İstanbul'a kadar 67 günlük bir yolculuk yapan Samuel ben *David Yemşel*, yolları boyunca her gece bir han veya kervansaray bulduklarını, hanı ve kervansarayı olmayan iki küçük kasabada yolculara tahsis edilmiş misâfir odalarında ağırlandıklarını yazmaktadır.⁷⁰

Sadece insanı değil, her canlıyı koruma altına alan *Türk Hayrât* ruhu, 15. yüzyıldan itibaren kuşlar için de köşkler yapmaya başlanmasına vesile olmuştur. "*Kuş sarayı*" da denilen bu vakıf "kuş evleri"nin bazıları, minâreleri, yüksek kenarlı kubbeleri, hilâl biçimindeki alemleriyle birer selâtin câmiini andırmakta ve olağanüstü işçilikleriyle dikkati çekmektedir. Bu kuş evlerini büyük bir ilgiyle gözleyen Avusturya Sefiri Busbeck, 1550'lerde şöyle yazmaktadır. "Türkiye'de herşey insanîleşmiş, her katı yumuşamıştır. Hayvanlar bile."⁷¹

Bu yumuşamanın, bu sevginin temelinde yatan bir *inanç sistemi* vardı. Klasik dönem Türk dünyasında vakıf kuran *hayrât sâhibi* insanlar, bu dünyanın gelip geçici bir misafirhâne olduğuna; fakat Tanrı'ya döndürüldüğünde ebedî hayatın mutluluğunu elde edebilmek için, bu dünyada iken çok *çalışmak* ve elde edilen kazancı, insanları daha bu dünyada iken mutlu kılabilmek için harcamak gerektiğine inanıyorlardı.

Dünyanın geçiciliğine inanmak, İslâm dünyasının geri kalış sebeplerinden biri olduğu sanılan "dünyadan el etek çekme, miskinleşme ve kör bir tevekküle boyun eğme" anlamına gelmiyordu. Bu, "*aşk ablâkı*" içinde, insanca çalışarak kazanmak ve kazandığını insanlığın mutluluğu için harcayarak ebediyete ulaşmak anlamına geliyordu. Bu, maddenin esâretinden kurtulmakla mümkündü. Sevgi işiydi.

13. yüzyılın büyük Türk şâiri Yunus Emre, "Ne varlığa sevinürem/ Ne yokluğa yerinürem/ Işkunla avunuram/ Bana seni gerek seni" mısralarıyla, insanın maddeye ve dünyaya karşı hürriyetini dile getiriyordu. Varlık



sahipleri de ellerinde mevcut mal varlıklarını diğer insanların mutluluğu için vakfederek, bu hürriyeti bizzat yaşıyorlardı.

Yunus'un "Ben gelmedim da'viyüçün/ Benim işim seviyüçün/ Dostun evi gönüllerdir/ Gönüller yapmaya geldim" şeklinde ifâde ettiği sevgiyle hareket eden insanlar, kurdukları vakıflarla gönüller yapmaya çalışıyorlardı. Çalışarak kazanmanın ve kazancı insanın mutluluğu için harcamanın gayesi bu idi. Vakıflar bu gayenin gerçekleştirilmesi için en iyi yol olarak görülüyordu. Ülkeyi mâmur ve insanları mutlu kılan her vakıf ya da hayrât Yunus Emre'nin dile getirdiği sevginin meyveleriydi.⁷²

Karahanlılardan Osmanlılara Türk toplumu, yukarıda açıklamaya çalıştığım dünya anlayışının doğmasına ve bu anlayışın uygulanmasına zemin hazırlayan Kur'an âyetlerindeki "iyi iş ve iyilik yapma", "hayrât yapmakta yarışma" kavramlarının, yine yukarıda izâh ettiğim vakıf eserlere delâlet ettiğini düşünmüş, bu anlayışı uygulama alanına koymak sûretiyle, çalışmaya ve insan sevgisine dayalı Türk hayrât kültürünü yaratmıştır. Bu kültürün temel felsefesi, Kutadgu Bilig'de, Yusuf has Hacib'in "...Sen berkesten iyi ol ve hep iyilik yapmaya çalış" cümlesinde, Farabî'nin, Tursun Bey'in eserlerinde, vakfiyelerde ve bütün Osmanlı literatüründe mevcuttur. Bunların sorgulanması ve anlaşılması aynı incelik ve insanîlikte yeni bir medeniyetin doğuşuna vesile olabilir.

- 1 Ahmedî, *Dâstân ve Tevârîh-i Âl-Osman*, in Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I*, Türkiye yayınevi, İstanbul, 1949, s. 10.
- 2 Bu çalışmalar elinizdeki makalenin bibliyografyasını oluşturmaktadır. Bu liste, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümü münasebetiyle Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde öğrenci ve öğretim üyeleriyle birlikte oluşturduğumuz Cumhuriyet Döneminde Osmanlı Araştırmaları Veri Bankası'ndaki verilerin taranması suretiyle elde edilmiştir. Burada söz konusu bankanın oluşturulmasında emeği geçenlere teşekkür etmek istiyorum. Ekte sunduğumuz bibliyografya kitaplar, makaleler ve tezlerden oluşmaktadır. Bunlardan herbiri vakıf, külliye, imaret ve hayrat başlıkları çerçevesinde bir tasnife tabi tutulmuştur. Vakıf başlığı altındakiler müessesenin çeşitli yönlerini değişik açılardan ele alan ve genel mahiyette olan çalışmalardır. Diğerleri ise daha spesifik tahlillerdir.
- 3 Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından on altı yıldan beri her yıl Vakıflar Haftası münasebetiyle düzenlenen seminer ve sempozyumlar da bilim adamlarının vakıf araştırmalarına yönelmeleri konusunda teşvik edici bir rol oynamıştır. Özellikle bu çerçevede dönemin Vakıflar Genel Müdürü Dr. Leyla Elbruz'un gayretleriyle gerçekleştirilen *I. Vakıf Şurası*, vakıf konusunun ciddi bir değerlendirmesinin yapılmasına ve yeni öneriler sunulmasına vesile olmuştur. Bkz.: *I. Vakıf Şurası (3-5 Aralık 1985) Tebliğler, Tartışmalar ve Komisyon Raporları*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara, 1986.
- 4 Yediylıdız (Bahaeddin), "Türk Vakıfları Araştırma Enstitüsü Kurulmalıdır", *I. Vakıf Şurası (3-5 Aralık 1985) Tebliğler, Tartışmalar ve Komisyon Raporları* (Ankara, 1986), 104-110.
- 5 Yediylıdız (Bahaeddin), "Vakıf İncelemelerinde Metod Araştırmaları", *II. Vakıf Haftası 3-9 Aralık 1984: Konuşmalar ve Tebliğler* (Ankara, Renk Ofset Matbaacılık, 1985), 16-18.
- 6 Acun (Ramazan), *Tarih Araştırmalarında Bilgisayar, Metod ve Bir Uygulama Denemesi: Vakıflar Veri Tabanı* (Ankara, 1988), Bilim Uzmanlığı Tezi, Hacettepe Üniversitesi.
- 7 Yediylıdız (Bahaeddin), Acun (Fatma), "İnternet'te Vakıflar", *Vakıflar Dergisi*, XXVI (1997), 5-24.
- 8 Köprülü (M. Fuat), "Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihi Ehemmiyeti", *Vakıflar Dergisi*, I, 1-2 (1938), 1-6; Köprülü (M. Fuat), "Vakıf Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekamülü", *Vakıflar*

Dergisi, II (1942), 1-36. Köprülü'nün vakıflarla ilgili makaleleri toplanarak kitap halinde tekrar yayınlanmıştır: Köprülü (M. Fuat), *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul, Ötügen Yayınları, 1983.

- 9 Barkan (Ömer Lütfi), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi*, 2 (1942), 297-386; Barkan (Ömer Lütfi), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak Vakıflarının İdari-Mali Muhtariyeti Meselesi", *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, 1 (1944), 11-25; Barkan (Ömer Lütfi), "Şer'i Miras Hukuku ve Evlatlık Vakıfları", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 6, 1 (1940), 165-181; Barkan (Ömer Lütfi), "Edirne ve Civarındaki Bazı İmarat Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilançoları", *Belgeler*, I, 2 (1964), 235-377; Barkan (Ömer Lütfi), "Fatih Camii ve İmarat Tesislerinin 1489-1490 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23, 1-2 (1962-1963), 297-341; Barkan (Ömer Lütfi), "Süleymaniye Camii ve İmarat Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993/994 (1585/1586)", *Vakıflar Dergisi*, 9 (1971), 109-161; Barkan (Ömer Lütfi), "Şehirlerin Teşekkül ve İnkişaf Tarihi Bakımından: Osmanlı İmparatorluğu'nda İmarat Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23, 1-2 (1962-1963), 239-296.
- 10 *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23, 1-2 (1962-1963), s. 239.
- 11 Anadolu eyaleti, Kastamonu, Alâiye, Teke, Hamid ve Karahisar-ı Şâhip livaları dâhil bütün Batı Anadolu sancaklarını ihtiva ediyordu.
- 12 Karaman eyaletinde vakıf yoluyla 3 imaret, 75 cami, 319 mescid, 45 medrese, 272 zâiye, 2 dâriülahad, 31 dâriühuffâz, 4 muallimhâne, 4 kalendarhâne, 2 dâriüşşifâve 14 kârbansaray işletiliyordu. Amasya, Çorum, Sivas, Trabzon ve Malatya taraflarını ihtiva eden Rum vilâyetinde de aynı tarihlerde, 10 imâret, 93 cami, 218 mescid, 35 medrese, 275 hânkâh ve zâviye, 13 muallimhâne ve 17 kârbansaray aynı şekilde vakıf gelirleriyle idare ediliyordu. Rumeli'nde vakıf kuruluşlarının yoğun bir biçimde bulunduğu Trakya ve Makedonya'ya âit bir takım kazalariyle Vize livasının İstanbul civarı bölgelerinde de 25 imâret, 400 mescid, 26 medrese, 43 kârbansaray ve muallimhâne vardı. Barkan (Ömer Lütfi), "Şehirlerin Teşekkül ve İnkişaf Tarihi Bakımından: Osmanlı İmparatorluğunda İmarat Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23, 1-2 (1962-1963), s. 242-243.



- 13 Vakıflarla ilgili kaynaklar arasında, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki binlerce vakfiye ve ilgili diğer vesikalar en önemli koleksiyonları oluşturmaktadır. Ayrıca, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi'nde, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde ve Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde yüzlerce vakfiye ve vakıf muhasebe kayıtları bulunmaktadır. Diğer taraftan, Türk sosyal ve ekonomik tarihinin en önemli kaynaklarını oluşturan Tapu Tahrir Defterleri ile muhtelif müzelerde muhafaza edilen Şer'îye Sicilleri, bize vakıfla ilgili çok zengin bilgiler sunmaktadır. Bu kaynaklara, kütüphanelerdeki vakıfla ilgili literatürü ve günümüze kadar ulaşabilen vakıf âbide ve eserlerin kendilerini de ilâve etmemiz icâp eder. Halkın elinde bulunan belgeler de bu saydıklarımızın dışındadır.
- 14 Bu görüşleri daha önce, 1984 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün Vakıflar Haftası münasebetiyle düzenlemiş olduğu bir sempozyuma sunmuş olduğum bir bildiriye açıklamıştım. Bkz.: Yedi yıldız (Bahaeddin), "Vakıf incelemelerinde Metod Araştırmaları", *II. Vakıf Haftası (3-9 Aralık 1984) Konuşmalar ve Tebliğler*, Ankara, 1985, s. 16-18.
- 15 Bu tarza göre, öncelikle Türkiye coğrafyası göz önünde bulundurularak, Türkiye tarihi Selçuklular'dan günümüze sekiz döneme ayrılacaktır. Bu dönemleri şu şekilde sıralamamız mümkündür: 1) Selçuklu dönemi; 2) Beylikler dönemi; 3) Osmanlı kuruluş dönemi (1299-1500); 4) Klâsik Osmanlı dönemi (1500-1585); 5) 17. asır (1595-1699); 6) 18. asır (1699-1839); 7) Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1920); 8) Cumhuriyet dönemi (1920-...). Bu dönemlerden her birine âit vakfiyelerden, dönemin tamamını ve bütün Türkiye coğrafyasını temsil edecek şekilde, belli bir sistem dâhilinde, 300-500 vakfiye seçilebilir. Bu vakfiyelerdeki veriler teker teker sayılarak, ve kemmi tahlillere tabi tutularak nisbetleri hesaplanabilir. Bu iş için şüphesiz veri tabanları kullanılması gerekir. Sonra bu veriler sorgulanarak ve toplumun ekonomik ve sosyal yapısı ve kültür sistemi bütünlüğü içinde değerlendirilerek yorumlar yapılabilir.
- 16 Bu yaklaşım tarzında sondajın coğrafyaya uygulanması düşünülmektedir. Öncelikle Türkiye'nin daha sonra bütün Osmanlı coğrafyasının her tarafını temsil kabiliyeti olan değişik hususiyetlere sâhip on veya daha fazla bölgesi seçilerek, bu bölgelerden her birinde, Türklerin bölgede kurmuş oldukları vakıflar ve bunlara âit vesikalar, arşiv, kütüphâne ve saha araştırmalarıyla tesbit edilerek, bunların tarihi süreç ve kültür bütünlüğü içinde tahlilleri denenebilir ve ilgi çekici sonuçlara ulaşılabilir. Bu şekilde sayılı bölgeler üzerinde yapılacak araştırmalar temsil edilen bölgelerin genelindeki vakıf uygulamaları hakkında da bir fikir verebilir, hattâ genel tabloyu çezecek imkânlar sağlayabilir.
- 17 Bu yaklaşım tarzına göre, vakıfla ilgili belli konular, meselâ daha önce Osmanlı kültürünün temel kaynaklarından biri olarak nitelediğimiz külliye-lerden tamamını temsil edebilecek saydakiler üzerinde derinliğine ve bütüncü tahliller yapılması düşünülmektedir. Çünkü bu külliyelerin hepsi de vakıf olarak kurulmuş ve vakıf gelirleriyle varlıklarını idame ettirmişlerdir. Bunlar üzerinde yapılacak araştırmalar, vakfın Türk kültür sistemi içindeki gerçek fonksiyonunun ortaya konulmasına yardımcı olabilir. Özellikle, aynı kişinin aşağı yukarı aynı dönemde değişik coğrafi bölgelerde kurmuş oldukları külliye-ler, meselâ, II. Bâyezid'in Amasya, Edirne ve İstanbul'daki; Kanûnî'nin Rodos, Şam ve İstanbul'daki külliye-leri hakkında, müessese-toplum etkileşimi perspektifi içinde yapılacak mukayeseli incelemeler, araştırmacıları ilgi çekici neticelere götürebilir.
- 18 Paris'te Prof. Dr. Jacques Berque'in yanında hazırlanmış bir doktora tezi- dir: Yedi yıldız (Bahaeddin), *Institution du waqf au XVIII^e siècle en Turquie- ènde socio- historique*, Ankara, 1985. 409 s. Centre National de la Recherche Scientifique'nin desteğiyle basılmıştır. Gözden geçirilmiş ve ilaveli ikinci baskısı Kültür Bakanlığı tarafından gerçekleştirilmiştir: Yedi yıldız (Bahaeddin), *Institution du waqf au XVIII^e siècle en Turquie- ènde socio- historique*, 2. Baskı, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1990, 382 s. Bu araştırmanın Türkçesi de bölümler hâlinde yayınlanmıştır. Bkz.: Bibliyografya. Yakında Türkçesi kitap olarak da neşredilecektir.
- 19 Öztürk (Nazif), *Türk Yenileme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, TDV Yayını, Ankara, 1995, XVII+666 s. Bu çalışma B. Yedi yıldız'ın danışmanlığında Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanan bir doktora tezidir.
- 20 Yüksel (Hasan), *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683)*, Sivas, 1998.
- 21 Balta (Evangelia), *Les vakıfs de Serrès et de sa région (XV^e et XV^e s.) -un premier inventaire-* (Traduit par Edith Karagiannis), Athènes 1995, 442 s.
- 22 Balta, *Aynı Eser*, s. 35-37.
- 23 Balta, *Aynı Eser*, s. 38.
- 24 Balta, *Aynı Eser*, s. 35.
- 25 Balta, *Aynı Eser*, s. 39.
- 26 Bu çalışma da B. Yedi yıldız'ın yanında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Türk Tarih Kurumu tarafından yayınlanmak üzeredir.
- 27 Müderrisoğlu (Mehmet Fatih), *Edirne II. Bayezid Külliyesi I-II* (Ankara, 1986), Bilim Uzmanlığı Tezi, Hacettepe Üniversitesi; Müderrisoğlu (Mehmet Fatih), *XVI. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İnşa Edilen Menzil Külliye-leri I-II* (Ankara, 1993), Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi; Özbayram (Gamze), *Nuruosmaniye Complex* (İstanbul, 1988), Bilim Uzmanlığı Tezi, Boğaziçi Üniversitesi; Özyurt (Şeniz), *Lüleburgaz Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi* (İstanbul, 1989), Bilim Uzmanlığı Tezi, Hacettepe Üniversitesi.
- 28 Yedi yıldız (M. Asım), *Başlangıcından Günümüze Yıldırım Külliyesi ve Ulu- cami* (Ankara, 1995), Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi.
- 29 Say (Yağmur), *Seyyid Battal Gazi Külliyesi*, Doktora Tezi (Ankara 1999), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Zülfikar (Cangüzel), *Aziz Mahmud Hüdayî Külliyesi* (Ankara 1999), Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- 30 Kırıp ilk defa F. Dieterici tarafından yayımlanmış olup (Leiden 1895) günümüze kadar on beşten fazla baskısı yapılmıştır. İlmî neşrini ise Albir Nasrî Nadir gerçekleştirmiştir (Beyrut 1968). Ayrıca Almanca, Fransızca, İspanyolca ve Türkçe tercüme-leri vardır.
- 31 Farabî, *El-Medinetü'l-Fadıla* (çev.: Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı, Bin Temel Eser, Ankara, 1990, s. 69-70. Vurgular tarafımızdan eklenmiştir. Farabî gibi mutlu bir site hayâl eden başka düşünürler de vardır: *Devlet (Politeia)*'inde Platon, *Taurî Sitesi (De Civitate Dei)*'nde Saint Augustin, Rönesans döneminin meşhur eseri *Utopia*'da T. Morus, nihâyet 17. yüzyıl- da *Güneş Ülkesi (Civitas Solis)*'nde İtalyalı keşiş Campanella da Farabî gi- bi insanların mutlu bir hayat sürdürebileceği ortamların hayâlini teren- nüm etmişlerdir. Bu düşünürleri sırf birer "utopiste" olarak değil, "sosyal adâletçiliğin gerçek öncülü", eserlerini ise "daha bu dünyada bir kardeş- lik toplumunun refahı için bir kâideler sistemi kurma denemesi" olarak değerlendirenler vardır. Bkz. M. A. Lahbabî, *Kapalıdan Açığa-Millî Küt- lü-ler ve İnsanî Medeniyet Üzerine 20 Deneme-* (çev.: B. Yedi yıldız), TDV Ya- yınları, Ankara, 1996, s. 25-28.
- 32 Farabî'nin adı geçen eserinin Türkçe tercümesine A. Arslan tarafından ya- zılan önsöze bakınız, s. XXIII.
- 33 *Kur'an*, II/148.
- 34 Yusuf Has Hacı, *Kutadgû Bilig*, 3. bs., Ankara, 1985, s. 28 (236).
- 35 *Kur'an*, LIII/39. Çalışma ve hayrât arasındaki ilişki için bkz.: B. Yedi yıl- dız, "Hacı Bayram Veli döneminden günümüze kadar gelen kültür eser- leri", *I. Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara Valiliği İl Kül- tür Müdürlüğü Yayını, Ankara 1990, s. 133-143.
- 36 "Gönül hoşluğu ile ödünç vermek" *Kur'an*, LVII/18; LXXIII/20; "Allah yolunda (fi sebîlillah) mal harcamak (infak)", *Kur'an*, II/195, 261; "malını akrabaya, yetimlere, yoksullara vermek (i'tâ)", *Kur'an*, II/177; "fakiri besle- mek (i'tâm)", *Kur'an*, LXXXIX/18; CVII/3; "sadaka vermek", *Kur'an*, IV/114 ve özellikle "hayrât yapmakta yarışmak", *Kur'an*, II/148; III/114.



- 37 B. Yediylıldız, "Hayrât kavramı üzerinde bazı düşünceler", *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi* (Prof. Dr. İsmail Ercüment Kuran'a Armağan, XXVII/1-2), Ankara, 1989, s. 277-284. Bu makale, 3. Sektör (TÜSEV Yayın Organı, Nisan 1996, s. 58-61)'de iktibas edilerek yeniden basılmıştır. "Türk Kültür Sisteminde Vakfın Yeri", *Türk Vakıfları* (Ed.: Z. Baloglu), Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı Yayını, İstanbul, 1996, s. 40-47.
- 38 Aksoy (Ö. Asım), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 4. bs., Ankara, 1984, c. II, s. 716-717.
- 39 Aksoy (Ömer Asım), *Aynı Eser*, c. I, s. 254.
- 40 *Kur'an*, III/113-114.
- 41 *Kur'an*, II/148. Bu tür âyetlerin vakfiyelerde geçen yerleri için bkz.: B. Yediylıldız, *Institution du waqf au XVIII^e siècle en Turquie -étude socio-historique-*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara, 1990.
- 42 *Hayrât* kavramı, biçimi itibarıyla olmasa da anlamı itibarıyla Türklerin *islâmiyet öncesi kültürlerine de yabancı değildir*. Bkz.: Yediylıldız (Bahaeddin), "Türk Dünyasının Sosyo-Kültürel Entegrasyonunda Vakıfların Rolü", *Yeni Türkiye*, 15 (1997), 327-337.
- 43 Y. Yavuz, "Semerkand-Registan Külliyesi ve Onarımı", *X. Vakıf Haftası Kitabı*, VGM Yayını, Ankara 1993, s. 85-100.
- 44 M. İbrahim, "Gazi Hüsrev Bey Külliyesi ve Bosna Hersek'teki Son Durum", *X. Vakıf Haftası Kitabı*, VGM Yayını, Ankara 1993, s. 181-206.
- 45 Aşıkpaşazâde, *Aşıkpaşazâde Tarihi*, Yayına haz.: Nihal Atsız, İstanbul 1992, b8.
- 46 Aşıkpaşazâde, *Aynı Eser*, b157.
- 47 *Kur'an*, XVII/70.
- 48 Tursun Bey, *Tarih-i Ebû'l-Feth*, haz.: Mertol Tulum, Fetih Cemiyeti Yayını, İstanbul, 1977, s. 12. Vurgular tarafımızdan yapılmıştır.
- 49 Tursun Bey, *Aynı Eser*, s. 12.
- 50 Tursun Bey, *Aynı Eser*, s. 12.
- 51 Ahmedî, *Dâstân ve Tevârîh-i Âl-Osman*, in Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I*, Türkiye yayınevi, İstanbul, 1949, s. 10.
- 52 *Yapı dâriülmâyî ü câmi'*, türbe hem;/ Bâri ölmekden ana dahı ne gam?/ 'Ükbayıçün dünyede yapıdı makam./ Ki -anda âsûde olurlar hâs ü 'âm./Diriyken halka erdi râhatı./ Öldi hem gerü erişür ni'meti. Bkz.: Ahmedî, *Aynı eser*, s. 19-20.
- 53 Şükrullah, *Behcetü'ttevârîh*, in Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I*, Türkiye yayınevi, İstanbul, 1949, s. 60-61.
- 54 Şükrullah, *Behcetü'ttevârîh*, in Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I*, Türkiye yayınevi, İstanbul, 1949, s. 63.
- 55 "Bu Osman Gazinin âdeti buyidi: Her üç günde bir ta'am bişürür, fakirleri cem' edüb yedürür idi. Ve yalıncakları getürüb egnine libas geydirmek idi. Ve dul hatunlara dahı dâyim işi, güci sadaka etmek idi. Haslet-i Osman Gazi: Bu dahı imaret yapdurdı kim dâyim fakirler gelüb her gün imâretde ta'am yeyeler. Ve padişaha du'â edeler. Ve dahı medrese de yapdurdı ülemâ cem' etmek için. Ve dahı ziyade mahabbet eddiği dervişlere zâviye yapı verdi...", *Aşıkpaşazâde Ahmed Âşıkî, Tevârîh-i Âl-i Osman*, in Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I*, Türkiye yayınevi, İstanbul, 1949, s. 230-231. "Ve oğlu Gazi Hünkâr hasleti: Atası gibi ol dahi imaretler ve medreseler ve camiler yapdurdı. Ve ziyade mahabbet eddiği dervişlere ol dahı imaret yapdurdı...", *Aşıkpaşazâde Ahmed Âşıkî, aynı eser*, s. 231. Fa-
- tihi Sultan Mehmed için de şu tasvir yapıyor Aşıkpaşazâde'de: "Her vilâyetler kim kâfir padişahlarından aldı, câmiler etti ve medreseler yapıdı ve imâretler yapıdı. Husûsâ kim, İstanbul kim feth etti, sekiz âlî medrese yapıdı. Ve ortasında bir ulu câmi' ve mukabelesinin bir tarafına bir âlî imâret yapıdı. Ve bir tarafına bir âlî dârü's-şifâ yapıdı. Cemi' hayrât ez'af-ı muzâ'afiyilen (kat kat) oldu. Ve her yıl her şehirün fukarâsına mubalağa akçalar sadaka göndürür idi. Ülemâyâ ve fukarâyâ ve eytâma ve dul avratlara sadaka verür idi. Üleşdürürler idi. Ve onların için her ay vakf etmiş idi. Sadakayı verürler idi. Ve her gün kendi mübârek eliyilen hod mübalağa akcalar üleşdürür idi fakirlerle...", *Aşıkpaşazâde Ahmed Âşıkî, aynı eser*, s. 233.
- 56 Halil İnalıcık, "Bursa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, s. 446-447.
- 57 Semavi Eyice, "Edirne. Mimari", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10, s. 431.
- 58 Semavi Eyice, "Edirne. Mimari", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10, s. 431.
- 59 Krş.: Yediylıldız (Bahaeddin), "Türk Dünyasının Sosyo-Kültürel Entegrasyonunda Vakıfların Rolü", *Yeni Türkiye*, 15 (1997), 327-337; Yediylıldız (Bahaeddin), "Türk Kültür Sisteminde Vakfın Yeri", *Türk Vakıfları*, Editör: Zekai Baloglu (İstanbul, Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı, 1996), 40-47.
- 60 Fatih külliyesi hakkında yapılan bir araştırma için bkz.: F. Unan, *Fatih Külliyesi*, TTK Yayınları arasında neşredilmek üzere baskıda bulunmaktadır.
- 61 A. Toynbee, *Les villes dans l'histoire*, Payot, Paris, 1972, s. 173.
- 62 Bu zaviyelerdeki hayat için bkz.: B. Yediylıldız, "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Darü's-sulehâ'sı", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat*, Ankara 1988, s. 281-290; B. Yediylıldız, "Sinan'ın yaptığı eserlerin sosyal ve kültürel açıdan tahlili", *VI. Vakıf Haftası Kitabı*, İstanbul 1989, s. 109-110.
- 63 *Tableau général de l'Empire Ottoman*, Paris, 1787-1828, c. II, s. 461.
- 64 B. Yediylıldız, "Sinan'ın yaptığı...", s. 104-105.
- 65 Ö. L. Barkan, "Fatih imareti 1489-90 yılları muhasebe bilançoları", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XXIII/1-2, İstanbul 1963, s. 290-300.
- 66 U. Erkan, "Sinan Yapılarında Yakın ve Uzak Çevre İlişkileri Üzerine Düşünceler", *Mimarbaş Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, VGM Yayını, İstanbul 1988, c. I, s. 625-630.
- 67 S. Eyice, "XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ve İstanbul'un görünümü", *Mimarbaş Koca Sinan...*, s. 99-107.
- 68 Bu konuda daha geniş bir tahlil için bkz.: B. Yediylıldız, "Sosyal Teşkilatlar Bütünlüğü Olarak Osmanlı Vakıf Külliyesi", *Türk Kültürü*, (Mart-Nisan, 1981, S. 219), s. 262-271.
- 69 Osman Turan, "Selçuklu devri vakfiyeleri III. Celâleddin Karatay Vakfiyesi ve Vakıfları", *Belleten*, c. XIII/45, Ankara, 1948, s. 53-59.
- 70 B. Lewis, "1641-1642'de bir Karayit'in Türkiye seyahatnamesi", *Vakıflar Dergisi*, c. III, s. 97-106.
- 71 B. Yediylıldız, "Vakıf", *Yeni Türk Ansiklopedisi*, c. XI, İstanbul, 1985, s. 4573.
- 72 B. Yediylıldız, "Yunus Emre Dönemi Türk Vakıfları", *VIII. Vakıf Haftası Kitabı*, VGM Yayını, Ankara 1991, s. 23-28.



SOSYAL SİYASET AÇISINDAN OSMANLI DÖNEMİ VAKIFLARI

DOÇ. DR. NAZİF ÖZTÜRK
KÜLTÜR BAKANLIĞI BAKANLIK MÜŞAVİRİ

“Ey oğul, şunu unutma! İnsanı yaşat ki, devlet yaşasın”

Şeyh Edebalı

GİRİŞ

Tarihî derinliği ve amaçlarındaki çeşitliliği sebebiyle vakıfları, çok çeşitli açılardan ele almak ve değerlendirmek mümkündür. Nitekim bugüne kadar vakıflar, genel olarak hukuk tarihi, kültür ve sosyal tarih, hukukî statü ve teşkilât yapısı açısından; amaçları itibarıyla da eğitim, kültür, din ve sosyal hizmetler ile ülke ekonomisine yaptığı katkılar bakımından birçok defa araştırma konusu yapılmıştır.

Ayrıca, iskân, istikrar, şehircilik, ulaşım, bayındırlık, güzel sanatlar, bedîî zevkler ve beşerî münasebetler açısından da vakıflar; birçok bilim adamı, düşünür ve siyasetçi tarafından tenkit, tespit ve tahlile tâbi tutulmuştur.

Fakat biz bu çalışmamızda, bunlardan hiçbirini yapmayacağız. Bilindiği halde çeşitli mülâhazalarla bugüne kadar üzerinde çok fazla durulmayan ve 1985 sonrasında yapılan kimi çalışmalarda genel manada işaret edilen¹ vakıfların yeni bir boyutu üzerine dikkatleri çekmek istiyoruz. Yapmak istediğimiz bu yeni yaklaşım, Osmanlı dönemi vakıfları ekseninde, “*vakıfların sosyal siyaset açısından bir değerlendirilmesi*” olacaktır.

Ancak bu değerlendirmeye geçmeden önce, yapılacak tespit, tahlil ve sentezin sağlam zeminlere oturtulması için; ana hatlarıyla önce Osmanlı devlet teşkilâtının temel yapısı, insanları vakıf kurmaya sevk eden sebep ve saikler, vakıfların Osmanlı toplum ve devlet hayatındaki ağırlığı, bu dönemde kurulan vakıfların asırlar itibarıyla

dağılımı, istihdam ve ekonomideki payı üzerinde durulacaktır.

I- KLÂSİK DÖNEM OSMANLI DEVLET YAPISI

İslâm hukuku çerçevesinde uygulama alanı bulan vakıfların anlaşılması, Osmanlı devlet ve toplum yapısının ve bu yapı içerisinde yer alan toplum mozaiğinin sahip olduğu özelliklerin bilinmesine bağlıdır.

Osmanlı yönetim anlayışına göre, hakkâniyet çemberinin halkalarını oluşturan *adâlet*, *şeriat*, *hükûmranlık*, *servet*, *halk*; devlet ve toplum yapısının temel dayanaklarını teşkil eder. Bu halkalardan biri yok olursa, devlet ve toplum çökmeye mahkumdur.² Adâletle yönetilen bir ülkede huzur ve güvenin sağlanacağı, huzur ve güven içinde yaşayan reâyânın çalışıp bol kazanç ve ürün elde edeceği, böylece refahın artacağı ve neticede halkı zengin olan bir ülkede devletin alacağı vergilerle hazinenin dolurulacağı, bunun sonucu olarak da padişahın çok asker besleyeceği ve güçlü devlete sahip olunacağı düşüncesi egemendi.³

Osmanlı Devleti'nde toplum, barışın ve düzenin temeli olarak görülen ve sosyal hayatın sağlıklı işlemesi için gerekli olduğuna inanılan iki büyük sınıfa ayrılmıştı. Bunlardan biri, saltanat beratı ile padişahın kendilerine dinî ya da idarî yetki tanıdığı kimselerden oluşan *yönerenler (askerî) sınıfı*; diğeri ise, idareye hiçbir şekilde katılmayan muhtelif din ve soylara mensup zümrelerden oluşan *yönetilenler (reâyâ) sınıfı* idi. Reâyânın görevi, hangi din veya soya mensup olurlarsa olsunlar, üretim yapmak ve vergi vermek suretiyle *askerî sınıfı* desteklemek-



ti. Padişah başta olmak üzere *askerî sınıfın* görevi ise, İslâm şeriatı ve örften oluşan Osmanlı hukukunu uygulayarak ülkede adâletin hüküm sürmesini ve halkın refahını sağlamaktı.⁴

1- Yönetenler (Askerî Sınıf)

Osmanlı yönetici sınıfı (*askerî*), dört alt gruptan oluşuyordu. Bunlar, saray halkı, seyfiye, ilmiye ve kalemiye sınıflarıdır. Askerî sınıf vergiden muafı. Yaptığı hizmet karşılığında devletten maaş alıyor veya herhangi bir aynî geliri tasarruf ediyordu. Ehl-i örf (seyfiye), padişah buyruklarının uygulayıcıları; ehl-i ilm, dinî, adlî ve eğitim hizmetlerini gerçekleştiren görevlilerdi. Ehl-i kalem ise, Osmanlı bürokrasisini oluşturunuyordu.

Osmanlı merkez yönetiminin en üst kurumu olan ve padişahın yasama, yürütme ve yargı gücünü temsil eden Dîvân-ı Hümâyûnda; seyfiyeyi, kubbealtı vezirleri ile yeniçeri ağası ve kaptan paşa; ilmiyeyi, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, kalemiyeyi ise, defterdar ve nişancı temsil ediyordu. İlk zamanlar padişahın başkanlık ettiği bu kurul, XV. yüzyıldan sonra vezîriâzâmın başkanlığında toplanmaya başlamıştır.

2- Yönetilenler (Reâyâ)

Osmanlı Devleti'nde, *askerî sınıf* dışında kalan, yönetime katılmayan, geçimini tarım veya sanayi alanında üretim yaparak temin eden ve devlete vergi vermekle yükümlü olan kesim reâyâyı meydana getirmektedir. Reâyâ, bir hükümdarın gözetimi ve sorumluluğu altında bulunan halk manasına gelen "raîyyet" kelimesinin çoğuludur. Yönetilenler anlamında kullanılmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin taşra teşkilatı eyaletlere ayrılmıştı. Beylerbeylerinin oturduğu eyalet merkezlerine, aynı zamanda "paşa sancağı" da denirdi. Her eyalet kendi içinde sancaklara bölünür ve buralarda sancak beyleri ikâmet ederdi. Sancaklar ise, subaşılıklara ayrılır ve her subaşılığa bağlı küçük yerleşim birimlerinde sipahiler bulunurdu ve bu yerleşim yerine "tîmar nahiyesi" adı verilir.

Eyalet, sancak ve kaza sayısında zaman içinde artış ve eksilmeler olmuştur. XVI. yüzyıl sonlarında 30'un üzerinde eyalet ve 300'ün üzerinde sancak vardı.⁵ XVII. yüzyılda eyalet sayısı 32'ye yükselmiştir. D'Ohsson,

XVIII. yüzyıl için eyalet sayısını 26, sancak sayısını 163 ve kaza sayısını da 1800 olarak vermektedir.⁶

XVII. yüzyıl ortalarında mevcut 32 eyaletin 25'nin toprakları "tîmar sistemi"ne, 9'u da "salyane"li olarak ayrılmıştı. Doğu Anadolu'da bazı yerler, Palu gibi, "ocaklık-yurtluk" olarak mahallî beylerin tasarrufuna bırakılmıştı.⁷

Osmanlı hukuku, her türlü taşınır ve bazı şartlarla taşınmaz mallar üzerinde şahısların özel mülk sahibi olmasını kabul ediyordu. Bununla birlikte yerleşim merkezleri ve çevresinde bulunan ev, dükkân, bağ ve bahçeler ile eski müslüman devletlerden devralınmış mülk topraklar dışındaki tarım arazileri "mîrî" addedilerek, çıplak mülkiyetleri devlete ait sayılmıştı. Gelir dilimlerine göre "has", "zeamet" ve "tîmar" statüsünde, yönetici sınıfın tasarrufuna ve reâyânın ekip biçmesine bırakılmıştır.

II- DÖNEM İÇERİSİNDE VAKFI DOĞURAN AMİLLER

Osmanlı yönetim anlayışına göre,devletin görevi, adâleti sağlamak, tebaanın can ve mal emniyetini temin etmek ve insanlara dilediği gibi inanma ve kendini geliştirme fırsatı vermektir. Bunların dışında kalan ve bir toplumun gelişmişlik ve refah düzeyini gösteren eğitim, kültür, sağlık ve sosyal hizmet faaliyetlerini gerçekleştirmek görevi, sivil toplum kuruluşlarına bırakılmıştı. Sivil inisiyatifler tarafından gerçekleştirilen ve Osmanlı döneminden günümüze intikal eden veya etmeyen imaretleri, hastahaneleri, köprüleri, çeşmeleri, medreseleri, camileri kim veya kimler yaptıırıyordu? Bu eserleri yaptııranlar gelir kaynaklarını nereden ve nasıl temin ediyorlardı? Bunların görevleri, sınıfları, meslekleri, unvanları ve gayeleri neydi? Onları bu sosyal hizmet müesseselerini yaptıırmaya iten sebep ve saikler nelerdi?

Toplum ve devlet hayatımızın her alanında kendini bu kadar ağırlıklı olarak hissettiren vakıf müessesesini bu derece geniş hizmet ve faaliyet alanlarında başarıyla ulaştıran ve insanları birbirleriyle yarış edercesine vakıf kurmaya sevk eden itici güç nedir?

Hangi dinî, siyasî, sosyal ve kültürel sebep ve saikler, hangi felsefî düşünce, hangi hayat telakkisi, hangi dünya görüşü, kendinden önce hiçbir devlete nasip olma-



yacak şekilde Osmanlı Devleti'nde bir vakıf medeniyetinin doğmasını sağlamıştır?

Ülkeler ve milletlerarası münasebetlerde, siyasî ve sosyal sürüşmelerin, hatta sıcak çatışmaların sebebi olan; fert bazında “canın yongası” olarak nitelendirilen taşınır ve taşınmaz mallar, ekonomik değer ve haklar, nasıl oluyor da gönül rızası ile şahsî servet olmaktan çıkarılabilir ve kamunun hizmetine sunulabilir? Bu yolla mektep, medrese, tekke ve kütüphane gibi eğitim ve ilim müesseseleri; cami, mescid, ve namazgâh gibi dinî müesseseler; hastahane, eramilhane, imaret ve kabristan gibi sosyal ve beledî müesseseler; yol, su, köprü, çeşme ve sebil gibi bayındırlık ve kültürel müesseseler; hangi evrensel ve insanî gayretlerin sonucunda meydana getirilmiştir?

Şüphesiz bu soruları daha da çoğaltmak mümkündür. Ancak biz bunlardan sarf-ı nazarla Osmanlı toplum yapısı ve kültür hayatı çerçevesinde, bu konunun dinamiklerini yakalamaya çalışacağız.

Vakıf kelimesinin Kur'an'da terim olarak geçmesine ve hadiste de “sadaka-i cariye” olarak vasıflandırılmasına karşılık; vakıfların amacını teşkil eden her türlü “birr u hayr”⁸ ve “birr u takva”⁹ nasta geniş çapta anlatılmış ve insanlar bu iyilik ve güzellikleri işlemeye teşvik edilmiştir. Kur'an'ın bu hükmü, “birr u takva” yönünde bir araya gelin yardımlaşın, dayanışma gösterin; yoksa “ism ve udvân” yönünde değil tarzında özetlenmiştir.

“Birr” nefsin bencilliğinden kurtulmak, kendi ihtiyacı olan nesneleri bile daha fazla ihtiyacı olana “infak” edebilmektir. “Takva” ise Allah'tan alınan güçle hukuka ve ahlâka aykırı yönlerle sevk eden “iğva”ya karşı koymaktır. “İsm” ve “udvân” ise, meşru ve iyi harcama biçimlerinin tam karşısı bir davranıştır.¹⁰ Cenâb-ı Hakk bu hükümlerle de yetinmez. Âdeta “canın yongası” olan dünya malı ile kulunu sınar. Kavramları yerli yerine oturtması ve olgunlaşması için onu eğitir. “Siz sevdiğiniz şeylerden harcıncaya kadar aslâ iyilik ve güzelliğe ulaşmış olamazsınız”¹¹ fermanını kullarına vazeder.

İnsanları vakıf kurmaya sevk eden sebep ve saiklerden bir çoğunu, vakfiyelerin başlangıç kısımlarında yer alan ifadelerde bulmak mümkündür. Bu hususa vakfiyelerden birkaç örnek vermek gerekirse, şu ifadelerle karşılaşılmaktadır.

Edirne Selimiye Külliyesi'ne ait Padişah II. Selim (1566-1574)'in vakfiyesi şöyle başlamaktadır:

“Hamd Allah'a ki, O'nun güç ve kudreti karşısında akıllar ve anlayışlar durup kalır. O'nun melekûtunu müşahadede büyük sultanların idrakleri hayrete düşer. Ebedilik ancak O'nun izzet ve şanına mahsustur... Ölüm herkesi yakalar. Servet kimseyi toprağa girmekten kurtarmaz... Ölümden ne peygamber (sa.), ne sultan, ne vezir, ne emir, ne hakim, ne de Süleyman (Kanuni) ve oğlu Selim kurtulur.”

“Hikmet ancak Hakk'ı bilmek ve O'na lâyık ibadet yapmaktır... Osmanlı hanedanı büyük ve ilâhî bir nimete mazhar olmuştur. Onlardan birinin parlak saadet yıldızı doğunca ilk işi, ahiret gününe faydalı olacak bir hayır yapmak olmuştur. Bu onların nesilden nesile gelen âdetleridir... Böylece nice büyük hayırlar, nice devamlı eserler meydana getirmişlerdir.”¹²

“Baki ve sabit olmayan bu dünya evinin nimetleri geçici bir gölge, onda oturmakta olan kimse ise, gitmek üzere olan misafir gibidir. Akıllı olan her insan gaflette olmaz. Geleceğini göz önünde bulundurarak ahirette vadedilen iyi mertebelere ulaşabilmek için, hayır ve iyilik tohumunu dünya tarlasına eker... Böylece vâkıf, iyilik ve hayırla uzun süre anılmak suretiyle ölümsüzleşmeyi düşünür.”¹³

“Bu aldatıcı dünyanın mal, mülk ve itibarı kararsız, taht ve tacı emanettir. Allah'tan başka her şey yok olacaktır... Dünya bir kimse için devam edip kalacak olsaydı, Allah'ın Resulü onda ebedî kalırdı... Her olgun olan kimsenin yaşlanmadan önce, gücünün yettiği vakitte hayır ve iyilik yaparak ahiret hayatını düşünmesi gerekir. Vakıf, hayır ve sadaka türlerinin en mükemmeli ve baki kalacak iyiliklerin en güzelidir.”¹⁴

İnsan bu dünyada ne kadar çok servet ve imkânlarla sahip olursa olsun, ömür denen olay, bir gün gelecek bitecektir. Oysa insan daha uzun süre yaşamak,¹⁵ bu dünyada çevresine karşı saygı ile anılacak bir mevkiye ulaşmak,¹⁶ ölümünden sonra da Allah'ın rızasını kazanmış bir kul olarak anılmak istemektedir.¹⁷

İnsanları vakıf yapmaya yönelten bu sebep ve saiklerin yanında; İslâm toplumlarında meydana gelen siyasî ve sosyal değişimleri, servetin teşhiri ve transferine yöne-



lik psikolojik arzuları, sosyo-ekonomik ihtiyaçları, toplumun ahlâkî, zihnî ve kültürel yapısını, elde edilen servetin müsadere¹⁸ veya miras yoluyla bölünüp parçalanmadan, emin bir şekilde gelecek kuşaklara intikâl ettirme düşüncesi,¹⁹ devletin güç ve kudretinin sergilenmesi ve tebaanın nabzının tutulması...ve daha bunlara benzer pek çok faktörleri saymak mümkündür.

Medeniyetler ve topluluklar açısından vakfı doğuran sebep ve saikler bu ve benzeri âmillerdir. Ancak her zaman insanların dinî gayelerle vakıf tesis ettiğini söylemek, tarihî gerçeklerle örtüşmemektedir. Yine kimi çevrelerin söylediği gibi,²⁰ bazı kimselerin mallarını müsadere etmekten korumak gayesi ile vakıf kurdukları iddiaları da tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır.²¹ Fakat bütün bunlara rağmen vakfı doğuran âmiller arasında bir sıralamaya gittiğimizde; şahsiyet ve kültürümüzün şekillenmesinde derin izleri bulunan inanç sistemimizin; dünyayı, devleti, makam ve ikbâli değerlendirme biçimimizin ve atomize olmuş zayıf bireyleri, güçlü çevrelere ve mütegalibeye karşı koruma esasına dayanan, “halkı yaşat ki devlet yaşasın” felsefesine dayanan yönetim anlayışımızın başta geldiğini görmekteyiz.

III- OSMANLI TOPLUM VE DEVLET HAYATINDA VAKIFLARIN YERİ

Osmanlı vakıfları; Selçuklular, Beylikler ve Osmanlı dönemlerinde kurulan vakıfların toplamından meydana gelmektedir. Bu vakıfların bugüne kadar tescil edilmiş olan vakfiyeleri, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde muhafaza edilmektedir. Türk Medeni Kanunu'nun kabul tarihi olan 1926'dan önce eski hukukumuzla göre kurulmuş bulunan mazbut ve mülhak vakıflara ait bu arşivdeki vakfiyelerin toplam sayısı 29.000 civarındadır. Ancak bu sayı, o dönemlerde kurulmuş olan vakıfların tamamını göstermekten uzaktır. Bilindiği gibi, 995/1586 tarihinde Harameyn Evkâf Nezâreti²²'nin; 1188/1774 tarihinde Hamidiye, arkasından Laleli ve Mahmudiye²³ vakıf idarelerinin; daha sonra da merkeziyetçi bir anlayışla devletin yeniden yapılandırılması sırasında mazbut vakıfları doğrudan idare etmek, mülhak vakıfları denetlemek ve bütün vakıfları tek çatı altında toplamak üzere 1242/1826 tarihinde Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin²⁴ kurulmasına kadar, vakıflar için merkezî

bir tescil sistemi yoktu. Nitekim XVII. yüzyılda kurulan ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan 1663 vakıf arasından seçilen 313 vakfiyenin merkez kütüklerine en eski tescil edilmiş olanı, 1115/1703 tescil tarihini taşımaktadır.²⁵ Bu vakfın kuruluş tarihi ise 1074/1663'dür.²⁶

Bizim tahminlerimize göre, Osmanlı döneminde kurulan vakıfların sayısı 35.000'in üzerindedir.²⁷ Osmanlı döneminde bir vakıf, üç aşamadan geçtikten sonra kuruluyordu. Önce kurulacak vakfın fikrî tasarımı yapılıyor, sonra seçilen amaçlar doğrultusunda “müessesât-ı hayriye” dediğimiz hizmet binaları inşa ettiriliyor ve hizmetin sürekliliğini sağlamak için gerekli olan gelir kaynakları belirleniyordu. Üçüncü aşamada hazırlanan vakfiye, murafaâli bir duruşma ile mahkemenin onayına sunuluyordu. Mahkemelerde kurulması uygun bulunan vakıfların vakfiyeleri, mahkemede tutulan şer'îye kütük defterine istinsah ettiriliyor ve orijinal nüsha vakfı kuran kişiye iade ediliyordu. Bu bakımdan o döneme ait bütün şer'îye sicilleri, tahrir defterleri ve maliyeden müdevver hazine evrâkı eksiksiz olarak tetkik edilmeden, Osmanlı dönemi vakıflarının gerçek sayısını vermek mümkün değildir.²⁸ Ülkemizde bu şekilde bir tespit çalışması henüz yapılmış değildir. Ancak yöresel ve asırlar itibarıyla yapılan bazı araştırmalara bakarak, belli bölgelerde ve belli zamanlarda kurulan vakıfların sayıları hakkında bilgi edinebiliyoruz. Bu araştırmalara göre, 1519-1596 yılları arasında İstanbul'da 2860,²⁹ 1718-1800 yılları arasında Halep'te de 485³⁰ vakıf kurulmuştur.

Diğer taraftan vakıf kayıtları üzerinde yapılan fihrist çalışmaları ve yayımlanan üç ayrı doktora tezine göre, asırlar itibarıyla kurulan vakıflara ait, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde; XVI. yüzyılda 776;³¹ XVII. yüzyılda 1663;³² XVIII. yüzyılda 6000;³³ XIX. yüzyılda 9000³⁴ vakfiye bulunmaktadır. Ayrıca bu arşivde, Anadolu Selçukluları döneminde kurulmuş olan vakıflara ait 50 küsur vakfiye mevcuttur.³⁵ Görüldüğü gibi, merkezî tescil sistemine geçildiği tarihten uzaklaşıldıkça, günümüze ulaşan vakfiye sayısı gittikçe azalmaktadır.

Değişik dönemlerde vakıflar üzerinde yapılan araştırmalar, Türk iktisadî hayatının ortalama %16'sına vakıfların hakim olduğunu göstermektedir. Ö. Lütfi Barkan'ın Anadolu Eyaleti'nin 1530-1540 tarihleri arasın-



daki tahrirler üzerinde yaptığı araştırmalar, bu eyaletten sağlanan yıllık gelirin %17'sinin vakıfların elinde olduğunu göstermiştir.³⁶ Aynı dönemde, genel bütçenin Rum Vilayeti'nde %15,7'si, Halep ve Şam Eyaleti'nde %14'ü, Zülkadiriye'de %5'i, Rumeli'nde %5,4'nün vakıflara ayrıldığı bilinmektedir.³⁷

Bir asırlık zaman dilimi içerisinde ihtimalî sondaj metoduyla seçilen belli sayıdaki vakıflar üzerinde yapılan çalışmalar ve bu çalışmalar sonunda elde edilen bulguların genele teşmil edilmesi suretiyle ulaşılan donelere göre; Osmanlı ekonomisinin XVII. yüzyılda %15,97'si,³⁸ XVIII. yüzyılda %26,80'i,³⁹ XIX. yüzyılda ise %15,77'si⁴⁰ vakıfların elinde bulunuyordu.

Bu konuda elde edilen rakamlar dönemler itibariyle değişik olsa da; vakıfların ziraî işletmecilikten, imalat sanayi, ticaret merkezleri, konut sektörü, istihdam ve para konularında ülke ekonomisinde belirli bir paya sahip olduğu açıktır.

Vakıflar iktisadî hayatın canlı tutulması için, ulaşım sisteminin emniyet altına alınmasında aktif rol almışlardır.⁴¹ Bu amaçla nehirler üzerine köprüler kurdurmuşlar, her 30-40 km. mesafede hanlar ve kervansaraylar yaptırmışlardır.⁴² Buralarda hizmetin sürekliliğini sağlamak üzere gerekli tedbirleri almışlar, kervansaraylarda konaklayan misafir ve hayvanların iase ve ibatesini vakıf gelirlerinden üç gün süre ile karşılıksız sağlamışlar, yolcuları hastalananları tedavi ettirmişlerdir.⁴³ Yol güzergâhlarında inşa edilen bu kervansarayların yanında, şehir merkezlerinde bulunan ve bir bakıma borsa gibi faaliyet gösteren,⁴⁴ diğer ülke ve şehirlerden gelen malların pazarlandığı hanlar da vakıflara bağlı olarak çalışıyordu.⁴⁵ Ayrıca şehre inen malların tüketiciye ulaştırılmasını sağlayan büyüklü küçüklü iş yerleri, çarşılar, lokantalar... vs. çoğu zaman bir vakıf eliyle inşa edilen ticarî yapılarıdır.

953/1546 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defterleri'nden edindiğimiz bilgilere göre, büyük sultan vakıfları hariç, İstanbul'daki "amme" vakıflarının elinde gelir kaynağı olarak 4000'in üzerinde ev, 5717 dükkân, 28 kervansaray, 19 han, 38 bezhane, 18 mahzen, 14 bodrum, 68 fırın, 199 köy, 40 mezraa ve 228 değirmen vardı.⁴⁶ Yine 1456-1546 tarihleri arasında İstanbul'da kurulan 1150 nukud vakfının ana parası 21.385.786 akçe-yi buluyordu.⁴⁷ 1258/1842-1260/1844 yılları arasına ait

sadece 3 yıllık selâtin vakıflarının toplam gelirleri ise 11.929.914 kuruştı. Vakfiyelerde öngörülen bütün harcamalar yapıldıktan sonra, bu vakıfların 2.794.086 kuruş gelir fazlası bulunuyordu.⁴⁸ Sadece Sultan Abdülmecid (1839-1861) vakıflarının Mart 1267/1850-Şubat 1269/1852 tarihleri arasında geçen 2 yıllık süredeki gelirleri 4.177.315,5 kuruş, gelir fazlası ise 2.065.102 kuruştı.⁴⁹

968/1561 tarihli Hüdavendigâr Livası Tahrir defterinde verilen bilgilere göre, Bursa'da kurulan nukud vakıflarının para hacmi 3.349.046 akçeyi, yıllık geliri ise 333.119 akçeyi buluyordu. Aynı yıllarda, vakıfların gayrimenkul işletmelerinden sadece bu ilde, 547.734 akçe gelir sağlanıyordu.⁵⁰

Osmanlı Devleti'nin son döneminde, ülke hizmetlerinde istihdam edilen personelin %8, 23'ü,⁵¹ Cumhuriyetin ilk yıllarında %12, 68'i,⁵² 1990'larda ise %0,76'sı vakıf sektöründe çalışmaktadır. Hesaplanan bu oranlara, kiracı sıfatıyla mazbut veya mülhak akar vakıf gayrimenkuller üzerinde kendi hesaplarına bir iş kuran 30.000 ticaret erbabı ile Osmanlı döneminde sayıları 10.000'leri aşan mülhak,⁵³ müstesna, azınlık ve Cumhuriyet döneminde kurulan yeni vakıflar ile bu vakıfların hizmet alanları, işletmeleri ve iştiraklerinde çalışan onbinlerce vatandaş dahil değildir.⁵⁴

Vakıf sektörünün ülke istihdamına katkısı bu çerçevede değerlendirildiğinde; diğer iktisadî dallarda olduğu gibi, Osmanlı döneminin sonlarında kamuda çalışan personelin %12'sinin, Cumhuriyetin ilk yıllarında ise %15'nin vakıflardan aylık aldığı; 1990'lara gelindiğinde ise, vakıfların istihdamdaki payının büyük bir azalma ile %1'ler seviyesine düştüğü görülmektedir.

Verilen bu istatistikî rakamlar açıkça göstermektedir ki, vakıflar Osmanlı döneminde, serbest ekonomi kurallarına ve yerinden yönetim esaslarına göre faaliyet gösteren, her biri ayrı hükûmî şahsiyeti hâiz; devletin yükselme ve duraklama hareketlerine paralel olarak hizmet alanları genişleyip daralan, toplum ve devlet hayatımızda sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî yönlerden belirgin bir potansiyele sahip bir sektör haline gelmiştir. Bu sayede eğitim, sağlık, sosyal güvenlik, bayındırlık, ulaşım ve güzel sanatlar gibi, bir toplumun insanî hasletlerini geliştirerek; onu başarıya ulaştıracak birçok müesse-



senin kurucusu ve işleticisi olmuş; âdeta o dönemde hem ferdi hem de devleti ilgilendiren bir yaşam biçimi haline gelmiştir.

IV- SOSYAL SİYASET AÇISINDAN OSMANLI VAKIFLARINA YENİ BİR BAKIŞ

Sosyal siyaset, Avrupa'daki gelişimi içerisinde, sosyal ve ahlâkî muhteva taşımayan, tabîî kanunlarına göre işlediği ve işlemesi gerektiği kabul edilen iktisadî faaliyetlerin, toplumda yol açtığı ıstırapları azaltmayı, ortadan kaldırmayı ve huzurlu bir toplum oluşturmayı hedef alan bir disiplindir. Onun içindir ki, sosyal siyasete, sosyal ahlâk ilmi de denilmektedir. Esas olarak sosyal siyaset, hayatın sadece iktisadın tâbî olduğu kanunlara göre değil, bunların yanında benimsenen bu manevî değerlere göre de yönlendirilmesi gerektiğine inanılan yerlerde gerçekleşebilmektedir. Bu bakımdan sosyal siyaset, ahlâkî saiklerle asilleştirilmiş bir iktisat siyaseti olarak tarif edilmektedir. İktisat ilmi, iktisadî faaliyetlerin işleyişini, gelirin nasıl dağıtıldığını incelerken; sosyal siyaset, iktisadî faaliyetlerin, gelir ve servet dağılımının, benimsenen ahlâkî temele ve adâlet anlayışına göre nasıl oluşması gerektiği ve bu yolda alınacak tedbirler üzerinde durmaktadır.⁵⁵ Belki vakıflar, üst tabakadan alt tabakalara doğrudan servet transfer eden bir kurum değildir. Fakat, üst tabakanın servetini onların mülkiyetinden çıkartarak toplumsallaştırmasına ve elden ele nemalarının alt tabakalara gelir ve hizmet olarak yayılmasına imkân veren bir sistemdir.⁵⁶ İşte bu yönüyle vakıflar, önemli bir sosyal siyaset müessesesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı ülkesinde ve genel olarak şarkta; hükümdar ve yakınları ile devlet ileri gelenleri, yüksek paye ve mansıp sahipleri, aynı zamanda toplumun iktisadî bakımından da en güçlü sınıfını oluşturmaktadır. Bu üst yönetici (askerî) sınıftan sonra, bunlara yakın olan zümreler, siyasî iktidardan kuvvet alan feodal sınıflar (eşrâf ve ayân) gelmektedir. Bunları da halk içinde itibar sahibi olan, aynı zamanda devlet ileri gelenleriyle iyi ilişkiler içinde bulunan ulemâ ve tarikat mensubu ruhanî liderler ile orta tabakayı oluşturan tüccarlar, esnaf ve zanaatkârlar takip etmektedir.⁵⁷

Bu dönemde vakıf kuranların, daha çok hangi zümrelere mensup olduğu konusunda yapılan araştırmalar

bize, toplumdaki gelir ve servet dağılımında en üst sırada yer alanlarla vakıf tesis edenler arasında bir paralellik olduğunu açıkça göstermektedir. Vakıf kuranların, özellikle büyük vakıf külliyesi tesis edenlerin başında hükümdar ve yakın çevresi, şehzâdeler, valide sultanlar ve sultan hanımlar gelmektedir. İkinci sırayı en yüksek idareci sınıf, vezirler, beylerbeyleri, zeamet ve has sahipleri yer almakta; bunları, toplumdaki diğer zenginler ve orta sınıf, esnaf ve zanaatkârlar, özellikle yöneticilere yakın bulunan ilim adamları ve sanatkârlar izlemektedir.⁵⁸

Kurucuları ve gerçekleştirdiği hizmetler dikkate alınarak vakıfları; bir yönüyle servet, diğer yönüyle gelir transferini gerçekleştiren bir müessese olarak değerlendirmek gerekir. Üst tabakalara mensup olanların toplumdaki iktisadî güç sıralamalarına paralel olarak vakıf kurmaları; bu müessesenin son derece dengesiz olan gelir-servet dağılımının olumsuz sonuçlarını hafifletici bir hizmet yaptığını düşündürmektedir. Bu sayede, bilinçli veya bilinçsiz olarak sosyal bir görev ve gereklilik yerine getirilmekte, ekonomik bir soruna kısmen çare bulunmaktadır.

İhtimalî sondaj metoduna dayandığı için yüzde yüz gerçeği yansıtmasa da, Tanzimat öncesi Osmanlı toplumunda vakıf kuran her 100 kişiden 80-90'ının askerî sınıfa mensup olduğu görülmektedir. Mesleği ve grubu belirtilmeyenler %9, reâyâ sınıfına mensup olan vakıf kurucuları ise %1 civarındadır.⁵⁹ Vakıf kuranların %90'ının, devletin adâlet ve istikrar içerisinde işler halinde tutulmasından birinci derecede sorumlu olan yönetici gruba mensup olması; bu kesimin vakıf kurarken ülkenin içinde bulunduğu sosyal ve siyasî durumları göz önünde tutması, dönemin teâmüllerine göre toplumun beklentilerine cevap vermesi, toplumu oluşturan tabakalar arasında yatay ve dikey geçişlere imkân sağlayan tasarruflarda bulunması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Osmanlı toplum geleneğine göre, imkânı olan herkes bir hayır eseri yaptırır, buna gücü yetmeyenler bir mektep veya camii tamir ettirir, bunu da yapamayanlar hiç değilse bir çeşme yaptırırdı. Toplumsal sorumluluk çok güçlüydü. Sahip olduğu maddî imkân ölçüsünde bir hayır eseri yaptırmayana, toplum iyi gözle bakmazdı. Esasen böyleleri pek de çıkmazdı.⁶⁰ Hükümdarların büyük vakıflar kurması, ortaçağ sonlarında Anadolu'daki pek çok



beylikte egemenliğin meşrulaştırılmasının gereklerinden biri kabul edilmiş; bu gelenek XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı hükümdarları tarafından gittikçe daha büyük ölçeklerde sürdürülmüştür.⁶¹ Sadece hükümdarlar birden çok minaresi olan cami yaptırebilirdi. Büyük yapı yaptırılanların kararlarında sadece dinî, estetik ve malî koşullar değil, politika da belirleyici bir rol oynuyordu. Yapılar, en önce bir hükümdarın kendi vatandaşlarının gözünde meşruluklarına hizmet ederdi. Hiç şüphesiz Osmanlı halife-sultanlarının vakıf yoluyla Mekke ve Medine’de yaptırdıkları hayrî ve dinî hizmetler, başka ülkelerin müslüman halkının da, bu meşruiyeti tanımasını sağlıyordu.⁶²

Bazen inşaatta kullanılacak malzemelerin nakliye güçlükleri, yapının değerini artırabiliyordu. Süleymaniye Camii’nin inşası sırasında, merkezî kubbenin altına yerleştirilen dört büyük sütundan birisi Mısır/İskenderiye, diğeri Suriye/Ba’albek’ten getirtilmişti.⁶³ Büyük masraflara yol açan bu nakliye işlemiyle bir yandan Osmanlı Devleti’nin kudreti ortaya konuyor, öbür yandan da hükümdar (Kanuni)’in sahip olduğu teknik ve malî imkânlar gösterilmiş oluyordu.⁶⁴

Ülke yönetiminden sorumlu kimseler için, haberleşme ve ulaşımın kesintisiz sağlanması, ticarî malların emniyet içerisinde yurdun dört bir yanında pazarlanması ve fiyat istikrarının sağlanması; refahın tabana yayılması ve eşit olmasa da ülke kaynaklarından herkesin bir pay almasının temin edilmesi çok önemlidir. Vakfiyeleri tetkik ettiğimizde, ticaret kervanlarının kullandığı yol boyunca sıralanan köprü ve kervansarayların; şehir merkezlerindeki ticarî emtianın pazarlanıp muhafaza edildiği hanlar ve bedestenlerin; eğitim ve sağlığa dair hizmet kurumları ile doğrudan düşük gelir grupları veya fizikî ve sosyal bir tehlikeye maruz kalmış kesimlere yönelik sosyal yardım ve sosyal güvenlik kuruluşlarının hemen tamamının, sultan ve vezirler tarafından yaptırıldığını görüyoruz. İslâm kültür geleneğinde nelerin dinî ve hangi hizmetlerin dünyevî olduğunu ayırt etmek pek kolay olmasa da; kanaatimizce, bütün bunların sadece dinî amaçlarla ve uhrevî mükâfat beklentileriyle yapıldığını söylemek isabetli bir yaklaşım değildir. Şüphesiz, topluma faydalı her yapılan işte, psikolojik tatmin ve Allah’ın rızasını kazanma (kurbet kasti) beklentisi vardır. Fakat her şey bunlardan ibaret değildir.

Binlerce uygulama arasından söylediğimiz bu hususlara, Sadrazam Hasan Paşa vakfından bir örnek verelim:

“Surre Alayları’nın da takip ettiği; Antakya, Belen, İskenderun ve Payas yol güzergâhının emniyetini sağlamak üzere Sadrazam Hasan Paşa, Gurre-i Safer 1116/1704 tarihinde bir vakıf kurmuştur.⁶⁵ Bu vakfiye, konaklama ve yol güvenliğinin vakıflar eliyle sağlanmasına dair, enteresan hükümler taşımaktadır. Hasan Paşa, Halep, Şam, Mısır, Mekke ve Medine’ye ulaşan yolun Anadolu-Arabistan kapısı olan Karamurt’ta; kale, cami, hamam, doksan ocaklı kervansaray, imaret, mektep ve dükkânlardan meydana gelen bir külliye inşa ettirmiştir. Külliyenin korunması için 15 piyade, 1 dizdar, 4 kapıcı; yol emniyetinin sağlanması ve yolcuların can ve mal güvenliğinin temini için de 26 siivari, 1 kethüda, 1 alemdar, 1 çavuş, 1 ağa (komutan) olmak üzere toplam 30 muhafız görevlendirmiş ve bunlara vakıf gelirinden aylıklar bağlamıştır. Bu muhafızlar, aldıkları ücret karşılığında, Antakya, Belen ve Payas arasında kervanların güven içerisinde seyahatlerini sağlayacaklar ve gelip giden yolculardan herhangi bir istekte bulunarak onları taciz etmeyeceklerdir. Allah korusun ticaret kervanlarından veya yolculardan herhangi birinin eşkıya baskını sebebiyle zarara uğraması halinde, ceza olarak bu zararı, yolcuların güvenliğinden sorumlu olan muhafızlar karşılayacaktır.”

Aslında bu vakfiye hükmünde, üzerinde durulması gereken birden fazla husus bulunmaktadır. Yetki ve sorumluluğun birlikte verilmesi, güvenliğin özelleştirilmesi ve devlete maddî bir yük getirmeden ulaşım güvenliğinin sağlanması gibi. Fakat konumuz açısından üzerinde durulması gereken husus bunlardan daha başkadır. Görülüyor ki burada, devlet yönetiminde ikinci sırada yer alan ve ülkenin istikrar ve huzurundan birinci derecede sorumlu olan bir sadrazam, kurmuş olduğu vakıfla devlete ait bir görevi, devlet adamı ciddiyeti ve sorumluluğu ile yerine getirmektedir.

İktisat sosyolojisi açısından üzerinde durulması gereken bir başka olgu da, servetin teşhiri ve bu eylemin vakıfla olan ilişkisidir. İnsanların, tarihin ilk dönemlerinden bu yana, çeşitli yollarla sahip oldukları zenginlikleri teşhir etmeye çalıştıkları; bu zaafalarını tatmin için ilk plânda anlaşılmaması güç dolaylı yollara başvurdıkları görülmektedir.



İlkel toplumlarda görülen potlaç, eski Türklerde toy ve şölen törenleri, iftar ziyafetleri, dış kirası servetin teşhirinden başka bir şey değildir. *Veblen* yüksek sosyetenin tertiplemediği o dillere destan partilerin, balo ve festivallerin ilk kavimlerdeki benzerlerinden muhteva bakımından farklı olmadığını söylemektedir.⁶⁶ İnsanlardaki serveti sergileme zaafını, ortadan kaldırılması gereken kötü bir özellik olarak değerlendirmemek gerekir. Aksine sosyal amaçlara uygun bir şekilde yönlendirildiğinde çok masum, toplum için çok faydalı bir nitelik kazanabilir. Bu gerçekleştirildiğinde, söz konusu duygu, servet sahibi kişileri, varlıklarını cemiyet için faydalı hizmetlere adamaya yöneltiyorsa sonunda hem kendileri tatmin duyacaklar; hem de toplumsal ihtiyaçlar karşılanmış olacaktır. İşte vakıf müessesesi bu noktada devreye girmekte, kişisel tatmin duygusu ile toplumsal faydayı en uygun bir şekilde bağdaştırmaktadır. İnsandaki bu zaaf, vakıf veya benzeri sosyal etkinlikler yoluyla toplumsal amaçlar ve ihtiyaçlarla bağdaşan tatmin yollarına yöneltilmedikçe, gelir ve servetin gösteriş ve teşhire dönük diğer zararlı alanlarda lüks ve israf harcamalarında kullanılması kaçınılmaz olmaktadır.

Diğer taraftan sosyal siyaset bakımından uygun tatmin yolları gösterilmeden servet ve gelirin sergilenmesine dönük harcama yolları tıkanır, bu sefer de servet sahibi olmanın ve kazanmanın bir anlamı kalmayabilir. Bu da iktisadî faaliyette bulunma şevkini azaltarak, ekonomik yönden durgunluklara yol açabilir.⁶⁷

Esasen bu, psikolojik bir durumdur. Osmanlı Devleti, uyguladığı sosyal siyaset politikalarıyla geliştirdiği vakıf sektörü sayesinde, kişisel tatmin ve toplumsal faydayı bağdaştırmıştır. Bu sayede vakıflar Osmanlı ülkesinde, kendinden önceki hiçbir İslâm devletinde görülmeyecek tarzda yaygın bir uygulama alanı bulmuştur. Bir yandan düşük gelir gruplarına veya fizikî ve sosyal tehlike ile karşılaşanlara gelir ve servet transferiyle sosyal yardım yapılırken; müsadere sisteminin çalıştığı dönemlerde, sahip olunan servetin bir bölümünün vakıflaştırılmasıyla bu kapsamdaki kişilerin ailelerine sosyal güvenlik imkânı sağlanmıştır.⁶⁸

Gerçekten vakıflar, sosyal siyaset, kamu yönetimi ve iktisat sosyolojisi açısından enteresan öğeler taşımaktadır. Bunlardan her biri, sosyologlar, sosyal tarihçiler ve

psikologlar tarafından incelenmeyi beklemektedir. Bugüne kadar ülkemizde vakıflar, bu açılardan tetkik ve tahlile tâbi tutulmuş değildir.

Bu çalışmalar ister yapılmış, ister yapılmamış olsun; vakıf sisteminden yararlanarak sultanların, toplumun güven ve saygısını kazanmış manevî şahsiyetlerin vakıflarını temliklerle destekleyerek, onları devletin yanına almaları ve bu yolla tebaanın nabzını ellerinde tutmaları, tarihî bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Halife sultanlar tarafından vakıflar eliyle Haremeyn'e yapılan yatırımlarda ve her yıl surre alaylarıyla Mekke ve Medine'ye gönderilen akıl almaz paralarla oralarda medrese tahsili görmüş herkese, görev yapsın-yapmasın maaş bağlanmasında⁶⁹ manevî beklentilerin yanında, İslâm âleminin saygı ve bağlılığını kazanma fikri yok mudur? Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566)'ın vakfı olan Süleymaniye Camii'nde sadece din hizmetlerinde 297 personel görev yapıyordu. İstanbul'da şehirciliğin, çevreye uyumun, mimarî tasarımın, tezyîni süslemenin armonisini yansıtan Süleymaniye Külliyesi'nin hiçbir külfetten kaçınılmadan, pâyıtaht'a gelen herkesi büyüyecek mükemmellikte inşa edilmesinde, hilâfet merkezine yolu düşen her ırk, her din ve her milletten insana devletin kudretini ve haşmetini göstermek düşüncesi yok mudur? Mimar Sinan'ın "ustalık eserimdir" dediği Edirne Selimiye Camii'nin "sidre-i münteha"ya⁷⁰ uzanan minarelerinde, Türk Devleti'nin Avrupa kapılarını bekleme misyonu yok mudur?

SONUÇ

Vakıfları, tek başına ne sosyal ve ekonomik dengeleri sağlayarak, mucizevî bir şekilde toplumsal huzuru temin edecek bir kuruluş olarak görmek; ne de sadece dinî ve hayrî amaçlarla kurulduğunu kabul ederek, ihmal edilmesi gereken tarihî bir hatıra saymak mümkün değildir.

Yaptığımız bu kısa çalışma, Osmanlı dönemi vakıflarının eğitim, kültür ve dinî açılardan olduğu kadar, sosyal siyaset açısından da derinlemesine tetkik, tahlil ve değerlendirmeye tâbi tutulmasının gerektiğini ortaya koymuştur.

Osmanlı ülkesinde Tanzimat öncesinde kurulan vakıfların %90'ını, "ehl-i seyf" dediğimiz yönetici sınıf tarafından kurulmuştur.



Bu dönemde kurulan vakıflarda uhrevî mükâfat beklentilerinin yanında, devletin adâlet ve istikrar içerisinde idaresine katkı ve destek sağlamak eğilimleri ağırlık kazanmıştır. Kuşkusuz bu eğilimlerin oluşmasında, vakıf kurucularının aynı zamanda millî gelirin tabana yayılmasından, toplumsal huzurun sağlanmasından ve sosyal güvenlik sisteminin kurulmasından sorumlu olmalarının payı büyüktür.

Osmanlı Devleti'nde hayata geçirilen sistem sayesinde, bir sivil inisiyatif olan vakıflarla yürütmenin, ülkenin temel meselelerinde büyük bir dayanışma ve işbirliği sergiledikleri görülmektedir. Sanırım, farklı dillere, dinlere ve ırklara mensup kesimleri, huzur ve güven içerisinde bir arada tutarak, üç kıtada, altı asır yaşayacak bir cihan devleti kurulmasının sırrı burada yatmaktadır.

- 1 Kozak, İ. Erol, *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıflar* (Tarihte Gördüğü ve Günümüzde Görebileceği İşlevler Açısından Bir Tahlil Denemesi), Adapazarı 1994.
- 2 Yediyıldız, Bahaeddin, "Osmanlı Toplumu", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1994, s. 444.
- 3 İnalçık, Halil, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Rûşî Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1956, s. 259-271.
- 4 İnalçık, Halil, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi" (çev.: M. Özden-F. Unan), *Türkiye Günlüğü* (S. 11, Yaz 1990), s. 31'den naklen Yediyıldız, Bahaeddin, *a.g.e.*, s. 444.
- 5 Yediyıldız, Bahaeddin, *a.g.e.*, s. 472.
- 6 Ohlsson, M. D., *Le Tableau Général de l'Empire Ottoman*, Paris 1824, c. VII, s. 278'den naklen Yediyıldız, Bahaeddin, *a.g.e.*, s. 472.
- 7 Yüksel, Hasan, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683)*, Sivas 1998, s. 14.
- 8 Elmalılı, M. Hamdi, *İrşadü'l-Ahlâf fî Ahkâmü'l-Evkâf*, İstanbul 1330, s. 4. KK, V/2.
- 10 Hacı, Hüseyin, "Vakıf Kurumunun Kökeni Hakkında Düşünceler", *3. Sektör Dergisi*, Nisan 1996, İstanbul 1996, S. 11, s. 15.
- 11 KK, III/92; Ali Haydar Efendi, "Ebu Talha (r.a.) bu ayeti işitince, sevdiği mallarından olan 'Beyrahâ' adındaki bahçesini vakıf yapmıştır" dedikten sonra, "vakfın meşruiyeti kitap, sünnet ve icma'î ümmet ile sabit olmuştur" hükmünü verir (Ali H. EF, *Tertibü's-sünâf fî Ahkâmü'l-Evkâf*, İstanbul 1340, s. 5).
- 12 Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), II. *Selim Vakfiyesi* 987/1579: 2148, s. 253.
- 13 VGMA, *Şeyh Kenzi Hasan Efendi İbn-i Ahmet Vakfiyesi*, 1122/1710: 583/52-53.
- 14 VGMA, *Ebu Bekir Efendi Vakfiyesi*, Gurre-i Recep 1066: 583/118-119.
- 15 Arsebük, Esat, *Medeni Hukuk, Başlangıç ve Şahsın Hukuku*, Ankara 1938, c. I, s. 297.
- 16 Elmalılı, M. Hamdi, *Ahkâm-ı Evkâf (taşbasma)*, İstanbul 1327, s. 2-9; Yazgan, Turan "Sosyal Siyaset Açısından Vakıflar", IV. *Vakıf Haftası* (1-7 Aralık 1986), Ankara 1987, s. 253-258.
- 17 Köprülü, Fuat, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü", *Vakıflar Dergisi* (VD), İstanbul 1942, S. II, s. 1-35; Berki, Şakir, "Vakfın Lüzumu, Faydaları ve Vakıfları Teşvik", VD, Ankara 1962, S. V, s. 19-21.
- 18 M. Nuri Paşa, *Netâyiçü'l-Vukûât*, İstanbul 1327, c. II, s. 103-106.
- 19 Ülken, Hilmi Ziya, "Vakıf Sistemi ve Türk Şehirciliği", VD, Ankara 1971, S. IX, s. 32.
- 20 Köprülü, Fuat, *a.g.m.*, s. 29.
- 21 M. Nuri Paşa, *a.g.e.*, s. 103-104.
- 22 İbnü'l-Emin Mahmud Kemal-Hüseyin Hüsameddin, *Evkâf-ı Hümayîn Nezâretü'nün Tarih-i Teşkilâtı ve Nuzûrâr Teracum-ı Ahvâlî, Dâru'l-hilâfetü'l-âliye* (İstanbul) 1335, s. 14.
- 23 Öztürk, Nazif, *Menâcî-i ve Tarihî Gelişimi Açısından Vakıflar*, Ankara 1983, s. 59; Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara 1995, s. 67-68.
- 24 İbnü'l-Emin Mahmud Kemal-Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s. 21-26; Yediyıldız, Bahaeddin, "vakıf" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, c. XIII, s. 153-172; Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi...*, s. 68-77.
- 25 Yüksel, Hasan, *a.g.e.*, s. 189.
- 26 VGMA, Def. no: 734/31.
- 27 Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi...*, s. 40.
- 28 Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", VD, Ankara 1982, S. XIV, s. 25; Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi...*, s. 24.
- 29 Barkan, Ö. Lütfi-Ayverdi, E. Hakkı, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, İstanbul 1972, s. VIII/Tablo-I.
- 30 Selçuk, Furuzan, "Vakıflar (Başlangıçtan 18. Yüzyıla Kadar) İslamic Society and the West", VD, İstanbul 1965, S. VI, s. 21-29.
- 31 Bu fihrist taramasından hareketle yapılan bir çalışma için bkz.: Hasan Yüksel, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Vakıfları", *Halil İnalçık Hatıra Sayısı*, Eren Yayınları, 1998.
- 32 Yüksel, Hasan, *a.g.e.*, s. 22.
- 33 Yediyıldız, Bahaeddin, *Institution Du Vaqf Au XVIII e Siècle En Turquie-Étude de socio-historique*, Ankara 1985, s. 151.
- 34 Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi...*, s. 34.
- 35 Yınanç, M. Halil, *Selçuklu Devri Türkiye Tarihi I, Anadolu'nun Fetbi*, İstanbul 1944, s. 9.
- 36 Barkan, Ö. Lütfi, "H.933/1527-934/1528 Mali Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", *İktisat Fakültesi Mecmuası (İFM)*, İstanbul 1955, S. XV, 1-4, s. 268; Barkan-Ayverdi, *a.g.e.*, s. XVII.
- 37 Barkan, Ö. Lütfi, "İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyişi", *İFM*, İstanbul 1963, S. XXIII, 1-2, s. 241-242.
- 38 Yüksel, Hasan, *a.g.e.*, s. 100.
- 39 Yediyıldız, Bahaeddin, "XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisadî Boyutu", VD, Ankara 1984, S. XVIII, s. 26.
- 40 Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi...*, s. 25.
- 41 Velikâhyaoğlu, Nazif, "Vakıfların Ulaşım Sistemine ve Yol Kültürüne Katkıları", *Yol Kültürü Dergisi (YKD)*, İstanbul 1998, S. 1, s. 46-63; Velikâhyaoğlu, Nazif, "Kervanlar ve Kervansaraylar", YKD, İstanbul 1998, S. 2, s. 99-111.
- 42 İlter, İsmet, *Tarihî Türk Hanları*, Ankara 1969, s. 14-120.
- 43 VGMA, Hüseyin Paşa Vakfiyesi, 973/1565:582-1/7; Turan, Osman, "Selçuklu Kervansarayları", *Belleten*, Ankara 1946, S. X, s. 480; Turan, Osman, "Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı", *Belleten*, Ankara 1947, S. XI, s. 480; Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Germiyanoglu Yakup Bey Vakfiyesi*, İstanbul 1932, s. 82.
- 44 Özdemir, Rifat, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara*, Ankara 1986, s. 26.
- 45 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İvaz Paşa Vakfiyesi 827/1423:162/21; Güran, Ceyhan, *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi*, Ankara 1978, s. 1-155.
- 46 Barkan-Ayverdi, *a.g.e.*, s. XI-XII.
- 47 Barkan-Ayverdi, *a.g.e.*, s. XXXI.
- 48 VGMA, 1262/1845:967/278.



- 49 VGMA, 1271/1854:1002/49-53.
- 50 Barkan-Ayverdi, *a.g.e.*, s. XXXIV.
- 51 II. Meşrutiyet sonrasında Osmanlı Devleti genelinde çalışan toplam memur sayısı 97.225'di (Devlet Plânlama Başkanlığı Raporu (DPBR), 1982, s. 51, Tablo-I). Bu personelin yaklaşık 8.000'i Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nden maaş alıyordu (Hammadezâde H. Hamdi, *Evkâf Hakkında Sadarete Takdim Edilen Lâyiha*, Dersaadet 1327, s. 3).
- 52 1931 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nde barem içi 42.209 memur çalışmasına karşılık (DPBR, 1982, s. 52, Tablo-II); 1925'de, 1.245'i merkez ve taşra teşkilâtında (Evkâf Umum Müdürlüğü (EUM) 1926 *Bütçe Kanunı Tasarısı*, 1926, s. 146-162), 4.106'sı da cami ve mescidlerde olmak üzere (EUM 1932 *Bütçe Kanunı Tasarısı*, 1932, s. 19-28) toplam 5.351 personel Evkâf Umum Müdürlüğü'nden aylık alıyordu.
- 53 Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti (EHN), 1326 *Bütçe Kanun Tasarısı*, 1327, s. 5.
- 54 Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi...*, s. 27.
- 55 Kessler, Gerhard, *İçtimai Siyaset*, İstanbul 1945, s. 7; Tuna, Orhan-Yalçıntaş, Nevzat, *Sosyal Siyaset*, İstanbul 1981, s. 11; Neumark, F., *İkrisadi Düşünce Tarihi* (çev.: A. Özekten), İstanbul 1948, c. I, s. 357.
- 56 Kozak, İ. Erol, *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıflar*, Sakarya 1994, s. 26.
- 57 Kurtkan, Amiran, *Mali Sosyoloji*, İstanbul 1968, s. 103.
- 58 Ülken, Hilmi Ziya, "Vakıf Sistemi ve Türk Şehirciliği", *VD*, Ankara 1971, S. IX, s. 32.
- 59 Yüksel, Hasan, *a.g.e.*, s. 28; Yediyıldız, Bahaeddin, "Türk Vakıf Kurucularının Sosyal Tabakalaşmadaki Yeri (1700-1800)", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1983, S. III, s. 151.
- 60 Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul 1968, c. IV, s. 220; c. IX, s. 156.
- 61 Suraiya, Faruqi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla* (trc.: Elif Kılıç), İstanbul 1998, B. 2, s. 39.
- 62 Suraiya, Faruqi, *a.g.e.*, s. 158.
- 63 Barkan, Ömer Lütfi, *Süleymaniye Cami ve İmaretinin İnşaatı (1550-1557)*, Ankara 1972, c. I, s. 336-346.
- 64 Suraiya, Faruqi, *a.g.e.*, s. 159.
- 65 VGMA, *Hasan Paşa Vakfiyesi* 1116:2224/5; Tercümesi 2157/107.
- 66 Galbraith, J. K., *Kuşku Çağı* (çev.: N. Himmetoğlu-R. Aşçıoğlu), Altın Kitaplar 1980, s. 65-66.
- 67 Kozak, İ. Erol, *a.g.e.*, s. 48.
- 68 Kozak, İ. Erol, *a.g.e.*, s. 25-26.
- 69 Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi...*, s. 28-29.
- 70 VGMA, *II. Selim Vakfiyesi* 987/1579:2148/253.



OSMANLI DEVLETİ'NDE İMÂRET

PROF. DR. ZİYA KAZICI
MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Müslüman Türk toplumunun ekonomik ve sosyal hayatında en çok kullanılan kelimelerden biri olan “imaret”in temeli vakıf sistemine dayanmakta idi. Sadece Allah rızasını gözeterek kurulan hayır tesislerimizin başında gelen bu müessese, yüzyıllar boyu medrese talebesi, yoksul ve kimsesiz halk ile yolcular (âyende ve revende) için önemli hizmetler ifa etmiş; kendi imkânları ölçüsünde cemiyet hayatını etkileyecek derecede faaliyet göstermiştir.

Medrese öğrencisi ile yoksul ve yolcuların yemek ihtiyacının giderildiği ve dar mânasıyla “aşevi” demek olan imâret, geniş ve daha kapsamlı bir şekilde şu ifadelerle tarif edilmektedir:

“Mâmuriyet, ümrân, bir yeri mâmur ve âbadan etme. İmâret-i bilâd. Fukaraya ve medreseler sükkânına (sâkinlerine, eğitim görenlere) ekmek ve çorba vs. pişirilip vermeye mahsus hayrat müessesesâtı.”¹

İmâretin, dar mânası yanında kazandığı geniş kapsamlı anlamı ise daha değişiklidir. Bir şehir veya kasabanın nüvesini teşkil eden külliye diyebileceğimiz bu müessesenin şümûluna câmi, medrese, bîmarhâne (hastahâne) aşevi, tabhâne, mektep, kervansaray, kütüphâne, hankah, arasta, hamam, meşrûta binalar vs. gibi insanlara faydalı olan tesisler girmektedir.² İmâret külliyesinin kapsamına giren tesislerin azlığı veya çokluğu, vakfın imkânlarına göre değişirdi. Genellikle bir câmi etrafında toplanmış olan ve yukarıda isimleri zikredilen tesislerin meydana getirdiği imâret külliyesi, şehirlerin teşekkülünde ve gelişmesinde de önemli bir rol oynuyordu.³

Gerek ilmî, gerekse kültürel müessese ve faaliyetlerin gelişmesine paralel olarak sosyal amaçlı tesislerin de gelişmesine gayret eden devlet ve toplum, memleketin en uzak bölgelerinde bile hayır ve yardımlaşma kurum-

larını meydana getirmek için büyük bir çaba sarfediyordu. Bu sebeple, yapılan her medresenin yanında veya civarında, birer imâret vücuda getirilerek, dinî ve ilmî sahada tahsil gören talebeyi maişet derdinden kurtarma bâbında büyük fedakârlıklara katlanılıyordu.

Filhakika, İslâm'daki yardımlaşma anlayışı, bütün Müslüman ülkelerde buna (imâret) benzer tesislerin gelişmesine yardımcı olmuştur. Bunun içindir ki, Anadolu Beylikleri dahil diğer bütün Müslüman devletlerden hiç olmazsa kitâbe veya vakfıyesi günümüze kadar gelebilen bu şekildeki sosyal amaçlı müesseselerin kabarık bir yekûn tuttuğunu biliyoruz.⁴ Bununla beraber, hiç bir devlet, bu konuda Osmanlılar ile boy ölçüşebilecek durumda değildir. Nitekim meşhur seyyahımız Evliya Çelebi (1611-1682) de İstanbul'da bulunan imâretlerin isimlerini verdikten sonra “ben, elli yılda 18 pâdişahlık ve krallık yere seyahat ettim, hiç bir yerde bu kadar hayrât görmedim”⁵ diyerek Osmanlı ülkesindeki imâret ve diğer hayır müesseselerinin çokluğundan iftiharla bahseder.

Toplumu, daha sağlıklı yetiştirmek, kültürel yönde onu geliştirmek ve fertleri arasında ahenkli bir düzen sağlamak için, öğrenci, fakir ve kimsesizlere yardımda bulunmak gerektiğini bilen İslâm ve Osmanlı dünyası, bu maksatla birçok hayır tesisi kurmuştu. İşte bu maksatla kurulup tesis edilen eserlerden biri de imârettir. Osmanlılar'da bunu daha işin başında, yani devletin kuruluş yıllarında görüyoruz. Bu bakımdan Orhan Bey'den başlamak üzere birçok hayır tesisinin kurulduğu görülür. Gerçekten Orhan Bey, daha işin başında eski kiliseleri mescid ve medreselere çevirir. Bursa'da yoksullar evi yaptırır ve onları doyurmak için mallar vakf eder. Yoksullar evinde kalan bilgin ve hafızlara da maaş bağlar.⁶ Kendi-



lerinden önceki Müsüman devletlerde de varlığından haberdar olduğumuz bu müessesenin (imâret), Osmanlılar'daki ilk müessisi (kurucusu), Orhan Bey oldu. O, İz-nik'in Yenişehir Kapısı'nda bir imâret kurdu. Bu imâretin idareciliğini de Şeyh Edebalı'nın müridi olan Hacı Hasan'a verdi. Orhan Bey, bu ilk imâretin açılış merasiminde bizzat kendisi hizmet etmiş, fakirlere çorba dağıtmış, akşam olunca da imâretin kandillerini yine kendisi yakmıştır.⁷ Orhan Bey'den sonra oğlu Murad (Murad Hüdavendigâr) da pek çok hayır ve hasenatta bulundu. Bunlar içinde, Kaplıca Nahiyesi'nde tesis ettiği imâreti ve onunla ilgili bilgiyi, onun 787 tarihli vakfiyesinden öğreniyoruz. Buna göre o, ahiret azığı olarak inşa ettiği imâretine pekçok arazi vakf etti. Vakfiyeye göre hiç kimse imârete inmekten men olunmaz. Hizmetçiler, gelenlere en güzel şekilde hizmet etmekle yükümlüdürler. İmârete gelenler fakir kimseler ise, hizmetçiler hizmetlerini çok daha iyi yapmalılar. Çünkü onlar, kalbi kırık kimselerdir. İmârete inen kimse orada üç gün kalabilir. Üç günden fazlası ise idareci (mütevelli) nin yetkisine bırakılmıştır.⁸ Böyle bir başlangıçtan sonra Osmanlılar tarafından feth edilen her yerde imâret sitelerinin kurulduğu görülür. Kısa bir müddet sonra imâretler öyle bir artış gösterdi ki, XVIII. asrın sonlarında sadece İstanbul imâretleri her gün 30 binden fazla insanı doyurmaya yetiyordu.⁹ Aynı şekilde 937 (1530) tarihinde yalnız Fâtih imâreti, günde bin kişiden fazla insanı doyuruyordu. Hadîdî, "Târih-i Âl-i Osman" adlı eserinde, hem kimlerin imâretten istifade ettiğini, hem de bunların sayısını nazmen şu şekilde dile getirir:

*"Yine emr etti bir âli imâret
İmârından kala sonra emâret
Ki bin kişiye her gün iki nevbet
Verilir aş u et etmek ziyafet*

*Yaya, atlı misafir u hasnâ âmi
Konukluk eyleyip üç gün tamamı
Nefaisten niam-ı vâfir ulfeler
Gece gündüz ziyafetler ederler."¹⁰*

Diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi Osmanlı toplumunda da öğrenci, fakir halk ve yolcuların her türlü ihtiyacını karşılamak için çareler araştırılıyordu. Bu ihtiyaçların giderilmesi için de çeşitli yollara başvurulur-

du ki, bu da büyük ölçüde -burada tafsilatına girmek istemediğimiz- vakıflar vâsıtasıyla gerçekleşirdi. Maddî ve bir derecede de mânevî ihtiyaçların giderildiği yer olan imâretler, mektep çocukları ile medrese talebesinin ekme ve iki kap sıcak etli sebze yemeğinden ibaret olan gıdalarını aldıkları ve yatıp kalktıkları yerler olarak da tarif edilmektedirler.¹¹ Eksik bir tarif olmakla birlikte, bir yabancı tarafından dile getirilen bu ifadeler, imâretlerin özellikle eğitim ve öğretim için ne denli hizmet ettiklerini göstermektedir.

Sosyal birer hayır kurumu olan imâretlerdeki yemeklerin kaliteli olmasına dikkat edilirdi. Bu konu, gerek Fâtih, gerekse Kanunî Sultan Süleyman'ın vakfiyelerindeki imâret ile ilgili bölümlerde ifade edildiği gibi, bizzat imâret mütevellisi, bazan da onun imkânlarından istifade edenler tarafından dikkatle izlenirdi. Uygun olmayan ve hijyen şartlarını taşımayan gıda maddeleri imârete sokulmazdı. Aksi takdirde ilgili mercilere şikâyetlerde bulunulurdu. Bu şikâyetler üzerine gerekli tedbirler alınırdı. Nitekim Zilkade 1177 (Nisan 1764) tarihini taşıyan bir belge, İstanbul ve tevabiindeki imâretlerde "talebe-i ulûm ve fukara-yı müstahakkîn" için daha önce her gün fırınlarında pişirilen ekmeğin (*nân-ı aziz*) unu beyaz ve has olduğundan yenmesi de güzel oluyordu. Fakat bir müddetten beri Değirmenderesi uncularının verdikleri un karışık olduğundan yenmesi güzel olmuyordu. Bu yüzden, belirtilen fırınların değiştirilmesi buna karşılık daha kaliteli un veren fırınlardan un alınması gerektiğine işaret edilmektedir.¹² Aynı şekilde buralarda pişen yemeklerin kalitesine de dikkat edilirdi. Yemeklerin kalitesiz ve şartlara uygun çıkarılmaması şikâyetlere sebep oluyordu. Nitekim Bursa Kadısı'na yazılıp gönderilen bir "*bükkim*" de, imâretlerde pişen yemeklerden şikâyet edildiği, etlerin bozulmuş olduğu ve bu yüzden de talebenin iyi yemek yiyemediği belirtilerek bu hususun dikkatlice araştırılması istendiği gibi kasapların da en iyi cins etten imâretlere vermeleri gerektiğine dikkat çekilerek mütevellinin de bizzat yemekleri kontrol etmek zorunda olduğu bildirilmektedir.¹³ İmâretlerde, yemek konusunda olduğu gibi diğer sağlık konularında ve temizlik işine de son derece riayet edilirdi. Nitekim XVI. asır ortalarında İstanbul'a gelip Fâtih kül-



liyesi misafirhanesinde kalan Dadiyüddin el-Gazzî, imâretle birlikte külliye'nin temizliği, burada karşılanışını ve gördüğü misafirperverliği şöyle anlatır:

“İmârethâneye bakan zat yanımıza gelerek hal ve hatırımızı sorduktan sonra ihtiyaçlarımızın iyi bir şekilde temin edileceğini va'd etti. Doğrusu her şeyleri gibi yatak ve yorganları da temizdi.” der.¹⁴ Bu ifadeler, misafirhânenin kuruluşundan bir asır sonra yatak ve yorganlarının temizliği hususunda bize bilgi veren güzel örneklerden biridir.

Biraz önce belirtildiği gibi kimsesiz ve yoksulların da imkânlarından istifade ettiği imâretler, sadece yemek vermekle yetinmiyor, aynı zamanda adam başına günde 3-5 akça, hatta vakfın malî durumuna göre 10 akçaya kadar para yardımında da bulunabiliyordu.¹⁵

Bütün imâretlerde, her şeyden önce mektep ve medrese talebesinin ihtiyaçları giderilmeye çalışılırdı. Bu da, imâretlerin, kültür hayatımızda nasıl bir rol oynayıp fonksiyon icra ettiklerini göstermektedir. Her imâretin, vâkıfın (vakfı kuran, tesis eden) şartlarına uygun olarak hazırlanmış bir nizamnâmesi (yönetmeliği) bulunur. Bu bakımdan, öğrencilerin imâretlere nasıl girecekleri, ne kadar yemek alacakları, nerede ve nasıl oturmaları gerektiğine varıncaya kadar her türlü hareketleri bir nizamla bağlanmıştı. İstanbul'da, talebelerden sonra yemek yiyen fakirlerin en çok bulunduğu imâretler, Laleli ile Şehzâde; Üsküdar'da Vâlîde-i Arık ile Mihrimah; Eyyüp'te de Mihrîşah imâretleri idi.¹⁶

Dar mânasile “aşevi” veya “aşhâne” demek olan imâretin imkânlarından istifade edenleri de şöyle bir tasnife tabî tutabiliriz:

1. Medrese talebesi,
2. Câmî ve hayrat hademesi
3. Memleket fukarası,
4. Yolcu ve misafirler (âyende ve revende).¹⁷

Bütün bunlardan başka dikkat çeken ve başka bir yerde örneğine rastlanmayacak bir istifadeci sınıf daha vardır. Bu, kuşlar sınıfı idi. Gerçi özel olarak hayvanlar için pek çok vakfın kurulduğunu biliyoruz. Fakat bu vakıfların dışında kalmakla birlikte hem kuşların beslenmesini sağlayan hem de çevrenin temizlenmesine katkıda bulunan imâretler, böylece yeni bir hizmet sahasına el

atmış oluyorlardı ki bu, kuşların da (yırtıcı kuşlar) imâretlerin imkânlarından istifade etmesiydi. Nitekim Sultan Ahmed Câmî imâretinde, kuşlar için kule gibi yüksek bir yer yapılmıştı. İmâret vakfiyesinde, artmış ve yenemeyecek durumda olan yemeklerin vuhuş-ı tuyûra (yırtıcı kuşlar) burada verilmesi yazılıdır.¹⁸ Görüldüğü gibi böyle bir uygulama hem artık yemeklerin boşa gitmemesi, hem de çevrenin kirlenmemesi için başvurulmuş güzel bir çaredir. Bu vesile ile kuşlar da imâretin yemeklerinden nasiplerini almış oluyorlardı.

Biraz önce imâretlerde bir iç nizamın bulunduğunu ve herkesin buna göre hareket etmesi gerektiğine işaret etmiştik. İmâretlerde pişen yemekler ve onlardan istifade edenlerin nasıl hareket edeceklerine dair olan hükümler, hemen hemen bütün imâretlerde aynı olmakla birlikte biz, kültür tarihimiz bakımından önem arzeden bu konuyu, Müftüzâde Es'ad Bey'den özetleyerek nakletmek istiyoruz:

“Talebe efendilere *fodla* (imâret ekmeği), çorba, pilav, aşure, zerde bazan da zirve (incir, üzüm, hurma ile pirinç ve şekerden yapılır) gibi çeşitli yemekler tevzi olunurdu. Bir fodla 90 dirhem-i atik miktarında ekmektir. Birtakım imâretlerde 45'lik fodlalar da yapıldı. Herhangi bir medreseye yeni kayd olan bir talebeye (çömez) mülazım istihkakı olan bir tam fodla verilir. Bihâre sahib-i hücre olunca bir misli zam alır. Herhangi bir vakıftan ayrıca meşrutası varsa 3-4 fodlaya kadar alabilir. İmâretler, sabah namazı vakti açılır, sabah derslerinden evvel fodlalar dağıtılarak talebeye buğday ve arpa unundan veya kırmasından mamul çorba dağıtılır. Bu çorba, imâret içinde “Me'kel” denilen yerde her talebeye büyük bir kepçe olarak verilerek taslarla içilirdi. Dersten çıktıktan sonra yağlı pirinç çorbası alınır. Buna bazan nohut ta katılır. Bu çorbayı isteyenler imârette içebildiği gibi, birçok medresenin çorbasını ve “kemer” diye adlandırılan birer adam, arkadaşları vâsıtasıyla bir sırt ucuna iki iple bağlı teneke veya güğümle medreseye getirilip fodlalarla birlikte talebeye dağıtılırdı. Perşembe günleri her imârette mutlaka zerde ile pilav, bundan başka Hamidiye ile Laleli imâretlerinde Pazartesi ile Perşembe günleri zerde ve etli pilav yapılarak bolca dağıtılırdı. Bir iki imârette ve özellikle Beşirağa İmâreti'nde ayrıca zirve pişirilirdi.



Fodlalar, imâretler içindeki özel fırınlarda pişirilirdi. Burada görev alacak olan imtihana tabi tutulurdu. Memuriyet ve hizmetler “cihet” halinde tevcih edilirdi. Bu müesseselerde görev alacak olanların herhangi bir hastalığı bulunmamalıydı. Buradaki işlerin daha sağlıklı ve zamanında yapılabilmesi için imâretlerde çalışanların evlerinin mutlaka imârete yakın olması gerekirdi.

İmâretlerde, ekmekçi olarak vazife alacak olanlar imtihana tabi tutulurlardı. İmtihan komisyonunda, “Mahkeme-i Teftiş-i Evkaf-ı Hümâyûn”da görevli serhabbazlardan (ekmeçibaşı) meydana gelen bir ekmekçiler heyeti bulunurdu. Bu imtihanda, maya tutma, yoğurma, tuzun miktarının ayarlanması, pişirme, fırın yakma ve ısıyı ayarlama gibi teknik beceriler, tatbikî (uygulamalı) olarak yaptırılırdı. Aday, bütün bunlarda başarılı olursa o zaman göreve alınırdı.”¹⁹

Topluma faydalı olmayı hedefleyen imâretlerde yemeğin kaliteli olmasına dikkat edilirdi. Sadece Allah rızası gözetilerek yapılmış bulunan imâretlerin vakfiyelerinde de bu konu üzerinde titizlikle durulur. Bu ifadelerin en güzel şahidleri bizzat imâret vakfiyeleridir. Vakfiyelerin şartlarına uymak da her Müslüman’ın görevidir. Zira “Vâkıfın (vakfı kuran kimse) şartı, Şâri’in (Allah) nassı (açık ve kesin emri) gibidir.” anlayışı, bütün müslümanları vâkıfın şartlarına göre hareket etme zorunda bırakır. Bu ifadelerin daha iyi anlaşılabilmesi için vakfiyelerden konu ile ilgili bazı nakiller yapmamız yerinde olacaktır.

“Müşârun ileyh (yukarıda işaret edilen, belirtilen) vâkıf hazretleri, bina olunacak imârette Ramazan geceleri için her gün kırk vukıyye (okka 1282 gr.) taze et pişirilmesini, sair günlerde sabahları 15 vukıyyesinin ve akşamları mütebaki 25 vukıyyesinin pişirilmesini şart etmiştir.

Her bayramda dahi körpe ve güzel etten kırk vukıyye pişirilmesini şart ve tayin etmiştir.

Cuma ile Regaib ve Berât gecelerinde ... devam üzere tane pirinç ve zerde pirinç... ve Ramazan gecelerinde devam üzere tane pirinç ve münavebe ile arpa çorbası ve icasiye pişirilecektir. Bayram günlerinde tane pirinç ve zerde ve zirve pişirilecektir. Bu mübarek gece ve günlerin gayrında sabahları pirinç çorbası ve akşamları arpa çorbası pişirilecektir...

Medrese odalarına her gün pişirilen yemeklerden sabah ve akşam ekmekle beraber birer çanak verilecektir.

Her gün, hususiyile akşamları misafirlere ziyafet olmak üzere mübarek günlerden maada (başka) günlerde tane pirinç pişirilecek ve be-her kimsenin hakkı elli dirhem pirinç ve onbeş dirhem hâlis yağ olacaktır.

Mutfak ve diğer mahallerde kullanılan bakır kapların kalayı için günde birbuçuk dirhem tayin etmiştir.

Vâkıf, (Allah, hayratını kabul ve ecr ü mükâfatın mebzûl eylesin) İmâret için emânet ve diyanet ve ahlâk-ı hamide sahibi bir de şeyh (yönetici) tayin etmiştir ki, bu zat yemeklerin iyi ve kötüsünü bilecek ve her gün iki defa muayyen saatlerde imârete gelup me’kûlat (yiyecek) ve metbuhata (pişirmeye) nezâret edecek ve yemeklerin harçlarında veya pişirilişlerinde veya lezzet ve rayihâlarında (kokusunda) bir kusur ve noksan görecektir olursa bunları ıslâh ve ikmal kılacak (eksiklikleri tamamlayacak) ve tenbihatta bulunacaktır.

Bu şeyh (yönetici), ulemâ ve sulehâdan ve fukaha ve zuafadan gelen misafirlere taam tevzi edecek (yemek dağıtacak) ve her kim olursa olsun üç gün ve üç gece ağır-layacak ve her birinin hâl ve şânına münasib yatak ihzar (hazırlama) ile bunları münasib mahallere yerleştirecek ve hepsine güler yüz gösterecektir. Buna (yöneticiye) günde sekiz dirhem verilecektir.”²⁰

Görüldüğü gibi, Kara Ahmed Paşa Vakfıyesi’nin imâretle ilgili bölümünden özetleyerek nakl ettiğimiz bu bilgiler, imâretin nasıl olması, gelenlerin kaç gün misafir edilmesi gerektiği, kendilerine nasıl hizmet edilmesi icab ettiği, talebeye hangi yemeklerin hangi şekilde verilmesi gibi konular, teferruatlı bir şekilde verilmiştir. Keza, müesseseyi idare edecek olan ve adına şeyh denen kimsenin, hangi sıfatları haiz olması gerektiği de belirtilmiştir. Bundan başka, imârette çalışacak olan insanların çalışma şartları ile özelliklerine de yer verilmektedir.

Sadece öğrenci ve memleket fukarasının ihtiyaçlarının karşılandığı yer olmayan imâretler, aynı zamanda birçok kimseye iş imkânı sağlayan yerlerdi. Bu yönleri ile imâretler, mütevazi bir şekilde de olsa, memleketteki işsizliğin ortadan kalkmasına veya en azından azalmasına hizmet ediyorlardı. Nitekim Fâtih İmâreti’ne baktığımız zaman burada tam 44 kişiye iş imkânı sağlanmıştı. Bun-



lar, çalışmak suretiyle imâretten maaş alan kimselerdi. Vakfiyesinde, hizmetleri karşılığında ücret alan insanların hangi işleri gördükleri belirtilmektedir. Keza İsa Bey İmâreti Vakfiyesi'nden anlaşıldığına göre burada da 17 kişiye iş imkânı sağlanmıştı. Halbuki bu imâret, fazla geliri olmayan ve hükümdarların kurdukları imâretlerle mukayese edildiği zaman çok küçük kalan bir kuruluştur. O asırların dünyasındaki nüfus ve geçinme şartları göz önüne alındığı zaman bu rakamların ne kadar önemli olduğu anlaşılır. Burada özellikle şunu da belirtmek isteriz ki, verilen bu rakamlar, vakıf sitesinin külliyesinde çalışan bütün insanları değil, sadece imârette çalışanları göstermektedir.

Memleketin iktisadî ve içtimaî hayatında, irfan, imar ve kültürünün gelişmesinde büyük bir hizmet ifa eden imâret müessesesi, ne yazık ki, son zamanlarda, memleketin umumi şartlarına bağlı olarak vazifesini

hakkiyle icra edemez oldu. Önceleri, bir memlekette diğerine gelen yolcuların üç gün misafir edildiği, yedirilip içirildiği imâretler, malî imkânlarının elverişsizliği yüzünden artık bu görevlerini yapamaz olmuşlardı. Bunun üzerine 19 Rebiülevvel 1329 (20 Mart 1911)'da çıkarılan bir kanunla imâretlerden iki tanesi hariç olmak üzere diğerleri kapatılmıştı. Bu kanunla, İstanbul'da bulunan 20 imâretin²¹ onsekizi kapatılıyor, sadece fakirlere bakmak için biri Laleli'de, diğeri de Üsküdar'da olmak üzere iki tanesinin faaliyetlerine devam etmesine müsaade ediliyordu. Bu arada, daha önce bunların imkânlarından yararlanan talebenin tahsisatı da nakit paraya (burs) çevrilmişti. Sonunda farkına varılan bu hatanın düzeltilme cihetine gidilerek 10 Zilkade 1332 (30 Eylül 1913) neşredilen bir nizamnâme ile (madde 12) yine talebeye mahsus olmak üzere Fâtih, Şehzâde, Nur-i Osmaniye ve Valide-i Atik imâretleri tekrar ihya edildiler.²²

- 1 Şemseddin Sâmî, *Kamus-i Türkî*, İstanbul 1317, II, 950.
- 2 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Osman Nuri Ergin, *Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi*, İstanbul 1939, s. 19.
- 3 Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda İmâret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tazvîna Ait Araştırmalar" *İktisat Fakültesi Mecmuası* (1962-1963), XXIII/1-2, 239.
- 4 Geniş bilgi için bkz.: Ergin, *Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi*, s. 6-8.
- 5 Evliya Çelebi, *Seyahatnâmeden Seçmeler*, nşr.: Atsız, İstanbul 1971, I, 97.
- 6 Şükrüllah, *Behcetü'r-Tevarîh*, nşr.: Atsız, (Osmanlı Tarihleri I) s. 53.
- 7 Âşık Paşazâde, *Tarih*, İstanbul 1332, s. 42.
- 8 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA.), *Vakfiyeler Tasnifi*, nr. 162/5.
- 9 Cl. Huart, "İmâret" *İslâm Ansiklopedisi* (İA.), V/2, 985.
- 10 A. Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul 1946, s. 47.
- 11 Cl. Huart, "İmâret" *İA.* V/2, 985.
- 12 BOA. *Maliyeden Müdevver*, nr. 9926, s. 57.
- 13 BOA. *Mühimme Defteri*, nr. 29, s. 204.
- 14 A. Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, s. 48.
- 15 Cl. Huart, "İmâret" *İA.* V/2, 985.
- 16 Müftüzâde Es'ad Bey, "İstanbul Medreseleri" *Sebilürreşad* (1341), XX/544-545, 190; "Ve iki nefer hizmete kabil âdemler huzur-u taam zamanında

(yemek geldiği ve hazır olduğu zamanda) kapıda hazır ve dâhil ve hâricin ef'al ve ahvaline nâzır olup istifa-i hisse-i muayenede terk-i edeb edeni ihtisâb, belki nush-i celil ile hitâb, dahi lâzım gelür ise itâb eleyüb" *Fâtih Mehmed II Vakfiyeleri*, s. 252.

- 17 Müftüzâde Es'ad Bey, gösterilen yer.
- 18 Tahsin Öz, "Yurdumuzda Tesis (Vakıf)", *Vakıflar Dergisi* (1973), X, 133.
- 19 Müftüzâde Es'ad, *a.g.e.*, s. 190-191.
- 20 Şerafeddin Yalçın, "Kara Ahmed Paşa Vakfiyesi" *Vakıflar Dergisi* (1974), II, 93-94.
- 21 İstanbul'daki 20 imâret şunlardır: 1) Sultan Fâtih İmâreti, 2) Sultan Selim İmâreti, 3) Sultan Süleyman İmâreti, 4) Sultan Ahmed İmâreti, 5) Sultan Mustafa İmâreti (Laleli), 6) Sultan Hamid (I.) İmâreti, 7) Sultan Bâyezid İmâreti, 8) Sultan Osman İmâreti, 9) Ayasofya İmâreti, 10) Mihrîşah İmâreti (Eyyüb'te), 11) Fâtih İmâreti (Eyyüb'te), 12) Şehzâde İmâreti, 13) Beşirâğa İmâreti, 14) Atik Ali Paşa İmâreti, 15) Şehzâde Tabhânesi, 16) Haseki İmâreti, 17) Mihrimah İmâreti (Üsküdar'da), 18) Atik Valide İmâreti (Üsküdar'da), 19) Ahmediye İmâreti (Üsküdar'da), 20) Koca Mustafa Paşa İmâreti.
- 22 Daha geniş bilgi için bkz.: Müftüzâde Es'ad, *a.g.e.*, göst. yer; M. Zeki Paikalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1971, II, 61.



OSMANLI TOPLUMUNDA VAKIFLAR VE KADIN (XVI - XVII. YÜZYILLAR)

PROF. DR. HASAN YÜKSEL
CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

“...Bizden sonra bizi tanımak isterseniz, bıraktığımız eserlere bakın; çünkü bizi en iyi tanıtan eserlerimizdir.”¹

Kuruluşunun 700. yıldönümünü kutlamakta olduğumuz Osmanlı İmparatorluğu’nu simgeleyen ve tanıtan eserler; o dönemden kalan han, hamam, cami, medrese, kervansaray, hastahane, çeşme, köprü vb. yapılarıdır. Bu yapıların tümü bireysel tasarruflarla kurulan vakıflar tarafından yapılmış ve yaşatılmıştı; bugünkü gibi devlet tarafından yaptırılan ve yaşatılan müesseseler değillerdi. Çünkü, Orta ve Yakınoğu Türk ve İslam devlet anlayışında sosyal, kültürel ve dinsel hizmetlere yer verilmez; bu modelde devletin görevi, tebası arasında adaleti ve güvenliği sağlamaktır. Bugünkü modern sosyal devlet kavramında yer bulan bir takım kamu hizmetlerine Orta ve Yakınoğu Türk ve İslam devlet teşkilatlarında rastlanmaz. Toplumun gereksinim duyduğu bütün sosyal ve kültürel hizmetler varlıklı kimselerce kurulan vakıflar tarafından yerine getirilmiştir. Daha doğrusu bu hizmetlerin hiçbirisi devlet bütçesinden karşılanmamıştır; velev ki yaptıran padişah olsa dahi; şahsî serveti ile yaptırmıştır.

İşte burada, Osmanlı toplumunda kadın-vakıf ilişkisi ve Osmanlı döneminde sosyal ve kültürel hizmetlere katkıda bulunmak amacıyla bireysel tasarruflarıyla vakıf kurmuş olan kadın vakıf kurucularıyla ilgili şu hususlar üzerinde durulacaktır. Vakıf kuran kadınların Osmanlı toplumsal tabakalaşmasındaki yerleri, kökenleri, servetlerinin kaynakları ve vakıf kurmadaki gayeleri irdelenecek, öte yandan, XVI. ve XVII. yüzyılda vakıf

kurmuş olan kadınların bütün Osmanlı vakıf kurucularına ve diğer dönemlere göre oranları ve coğrafi dağılımları belirtilmeye çalışılacaktır.

I- OSMANLI TOPLUMUNDA KADIN-VAKIF İLİŞKİSİ

Görebildiğimiz kadarıyla Osmanlı toplumundaki kadın-vakıf ilişkisi üzerinde iki araştırma dışında, ciddi olarak her hangi müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Birincisi, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar: Hanım Sultan Vakfiyyeleri* adıyla Vakıflar Bankası’nın desteğiyle Tarihi Araştırmalar ve Dokümantasyon Merkezleri Kurma ve Geliştirme Vakfı’nın İstanbul Araştırma Merkezi Başkanı Tülay Duran editörlüğünde yayınlanmıştır.³ Bu eserde, Hanım Sultanlara ait 13 vakfiyenin tezhipli baş kısımları ile hayır şartlarını kapsayan bölümleri, beş zeyl vakfiyenin de sadece tezhipli dibaceleri, iki vakfiyenin ise yine tezhipli şahitler kısmının tıpkıbasımı ve transkripsiyonu ile 47 zeyl vakfiyenin de akar ve hayır şartları özet olarak verilmiştir.

Kadın-vakıf ilişkisini konu edinen önemli ikinci bir araştırma ise, Asya ve Afrika Araştırmaları’nın Gabriel Baer anısına çıkarılan özel sayısında yer alan ve 1546 Tarihli İstanbul Tahrir Defteri’nin Analizi’ne dayalı olarak yapılmış olan çalışmadır.²

Bilindiği üzere vakıfların temel amacı bütün toplumun gereksinim duyduğu ihtiyaçlara katkıda bulunmak olduğundan, Osmanlı toplumunun her ferdi az veya çok bu hizmetlerinden genel olarak istifade ediyordu; diğer bir ifadeyle erkekler kadar kadınların da vakıfların umuma sağladığı hizmetlerden yararlanabildiğini söylemek mümkündür.



Ne var ki, diğer Yakındoğu Türk ve İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı toplumunda da her ne kadar toplumun gereksinim duyduğu bir takım sosyal, kültürel ve dinî hizmetler için vakıf kurulmuş ise de, bu amaçların dışında daha değişik amaç ve gayelerle vakıf kuranlar olduğu da görülmektedir. Bunların başında edindikleri mal ve mülkü müsadereeden korumak,⁴ ailenin mal ve mülkünü, dolayısıyla birliğini muhafaza etmek,⁵ evlatları arasında miras kavgasına yer vermemek ve çocuklarının gayri meşru yerlere aile servetini harcamalarına mahal bırakmamak;⁶ yaptıkları vakıflar yoluyla bu dünyada⁷ ve öldükten sonra da toplumda iyi anılmak amacıyla⁸ vakıf kuranlar olduğu gibi; daha başka birçok gaye ve endişelerle vakıf kuranları da görmekteyiz. Burada bu nedenler üzerinde durulmayacak; yalnızca Osmanlı toplumunda, vakıflar yoluyla kadınlara sağlanan yararlar ve zararlar; kısacası bu müessesenin kadınların lehine ve aleyhine nasıl kullanıldığı konu edinilecektir.

a- Vakıf Yoluyla Kadınlara Sağlanan Yararlar

Osmanlılarda her ne kadar gelenek görenek (adet-i kadim) ve padişah buyruklarından oluşan bir örfî hukuk söz konusuysa da, İslamî bir devlet olması hasebiyle, toplumsal hayatı belirleyen ana kurallar şer-i şerif denilen İslam hukukuna dayanmaktaydı. İslam hukukunun bağlayıcı hükümlerinden kaçmak için çoğu kez hile-i şer'iyeye veya fakihlerin örf-i beldeye (yerel adetlere) dayanarak vermiş oldukları fetvalara başvurulmuştur. Meselâ, Şer'î miras hukukuna göre, erkeğin hissesi iki, kadının ki birdir. Bu Kur'an ayetine dayalı kesin bir hükümdür. Fakat, yapmış oldukları ailevî (zürrî) vakıflar yoluyla, kadın-erkek bütün çocuklarına eşit miras hakkı sağlamış, her sınıftan birçok Osmanlı vakıf kurucusuna rastlamak mümkündür. Söz gelimi, müderris olduğuna göre, İslam hukukunu çok iyi bilmesi gereken, Ferište-zâde Müderris Hamza Efendi, 1634 (H. 1044) tarihinde, Manisa'da tesis ettiği vakfının gelir fazlasını, erkek ve kız evlâdlarına eşit bir şekilde şart koşmaktadır.⁹ Ocak 1616'da Edirne'de bir vakıf tesis eden Abdülbaki Paşa, vakfının gelir fazlasını kendisinin ve kızkardeşinin evlâdına ve yeğenlerine, ister ganî ister fakir, kadın-erkek eşit olarak (zükkûr ve inâs ale's-seviye) tasarruf etmelerini şart kılmıştır.¹⁰ Vezir Haramî Ahmet Paşa da, vakfının gelir fazlasını zükûr ve inâsına eşit bir şekilde tahsis etmiştir.¹¹ 2

Kasım 1681 tarihinde İstanbul'da ailevî bir vakıf tesis etmiş olan el-Hac Bezzaz Ahmet, 14 bab odasını ve dört dükkanını vakfeder. Ölünceye değin, vakfetmiş olduğu bu mülklerin tasarruf ve tevliyetini de kendi nefesine şart koşar. Ölümünden sonra evlâdları, zevcesi, ümm-i vele-di, azatlı cariyesi ve iki amca kızının bu vakıftan eşit bir şekilde yararlanmalarını şart koşmuştur.¹² Eğer ki Bezzaz Ahmet, tesis etmiş olduğu vakıf yoluyla bütün bu kadın akrabalarına muayyen bir hak tanımamış olsaydı; daha doğrusu bu vakfı kurmadan ölseydi, Osmanlı'daki şer'i miras hukukuna göre evlâdları ve eşi dışında diğer uzak akraba ve cariyeleri mirasından mahrum kalacaklardı.¹³ Bu konuda Ümmihani Hatun b. Ali Paşa adında bir kadın vakıf kurucusu, tesis etmiş olduğu vakıf yoluyla siyah ve beyaz cariyelerine varıncaya kadar bir çok akrabasına ve ilişkide bulunduğu insanlara gelir tahsis etmiştir. Ümmihani Hatun 16 Cemaziye'l-evvel 1094 tarihinde tesis ettiği bu vakfından, anne tarafından erkek kardeşi (li-ümm er karındaşı) Mustafa Çelebi'nin oğulları Mehmet Çelebi ile İsmail Çelebi'ye günde beşer akçelik gelir bağlamıştır; bunlar öldüklerinde tahsisatlarının erkek ve kız çocukları arasında eşit bir şekilde (ale's-seviye) bölüşülüp ödenmesini; beyaz cariyelerinden Serbâde, Salihâ, Fadime ve Rabia'ya gündelik birer akçe gelir bağlanmasını; bu cariyeleri öldüklerinde kendilerine tahsis edilen maaşların, nesilleri kesilinceye kadar, erkek veya kız olsun çocuklarına ödenmesini; zenci cariyelerinden Ayşe, Fatma ve Mebrure'ye ve besleme tabir edilen hizmetkârlarından Züleyhâ'ya da aynı şartlarla gündelik birer akçelik gelir tahsis edilmesini şart koşmuştur.¹⁴

Bütün mirasını vakıf yoluyla kız evlâdına bırakanlara da rastlanmaktadır. Örneğin, 23 Ekim 1530 tarihli bir şer'î sicil kaydında, Mevlânâ Hüsâm adındaki bir ilmiye sınıfı mensubu, mahkemeye gidip, Bor Karyesi (bu tarihten sonra kaza olmuş) Orta Mahallesi'nde içinde oturduğu evini, İsa Karyesi'ndeki iki bağını ve bütün kitaplarını ve ineklerini kızı Ayşe'ye evlâdiyet üzere vakfettiğini tescil etmiştir.¹⁵

Bu uygulamaların istisnâ bir durum olmadığı, XVII. yüzyıl vakıf kurucularının %14,69'unun (313'ün 46'sı), tesis ettikleri vakıflar yoluyla, erkek ve kız evlâdlarına, eşit bir şekilde (ale's-seviye) pay bıraktıkları görülmektedir.¹⁶ Kadınların lehine olan bu uygulama ancak vakıflar yoluyla sağlanabilmektedir.



Bazı vakıf kurucularının, tesis ettikleri vakıflar yoluyla, kadınların iffetlerini korumalarını sağlamayı amaçladıkları görülmektedir. Örneğin, İstanbul'da bir vakıf tesis etmiş olan Karaçelebi-zâde Mehmed Efendi, "fisk u fucûrdan ârî olan utekalarının dul kadınlarına senevî 200 akçe" tahsis etmiştir.¹⁷ Bursa'da bir vakıf tesis etmiş olan diğer bir vâkıf, ölümünden sonra başka kocaya gitmemek şartıyla karısına vakfetmiş olduğu evin sükna hakkını (oturma hakkını) tahsis etmiştir.¹⁸ El-Hac Abdi Bey adındaki Kayserili bir vâkıf ise, kocasından boşanmış veya kocaya gitmemiş kızlarına ve ölümünden sonra başkasına varmamak şartıyla da hanımına, vakfetmiş olduğu bir menzilde oturma hakkı tanımıştır.¹⁹ Üsküdar'da tesis edilen bir vakfın vâkıfı ise, herbiri bekar kaldıkları sürece, azatlı bütün cariye ve kölelerine içinde oturmaları için bir menzil vakfetmiştir.²⁰

Osmanlı toplumunda kadının yönetici olabildiği yegâne hizmet alanı vakıflar olmuştur. XVII. yüzyıl vâkıflarının bir kısmı, tesis etmiş oldukları vakıflarının yönetimini zevcelerine, kızlarına, hemşirelerine ve diğer kadın akrabalarına bırakmışlardır.²¹ Sözelimi, 15 Kasım 1631 (Evâsıt-ı Cemâziye'l-evvel 1041) tarihli bir hüccette, Ankara'da Helvayi Baba Zaviyesi'nin mütevellilerinin Fatma, İsmihan ve Aişe adında üç kadın olduğu, bunların ecdadlarına ait vakfın işe yaramaz bir arsasını Yahudilere ölülerini defnetmeleri için icâra verdikleri ve 2000 akçe icâre-i mu'accele bedeli aldıkları ve her sene yıllık olarak da bir flori icâr almak üzere anlaştıkları görülmektedir.²² 1585 (H.993) tarihli bir mühimme kaydında Gedik Ahmet Paşa vakfının nazırı olarak kızı karışımıza çıkmaktadır.²³ Kadınların vakıflarda yönetici (müteveli) olabilmesi uygulamasının çok önceleri Osmanlılar'da mevcut olduğu görülmektedir. Mesela, Ömer Lütfi Barkan'ın İstanbul Başbakanlık Arşivi'ndeki 457 numara ve 923 (M. 1517) tarihli Ankara Mufassal'ından aktarttığı tahrir kaydında şöyle denmektedir:

"Karye-i Bayındır: Timar-ı Ahi Tosun Beğ ve Ahi Ahmed Hüdevendigâr zamanında dahi yerler imiş. Amma Ahi Ahmed kendü hissesin Ankara şehrinde bina ettüğü medreseye vakfetmiş. Kızı Hunze hatunu müteveli kılmış ki ber vech-i tevliyet tasarruf idüp yılda iki buçuk eşküncü eşdire. Zira mülk imiş, bu vech üzere elinde padişahımız hazretleri hükmü var..."²⁴

Kadınların vakıflarda görevlendirildiği de görülmektedir. Örneğin, 19 Ağustos 1669 tarihinde Bergama'da tesis edilen bir vakfın vâkıfı, bir caminin kadınlar mahfilinin temizliği için bir kadın ferraş görevlendirilmesini şart koşturmuştur.²⁵

b- Vakıfların Kadın Aleyhine Kullanımı

Vakıf müessesesi kadınların lehine olduğu kadar aleyhlerine de kullanılmıştır. Örneğin, bir kısım insanlar kızlarını mirastan yoksun bırakmak; daha doğrusu, edindikleri mal ve mülkleri erkek evlatlarına bir bütün olarak verebilmek, için ailevî (Zürri) ve yarı ailevî vakıf tesis etmişler ve vakfiyelerine koydukları şartlarla, bu emellerini gerçekleştirmişlerdir; diğer bir deyişle, kızlarını mirastan mahrum bırakmayı başarmışlardır. Örneğin, 16 Kasım 1621 tarihinde Kayseri'de ailevî (evlâtlık) bir vakıf kurmuş olan el-Hac Sefer b. Ebülhayr, vakfının gelir kaynaklarını oluşturan dört tarla, iki dükkân ve diğer iki dükkândaki hisselerinin kira gelirini erkek evlâdlarının evlâd-ı evlâd-ı evlâdına şart koşturmuş; bunların nesli kesilirse sıra, kızlarına ve kızların çocuklarına gelecektir.²⁶ Yine 3 Eylül 1653 tarihinde Maraş'ta ailevî bir vakıf tesis etmiş olan Müderris Kalender Ahmet Çelebi, vakfetmiş olduğu 53 bab dükkân ve 23 bab odanın kira gelirinin kullanımını hayattayken kendi tasarrufuna, sonra erkek evlâdlarına ve bunların evlâd-ı evlâd-ı evlâdlarına, bunların nesli kesilince kız çocuklarına ve kızlarının evlâdlarına şart koşturmuştur.²⁷ Diğer bir yarı ailevî vakıf kurucusu olan Beylerbeyi Mustafa Paşa, vakfının gelir fazlasını öz oğlu (sülbî evlâd) Hasan Bey'e ve erkek torunları ile torunlarının erkek çocuklarına; bunların nesli kesilince kız torunlarına ve bunların evlâdlarına şart koşturmuştur.²⁸

Her üç örnek vakfiyede görüldüğü üzere, vâkıflar, şer'i miras sisteminin kuşak (batın) tertibini kızları aleyhine ve erkek evlâdlarının lehine değiştirmişlerdir.

II- OSMANLI KADIN VAKIF KURUCULARI

İmparatorluğun kuruluşundan itibaren tesis edilen ve vakfiyeleri Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde mevcut olan 26.000 vakfın 2309'u kadınlar tarafından tesis edilmiştir.²⁹ Bu 2309 kadın vakfının %16,83'ü XVI. yüzyılda,³⁰ %30,06'sı XVII. yüzyılda³¹ kurulmuş-



mektep, sebilhâne, kütüphanê, türbe; müslümanları düşman zulmünden ve istilâlardan korumak için Çanakka-le'de Kale-i Sultaniyye ve Seddü'l-bahr adlarıyla anılan ve içerisinde cami, mektep, kale muhafızları için tesis edilen evler, sığınaklar ve dükkanlar bulunan iki kale vakfettiği anlaşılmaktadır. Hatice Turhan Valide Sultan, bu hayratlarının giderlerinin karşılanması için İstanbul ve Rumeli'de pek çok akar vakfetmiştir. İstanbul'da camii yanında üç fırın, dört dükkan ve kahve dibekleri ile Mahmutpaşa'da ve Araplar Mahallesi'nde arsalar, Rumeli'de 40 köy, beş çiftlik, Anadolu'nun muhtelif yerlerinde arsa ve çiftlik gibi akar satın alınması için 5.200 kuruş vakfetmiştir. Valide Sultan'ın, vakıf görevlilerine akar gelirinden günlük olarak toplam 6.428 akçe ücret ödediği; mektep talebelerinin odun ve kömür ihtiyaçlarının karşılanmasına yıllık 3.000 akçe, yazın geziye götürülmeleri için de yine 3.000 akçe, sebilhaneye kar alınmasına 20.000 akçe ve Ramazan'da yoksullara odun, soğan ve pirinç alınmasına da 12.000 akçe tahsisat ayırdığı görülmektedir. Camilerin aydınlatılmasında kullanılan kandillere mum, zeytin yağı vs. için senelik 3.000 akçe, mübarek gecelerde kandil yakılmasında görevlendirilenlere 4.000 akçe tahsis eden Valide Sultan, hacca gidecek müslümanların yollarda susuzluk çekmemeleri için de, 7.500 kuruş ayırmış ve bu parayla 65 devenin kiralanmasını ve bu develerin bir kısmıyla hacılara su taşınmasını ve bir kısmıyla da hacıların eşyalarının taşınmasını şart koşmuştur.³⁹

Bu iki Hanım Sultanın servetinin kaynağı, diğer hanım sultanlar gibi, hanedana mensubiyetleri dolayısıyla siyasîdir. Hatta öyle ki, bu hanedan mensubu kadınlar öldüklerinde, vakfettikleri mal ve mülkler dışında, geride bıraktıkları servetlerinin devlet tarafından müsadere edildiği; yani hazine adına bu mal ve mülklerine el konulduğu görülmektedir. Mesela, doğum yaptıktan dört gün sonra, lohusa yatağında ölen, Melek Ahmet Paşa'nın eşi, Kaya Sultan'ın bütün malları müsadere edilerek hazineye alınırken, Paşa'nın şahsi eşyalarına dahi el konulmuş; bunun üzerine Melek Ahmet Paşa, "feryâd edüp, bire, avrat; zırh, külâh, kılıç, otak, tüfenk ve kaplan postunu neyler? Onlar benim malımdır", diye karşı çıkıyorsa da müsadereyle görevli baltacı, "Kaya burada öldüğünde onun sarayında bulundu", diyerek itirazda bulunuyor ve Paşa'nın diğer eşyalarıyla beraber, 1.700 kese

parasına, 3.000 tüfeğine, 200 kılıcına vs. Kaya Malı'dır diye el koyduklarını, Evliya Çelebi o müstehzi üslûbuy-la dile getirmektedir.⁴⁰

Hanım Sultanlar'ın dışındaki diğer kadın vâkıfların servetleri, daha doğrusu vakfettikleri mal ve mülkler, bunların yanında çok sınırlı kalmaktaydı ve vakfiyelerinde anlaşıldığı kadarıyla, bu kadın vâkıfların ekserisinin İstanbul'da ikamet ettiği ve çoğunun da kul kökenli olduğu görülmektedir. Kul asıllı bu kadın vakıf kurucularının isimleri de onların hayat serüvenleriyle bağlantılıydı. Muhtelif ırklara mensup ve ekserisi seçkin güzellikte olan bu kadınlar, esir tüccarları vasıtasıyla imparatorluk merkezi İstanbul'a ulaştırılıyorlardı.⁴¹ Her devlet adamı malî kudretine göre, istediğinde dilediği kadar cariye satın alıp odalık olarak kullanmaktaydı; çünkü, İslam hukukunda, erkeğin ancak dört kadınla evlenmesine ruhsat verilmişken, cariyeler hususunda böyle bir sınırlama yoktu. Sözgelimi, Eylül başları 1611 tarihli vakfiyesinden öğrendiğimize göre, Şeyhü'l-islam Mehmed b. Sa'deddin'in toplam sekiz odalığı ve bir ümm-i veledi vardı.⁴² Aralık 1617'de tesis etmiş olduğu vakfiyesindeki vazife ve cihet şartlarına göre Ahmet Paşa b. El-Hac Mehmed'in dört ümm-i veledi, bir hatunu vardı; Paşa ayrıca 10 kadına da vazife bağlamıştır.⁴³ Aynı şekilde, Malatyalı Kapu Ağası İsmail Ağa'nın, İftihar, Saliha, Fatma, Hatice, Safiye ve Aliye adında altı azatlı cariyesi olduğunu vakfiyesinden öğrenmekteyiz.⁴⁴ 26 Ağustos 1606 (Evâhir-i Cemaziye'l-ulâ 1015) tarihinde İstanbul'da bir vakıf tesis eden Mustafa Ağa adındaki bir vâkıfın, Macar asıllı Kamile adındaki ümm-i veledi ve Şirin namındaki Arnavut asıllı azatlı bir cariyesi bulunmaktaydı.⁴⁵

İşte, hanedan mensubu hanım sultanların dışındaki kadın vakıf kurucularının vakfiyelerine bakıldığında, bir kısmının bu kul kökenlilerden ve bir kısmının ise hür asıllı oldukları; aynı zamanda çoğunun da dul ve kimse-siz olduğu anlaşılmaktadır. Bunların vakıf kurmadaki genel amaçları öldüklerinde mallarını ve mülklerini beyrûlmale bırakmamak, hal-i hayatlarında hizmetlerinde bulunan cariye ve istedikleri kişilere bırakmaktır; vakfettikleri servetleri de çoğunlukla bir mesken veya mahdud sayıda diğer menkul ve gayri menkullerden ibaret olduğu görülmektedir. Örneğin, İstanbul Edirne Kapı civarında Hacı Muhyiddin Mahallesi'ndeki evini vakfeden



Fahriye Hatun'un, vakfiyesinden, dul ve kimsesiz olduğu, söz konusu evini önce kendi nefesine, sonra Abdullah kızı Hidayet adındaki azatlı cariyesi ve onun evlâd-ı evlâdına vakfettiği anlaşılmaktadır.⁴⁶ 1 Aralık 1623 tarihli Fatma Hatun b. İbrahim'in vakfiyesindeki bilgilere göre, kadın dul ve kimsesizdir; İstanbul Ali Paşa-yı Atık Mahallesi'nde iki evi bulunuyor; evin birini utekası Kahrâman Hatun b. Abdullah'a ve birini de diğer bir utekasına vakfetmiştir.⁴⁷ Fatma Hatun b. Hüseyin, 27 Kasım 1653'te Roduscuk'ta (Tekirdağ) bulunan iki dükkân ve bir köşkünün hayatta oldukça kendi nefesine ve ölümünden sonra ise Saliha b. Abdullah ile Müstakime b. Abdullah adındaki azatlı cariyelerine ve bunların çocuklarına ale's-seviyye vakfeder.⁴⁸ Bu üç vakıf kurucusu kadının, hür asıllı, dul ve kimsesiz oldukları vakfiyelerinden anlaşılmaktadır. Bunlar, eğer mallarını ve mülklerini vakfetmeden ölmüş olsalardı, mal ve mülkleri hazineye, yani beytümale kalacaktı. Benzer şekilde 5 Mart 1592'de Hüsna Hatun b. Abdullah,⁴⁹ 27 Aralık 1603'te Zülale Hatun b. Abdullah⁵⁰ ve 1 Temmuz 1603'te de Şem'i Hatun b. Abdullah'ın⁵¹ vakfiyelerine baktığımızda üçünün de kul asıllı; ikisinin dul ve kimsesiz; birinin evli ve çocuksuz; ikisinin müdebberesi (besleme/kahya) ve birinin azatlı cariyesi bulunmaktadır ve bu kadın vakıf kurucularının herbiri, İstanbul'un muhtelif semtlerinde bulunan evlerini (menzillerini) evvela kendilerine ve ölümünden sonra bu sözü edilen şahıslara vakfetmişlerdir. Bunların amacının da, öldükten sonra, sağlıklarında hizmetlerinde bulunan bu kişilere karşı vefa borçlarını ödemek ve beytümalin miraslarına ilişmemesini sağlamak olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür kimsesiz kadın vakıf kurucuları, tesis etmiş oldukları vakıflarda kendilerine sükna hakkı veya başka bir cihet tayin ettikleri kişilere ihlashân, ve duahân gibi dinî vazifeler yüklemişlerdir. Meselâ, Gülâhmer Hatun, İstanbul'un Mimar Sinan Mahallesi'nde bulunan evini kendi nefesine, sonra kocasına, sonra azatlılarına ve bunların evlâtlarına vakfeder. Evinde oturanların, her gün üç İhlas ve 100 salavât okuyup sevakbını ruhuna hediye etmelerini şart koşmaktadır.⁵² Bu tür misaller daha da arttırılabilir.

Elbetteki, XVI. ve XVII. yüzyıl boyunca vakıf kuran kadınların tümü dul ve kimsesiz değildi; fakat bas-kın gelen grup olarak bunlarla karşılaşıldığını göz önünde bulundurmak gerekir. Bununla beraber, bu dönemler-

de dinî, sosyal ve kültürel hizmetlere imkanları ölçüsünde katkıda bulunmak için vakıf kuran kadınlar da az değildi. Örneğin, 20 Haziran 1612 tarihli vakfiyesine göre Fatma Hatun b. Mehmet'in vakfının akarları İstanbul'un muhtelif yerlerindeki 16 dükkân, dört fırın, bir mutaf kârhânesi, bir kahvehane, iki menzil, bir mahzen, bir boyahane, bir arsa (arz-ı hâlî) 16 odalı evi, 15 ticarî depodan oluşmaktadır. Bu kadının hayratı bir talimhâne, bir sıkâye (bir tür çeşme, yazın suyu karla soğutuluyor), bir mescid, Bezzaziztan-ı cedid kurbunda yine bir mescid, El-Hac Hüseyin Mescidi'nin camiye dönüştürülmesi, muhtelif camii ve mescidlerin sergi ve aydınlatma giderinin karşılanması, yine El Hac Hüseyin'in mektebine devam eden talebelere don, gömlek, papuç, boğası kaftan vs. giyecek ve yakacak sağlanması ve bu mektebe muallim, halife ve kayyum atanmasının yanı sıra; muhtelif sayıda kişileri cüzhân, Nebhân, Yasinhân tayin ederek bunlara istihdam alanı yaratmış ve vakfının gelir fazlasını da kız erkek bütün çocuklarına eşit bir şekilde tahsis etmiştir.⁵³ Abide Hatun b. Hasancan'ın, Bursa'da tesis ettiği vakfının hayır cihetleri arasında, Ramazan Bayramı arefesinde dul ve yetimlere elbise alımı, her Cuma gecesi Alaeddin Camii'nde zikir eden dervişlere pilav, zerde, yahni ve şerbet ikram edilmesi; her sene aşure gününde aşure pişirilip fukaraya dağıtılması ve Bursa'daki fakirlerin avarız vergilerinin ödenmesi için de 1.000 akçe tahsisat ayırdığı görülmektedir.⁵⁴ XVI. Yüzyıl kadın vakıf kurucuları arasında da ruhlarına Kuran okumaları için camii imamı, müezzin vs. gibi kişilerin cüzhân, tayin edilmesinin yaygın bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, yukarıda sözü edilen 979 (1571/2) Tarihli Evkâf-ı Liva-i Ankara (nefs-i Ankara) Defteri'nde yer alan onbir kadın vakıf kurucusu -biri haric- tümü vakfettikleri nukut veya akarla ekseriyetle cüzhân tayin etmişlerdir.⁵⁵

Sonuç olarak, vakıf-kadın ilişkisine, kadının vakıflardan yararlandırılması açısından bakıldığında; toplum hayatının vazgeçilmez unsuru olan kadına Osmanlı'nın bakışı, Osmanlı toplumunun sosyal hayatında önemli yeri olan vakıfların yapılanmasına da yansımıştır, denebilir. Bu bakış, zaman zaman kadının lehine ve kimi zaman da aleyhinedir.

Kadın vakıflar açısından bakıldığında ise, onların bu teşebbüslerinde karşı cinse oranla daha halisane niyetle davrandıkları söylenebilir.



- 1 Cemâziye'l-evvel 1092 Tarihli Mustafa Paşa b. Süleyman Vakfiyesi, VGMA., Def. No: 449/129/5.
- 2 *Tarihîmizde Vakıf Kuran Kadınlar: Hanım Sultan Vakfiyeleri*, İstanbul Araştırma Merkezi, 1990.
- 3 Gabriel Baer, "Women and Waqf: An Analysis of the İstanbul Tahrir of 1546", *Studies in the Social History of the Middle East in Memory of Professor Gabriel Baer, Asian and African Studies*, XVII (1983), 9-27.
- 4 Hasan Yüksel, "Vakıf Müsadere İlişkisi (Şam Valisi Vezir Süleyman Paşa Olayı)", *Osmanlı Araştırmaları*, XII, İstanbul 1992, s. 399-424.
- 5 Hasan Yüksel, "Vakfiyelere Göre Osmanlı Toplumunda Aile", *Sosyo Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi*, II, Ankara, 1992, 479.
- 6 Meselâ Evâil-i Zî'l-ka'de 1036 tarihli Hasan Bey b. Mehmet Bey Vakfiyesi'nde bu konuda şöyle denmektedir: "...evlâdının ihtilâf ve cîdâle düşmelerinden ve emvâlini gayr-i meşru yerlere sarf etmelerinden endişeye düşen kimselere emvâlinin rakabelerini vakf ve zevâidini ve gallâtını tesbil etmek suretiyle emlak zevâl ve itlâfa mahkum olmaktan koruma ve müebbeden yaşatmak...", VGMA., Def. No: 608/115.
- 7 Gurre-i Rebi'u'l-evvel 1095 tarihli el-Hac Süleyman Bey b. Mustafa Bey Vakfı, VGMA., Def. No: 1993/68.
- 8 29 Rebi'u'l-evvel 1019 tarihli Hacı Murad Bey b. Abdülmennan Vakfı, VGMA, Def. No: 624/68.
- 9 "zükûr ve inâs ale's-seviyye mutasarrıf olalar...", VGMA., Def. No: 589/ 290.
- 10 VGMA, Def. No: 632/102.
- 11 VGMA, Def. No: 2141/56-66.
- 12 VGMA., Def. No: 570/88-89/57.
- 13 Hasan Yüksel, *Vakfiyelere Göre...*, 480.
- 14 VGMA., Def. No: 624/ 280.
- 15 *Bor Şer'iyye Sicili*, No: 1 (929-937), v. 195.
- 16 Hasan Yüksel, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü* (1585-1683), Sivas 1998, 98.
- 17 1026 Tarihli Karaçelebi-zâde Mehmed b. Hüsameddin Vakfı, VGMA, Def. No: 571/ 98; benzer bir vakıf için bkz.: Hasan Ağa b. Abdullah Vakfı, 1059, İstanbul, VGMA, Def., No: 571/137-144.
- 18 VGMA, Def. No 734/ 51.
- 19 VGMA, Def. No: 598/ 147.
- 20 VGMA, Def. No: 611/ 1/1.
- 21 Hasan Yüksel, *Osmanlı Sosyal...*, 226, Tablo: 9.
- 22 *Ankara Şer'iyye Sicili*, 25, 259, 1074.
- 23 BOA., Mühimme Def. No: 264/ 106.
- 24 Ömer Lütfi Barkan, "Türk-İslam Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller: Malikâne-divânî Sistemi", *Türkiye'de Toprak Meselesi: Toplu Eserler: 1- Gözlem Yayınları*, İstanbul, 1980, 204.
- 25 Evâil-i Rebi'ü'l-ahir 1080, Bergama, Ağa-zâde es-Seyyid el-Hac İbrahim Ağa b. Hüseyin Ağa vakfı, VGMA, Def. No: 740/469.
- 26 VGMA, Def. No: 581/2, 512/487.
- 27 VGMA, Def. No: 607/255.
- 28 VGMA, Def. No: 592/ 249/ 183.
- 29 *Tarihîmizde Vakıf Kuran Kadınlar...*, 9.
- 30 Hasan Yüksel, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Vakıfları", Halil İnalcık Hatıra Kitabı, Eren Yayıncılık, İstanbul (baskıda).
- 31 Hasan Yüksel, *Osmanlı Sosyal...*, 211, Tablo: 1.
- 32 Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, Def. No: 558; Merhum Muallim Cevdet'in (İnancalıp) Ankara'daki bütün kadın vakıflarına ilişkin hazırlanmış olduğu bir liste için, bkz.: Zeylîn Ale Fasli'l-Abhiyyeti'l-Fityânî't-Türkiye Fi Ribleti İbni Batuta. İstanbul, 1932, 227-230.
- 33 Ömer Demirel, *Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü* (1700-1850), Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1991, 237, Tablo: 9.
- 34 Halil İnalcık, "Köy Köylü ve İmparatorluk", *Osmanlı İmparatorluğu (Toplum ve Ekonomi)*, İstanbul, 1992, 468-503.
- 35 Hasan Yüksel, *XVI. Yüzyıl Osmanlı...*, 5.
- 36 Hasan Yüksel, *Osmanlı Sosyal...*, 216, Tablo: 4.
- 37 Bu yüzyılda, reyadan vakıf kuranların oranı %1.82'dir. Bkz.: Bahaeddin Yediyıldız, "Türk Vakıf Kurucularının Sosyal Tabakalaşmadaki Yeri, 1700-1800", *Osmanlı Araştırmaları*, III, İstanbul, 1982, 155.
- 38 *Tarihîmizde Vakıf Kuran Kadınlar...*, 29.
- 39 Aynı eser, 61.
- 40 *Seyahatnâme*, V, İstanbul, 1315, 255-266.
- 41 Hasan Yüksel, *Osmanlı Sosyal...*, 43-52.
- 42 Evâil-i Receb 1020, İstanbul, Şeyhü'l-islam Mehmed b. Sa'deddin Vakfı, VGMA, Def. No: 573/127.
- 43 VGMA, Def. No: 571/79-81/43.
- 44 Evâil-i Safer 1035, İstanbul, Malatyalı Kapu Ağası İsmail Ağa Vakfı, VGMA, Def. No: 2218/50/35.
- 45 VGMA, Def. No: 1966/74/87.
- 46 Safer 1014, İstanbul, Fahriye b. Murad Vakfı, VGMA, Def. No: 1966/96.
- 47 17 Safer 1033, İstanbul, Fatma b. İbrahim Vakfı, VGMA, Def. No: 1763/ 329-330/319.
- 48 15 Muharrem 1064, Roduscuk, Fatma b. Hüseyin Vakfı, VGMA, Def. No: 988/186.
- 49 VGMA, Def. No: 618/2/142.
- 50 VGMA, Def. No: 1763/115.
- 51 VGMA, Def. No: 618/1/177/151.
- 52 VGMA, Def. No: 1966/129; Aynı şekilde, Fatma Hatun b. Abdullah vakfı, VGMA, Def. No: 1965/76/86
- 53 VGMA, Def. No: 570/153-155/90.
- 54 Evâil-i Zî'l-hicce 1024, Bursa, Abide b. Hasancan Vakfı, VGMA, Def. No: 610/132/169.
- 55 TKGM. Arşivi, Def. No: 558.



OSMANLI TOPLUMUNDA VAKIFLARIN SOSYO-EKONOMİK BOYUTLARI VE BUNA DAİR ÖRNEKLER

YRD. DOÇ. DR. ALPAY BİZBİRLİK
CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı toplumu Anadolu coğrafyasında ve yayıldığı tüm alanlarda bir takım sosyal ve ekonomik faaliyetleri ile dikkati çekmektedir.

Osmanlı Devleti, yönetimi altına giren bölgelerde kısa sürede resmî varlığının göstergesi olan kurumları yerleştirdikten sonra, zamanla toplum ve devletin el ele yavaş yavaş bir takım sosyal kuruluşları, yapıları ve hizmetleri oluşturduğu görülür. Osmanlı toplumu tarafından da epeyce desteklenen bu sosyal kurum ve hizmetlerin başında vakıf kuruluşlarının geldiği görülür ki, aslında toplum bu kurumun temelini, kuruluş ve işleyiş kurallarını mensup olunan dinde bulduğu için, yapısal bir çerçeve arayışına gerek görmeden zaten var olan çerçeveden azamî derecede yararlanmasını bilerek hem dinî, hem sosyal, hem de ekonomik faaliyetlerle büyük bir güç halini almasını sağlamıştır.

Bu kurumsal gücün oluşmasındaki temeli anlamak için vakıfların kuruluş amaçlarına ve işleyişlerine bakmak yeterlidir. Bu kurumların tamamı dinî ve hayrî faaliyetleri yürütmektedirler. Aslında karşılıksız hayırda bulunmakta dinî bir faaliyet kabul edildiğinde tek bir düşünce kalır ki bu da mensup olunan dine hizmettir.

Vakıflar temelde bu amaçla çalışırken, toplumsal hayata da çeşitli şekillerde katkıda bulunuyorlardı. Bunları incelememiz çerçevesinde iki ana grupta toplamak mümkündür.

A. Sosyal

B. Ekonomik

boyutlu katkılar.

A. SOSYAL BOYUTLU KATKILAR

Sosyal boyutlu katkıları da çeşitli alt gruplara ayırmak mümkündür, buna göre vakıflar topluma her hangi bir karşılık gözetmeksizin şu hizmetleri vermekteydiler:

I. Dinî hizmetler,

II. Eğitim hizmetleri,

III. Belediye hizmetleri,

IV. Diğer sosyal hizmetler,

I. Dinî Hizmetler,

İslâm toplumunda dinî hizmetleri veren kurumların temel fonksiyonları ve varoluş sebepleri yine inanılan dinin kaidelerine dayanmaktadır.¹ Osmanlı toplumunda da aynı esasların geçerli olduğu görülür.

Aslında tüm İslâm toplumlarında olduğu gibi Osmanlı toplumunda da, dinî hizmetlerin bu alanda kurumsallaşan cami ve mescid gibi yapıların gelişmesiyle doğru orantılı olduğu gözlemlenir.

Bu kurumlar oluştukça, kurumsal işlemleri yerine getirecek insanlara da ihtiyaç duyulmaya başlanması tabii bir sonuçtur. Bu aşamada çalışanların ücretleri meselesi ortaya çıkacaktır ki, bu meseleyi ya devlet ya da hizmetten yararlananlar çözecektir. İşte bu aşamada Osmanlı toplumunda vakıfların devreye girdiği görülür ki, hizmetlerden yararlanan kitleler adına toplumun daha varlıklıları bir takım gelir kaynaklarını bağışlayarak² ücret meselesini devletin ve halkın lehine halletmiş olurlardı.³

Cami ve mescid gibi kurumların vakıfları, bu kurumların büyüklüklerine göre gelirleri ve giderleri deği-



şen kuruluşlardır. Genelde devlet erkânının yaptırdığı camilerin vakıfları, diğer cami ve mescidlerin vakıflarına göre daha çok personel dolayısıyla daha çok gelir ve giderle sahiptiler. Nitekim 16. yüzyılın ortalarında Diyarbakir Beylerbeyliği'nde devlet adamlarının yaptırdığı camilerin vakıfları diğer vakıflara göre oldukça zengin görünmektedirler.⁴

Bu durumu başka Osmanlı merkezlerinde de izlemek mümkündür. 16. yüzyılda önemli bir kent olan Manisa'da da aynı durum gözlenmektedir.⁵

Daha sonraki dönemlerde de bu özellik pek değişmemiştir. 1755'de inşası III. Osman tarafından tamamlanan Nuru-Osmaniye Camii vakfında ücret alan duaguyân denilen görevlilerin sayısı kendinden öncekilerden oldukça fazla idi.⁶

Cami ve mescidlerden farklı olarak, biraz da dolaylı biçimde dinî hizmetlerde bulunan vakıflar vardır ki, bunlar Diyarbakir Beylerbeyliği örneğinde türbe, cüz ve sûre okuma vakıflarıdır. Bunlar dinin temeli sayılan Kur'an'dan her gün bir kısmının okunduğu vakıflardır (Bkz.: Tablo 1).

Bunlardan başka sade vatandaşlar için kutsal yerlere gösterilen saygı, devlet için bunun yanı sıra o bölgelerde meşruiyeti sağlamlaştırma, hacı olacak vatandaşların güvenliğini sağlayıp, ihtiyaçlarını karşılama ve diğer İslâm ülkelerine karşı saygınlık kazanma gibi bir takım hisler ve kaygılarla oluşan Merkad-ı Şerif, Haremeyn-i Şerifeyn, Kudüs-i Şerif, fukara-i Mekke-i Mükerreme gibi çeşitli isimlerle adlandırılan vakıflar vardır ki bunların da sayısı Diyarbakir Beylerbeyliği'nde önemli yer tutar⁷ (Bkz. Tablo 1).

II. Eğitim Hizmetleri

İslâm dinine mensup olan toplumlarda sosyal hayata dinin etkisi oldukça hissedilir bir ağırlıktadır. Bu yüzden dinî bilgilerin korunması, nesillere öğretilmesi, toplumun tamamı olmasa bile bir kısmının zamanın gereklerine göre gereken bilgilerle yüklü olması ve bu bilgilerle toplumu yönlendirmesi toplumsal düzen için gerekli görülmüş olmalıdır ki, ilk dönemlerden itibaren bilgi aktarımına önem verilmiştir.

Gelişme dönemlerinde bilgi aktarımı büyük kurumların var olmadığı bir ortamda küçük grupların bire

bir ders alması yoluyla halledilmekte idi. Ancak bu durum artan ihtiyaçları karşılayamadığı için olsa gerek, bu alanda da kurumsallaşmaya gidilme ihtiyacı belirmiş, mektepler ve bir üst kurum olan medreseler ortaya çıkmıştır.⁸

Osmanlı toplumu bu konuda da kendinden önce bu alanda oldukça büyük atılımlar gerçekleştirerek büyük eğitim kurumları oluşturan Selçuklu Devleti birikimlerinden faydalanmış olmalıdır. Çünkü gerek İslâm dünyasında, gerekse Anadolu'da ilk büyük eğitim kurumları bu döneme aittir.⁹

Evvelki dönemlerde olduğu gibi Osmanlı döneminde de eğitim kurumları ilk önce büyük külliyelerin birer parçası iken, zamanla medreselerin bu yapı tarzının dışında bağımsız inşa edildikleri de görülmeye başlandı. Ancak, her iki inşa stili de hiçbir zaman tamamiyle terk edilmedi.¹⁰ Diyarbakir Beylerbeyliği'nde de her iki stilde medreseler mevcuttur. Örneğin; Hüsrev Paşa camisinin 50'lik bir medresesi,¹¹ Ali Paşa Camisinin de 30'luk bir medresesi vardı.¹² Bunun yanı sıra bağımsız inşa edilmiş 21 tane medrese de mevcuttu.¹³ Bu medreselerden birisi Osmanlı dönemi öncesine ait olmakla beraber bu dönemde de vakıf gelirlerinin sürekli arttığını müşahade ettiğimiz Mardin'deki tip medresesidir.¹⁴

Eğitim kurumları denilince ilk önce akla gelen mektep ve medreselerin dışında en az bunlar kadar önemli bir kurum daha vardır ki, o da eğitimi yapılan konularda başvuru kaynaklarının korunup, kullanıcılara sunulduğu kütüphanelerdir. Osmanlı toplumunda da kütüphaneler vakfedilen kitaplarla oluşuyor olup, çeşitli yapılaş tarzları gösterirlerdi:

- a. Bağımsız kütüphaneler (Ayrık yapılar, camiye bitişik yapılar)
- b. Külliye içi kütüphaneler
- c. Cami, medrese, türbe ve tekke içi kütüphaneler
- d. Mektep için kütüphaneler
- e. Saray içi kütüphaneler¹⁵

Diyarbakir kentinde bu kategorilerden "cami içi" kütüphanelere uyan bir kitap bağıışı görülür ki; bu da Hüsrev Paşa Camii vakfına 59 adet kitap bağışlanmasıdır¹⁶ (Bkz. Tablo 3). Sonraki dönemlerde bu kurum daha da ehemmiyet kazanmış olmalı ki devletin başkenti İstanbul'da sayıları oldukça çoğalmıştır.¹⁷



III. Belediye Hizmetleri

Tüm İslâm şehirlerinde olduğu gibi Osmanlı şehirlerinde de coğrafyası müsait ve çeşitli dinamiklere sahip olan (ticaret, sanayi gibi) yerleşmelerin daima göç alan yerler olduğu görülmektedir. İşte bu aşamada vakıflar nerededir? Şehirlerin biçimlenmesinde vakıfların rolü nedir? Soruları akla gelmektedir ki, bunun cevabı şehirlerin oluşmasında rol oynayan dinamiklerin incelenmesiyle ortaya çıkar.

İnsanlar büyük yerleşim yerleri oluştururken bazı kriterlere muhakkak dikkat ederlerdi. İşte bu kriterler Anadolu coğrafyası ve Osmanlı toplumu için coğrafyanın yaşayış standardına uygunluğu ve ekonomik olarak insanlara bir takım kolaylıklar sağlayabilmesi yani cazibe merkezi olabilecek hususiyetleri üzerinde taşıması şeklinde özetlenebilir. Vakıflar bu aşamada coğrafyayı ekonomik olarak insanlara cazip hale getiren unsurlardan biri kabul edilmelidir. Şöyle ki; vakıflar sayesinde pek çok iş alanı oluşacak, pek çok hizmet insanlara ücretsiz olarak verilecektir. Bu gibi şartlar insanları vakıfların bulundukları bölgeye itecektir. O halde vakıfların belediye hizmetlerindeki ilk katkısı bizzat şehirlerin nüvesini oluşturmak, ilerleyen dönemlerde de mahallelerin oluşmasını sağlamak olacaktır.¹⁸

Bu özellik hemen hemen bütün Osmanlı yerleşmelerinde görülür. Örneğin, XVI. asır Manisa'sında Göktaşlı, Attar Ece, Cami-i Cedid, Cami'-i Kebîr, Eyne Ali mahalleleri gibi cami ve mescid çevresinde olan mahalle sayısı 1531'de 32, 1575'te 34 tür.¹⁹ Diyarbakir şehrinde de XVI asırda 27 mahallenin tamamı vakıf eserlerinin çevresindedir.²⁰

Vakıf eserleri sayesinde küçük bir köyün bir kasabaya veya bir şehre dönüştüğü de görülen bir olaydı. Bugün Konya'ya bağlı Argıthanı beldesi yapılan bir han, cami ve buna bağlı külliye ile adeta yeniden inşa edilmiştir.²¹ Yine buna benzer bir örnekte bugün adı Nevşehir olan "Muşkara" köyüdür. Bu köy Damad İbrahim Paşa'nın inşa ettirdiği büyük bir külliye ile ihya olmuş ve bir kente dönüşmüştür.²²

Vakıfların belediye hizmetleri sadece şehirlerin gelişmesine yardımcı olmaktan ibaret değildi. Osmanlı şehirlerinde ayrı bir belediye teşkilatı veya bu işleri yerine

getiren devletin bir kurumu görülmemektedir. Bu durum 1856'ya kadar sürmüştür.²³ Ancak teşkilatlanmanın yokluğu şehirlerdeki belediye hizmetlerinin yürütülmediği manasına gelmemektedir. Gerçekte bu hizmetlerin çoğu bu tarihe kadar vakıflar kanalıyla yürütülmektedir.

Şehirlerin su ihtiyacı çoğu zaman vakıfların ilgi alanına giriyordu. Suyun sağlanması yanında, taksimi sonucu ortaya çıkan çeşmelerin kırsal alanda su kuyularının, yazları soğuk su ihtiyacını karşılayan sebillerin korunup, bakılması hizmetleri vakıflarca karşılanıyordu. Bu konuda XVI. yüzyılda Hasankeyf'te bulunan bir su vakfı iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu vakıf Eyyübiler döneminde kurulmuş olup, suyun taksim edileceği yerleri belirler, (Rızk Camiine, 4 kısmı mescid ev ve değirmenlere, 2. Kısım da Atakiye köyüne) ancak bakımını mülk sahiplerine bırakır.²⁴

Tablo 1'de görüldüğü gibi bu tür vakıflardan XVI. yüzyılda Diyarbakir Beylerbeyliği'nde 11 tane vardır ve bu tutar tüm vakıfların %3,24'ünü teşkil eder.²⁵

Vakıfların belediye hizmetleri su ile sınırlı değildir. Yol inşaatı, köprü inşaatı, bahçeler oluşturulması, aydınlatma gibi çalışmaları da vardır. Yol inşaatı konusunda büyük vakıflardan pay ayrıldığı, İstanbul'daki Süleymaniye Camii evkafından Yedikule'den Eğrikapı'ya kadar kale haricinde Çekmece yolunda olan kaldırımların tamerine 1.025 kuruş verildiği,²⁶ köprü inşaatı ve bakımı konusunda Diyarbakir ve Hasankeyf'te birer vakfın hizmet verdiği,²⁷ bahçeler konusunda bazı şehirlerde hoş mekanlar inşa edildiği,²⁸ nihayetinde XVIII. asırda kandilciler tayin ederek, lamba ve yağ alarak aydınlatma ile ilgili hizmetlerde bulunan vakıfların olduğu bilinmektedir.²⁹

IV. Diğer Sosyal Hizmetler

Osmanlı toplumunda vakıfların yaptıkları hizmetler incelendiği zaman faaliyetlerinin iki yönü olduğu görülür:

a. Müşahhas yönleri: Bu tür çalışmalar, tüm toplum tarafından fark edilen ve çoğunlukla hayır ve hasenat maksadı taşıyan faaliyetlerin bütünüdür.

Bilindiği gibi Osmanlı şehirlerinde ve kırsalın da bu tür hayır hizmetlerini yerine getiren kurumlar hiçte azımsanmayacak sayılara ulaşmakta ve çeşitli gelir kay-



nakları ile desteklenmektedir. Şehirlerde kamu hizmetine yönelen hamamlar, hanlar gibi kurumların ihtiyaçlarını karşılayan genel amaçlı vakıflar olduğu gibi, çok özel amaçlı vakıflar da görülmektedir. Hasankeyf kalesinin onarım ve bakımına yönelik çalışan,³⁰ yine Hasankeyf'te fakir Müslümanlara kefen ve kalede tutuklu bulunanlara nafaka parası sağlayan vakıflar³¹ özel amaçlara yönelik kuruluşlara en güzel örnekleri teşkil ederler.

Osmanlı toplumunda, bu kurumlar dışında fakirlerle sadaka dağıtan "Ebvâbü'l-berr" tâbir edilen vakıflar, yolculara, muhtaçlara karşılıksız yemek ve konaklama yeri sağlayan kervansaraylar ve zâviyelerin verdikleri sosyal hizmetler de çok önemli yere sahiptirler.

Kırsal alanda ise kervansaray, han ve zâviye vakıflarının yoğunlaştığı görülür. Ancak fakirlere sadaka dağıtan vakıflardan birinin de Siirt'in Tillo köyünde bulunması, adı geçen köyün o zamanki maddî ve manevî yönünün gelişmişliği hakkında bize bir fikir vermektedir.³²

b) Gayri Müsahhas Yönleri: Vakıfların hizmetleri sonucunda zamanla ortaya çıkan bir takım faydalardan bahsetmekte mümkündür. Bu durumu örnekler vererek açıklarsak:

I. Yöneticilerin yaptıkları vakıflar yönetilenlerle aralarında bir bağlantı oluşturur ve meşruiyetlerinin kuvvetlenmesini sağlarlar.

II. Varlıklı kimselerin kurdukları vakıflar toplumdaki sosyal katmanlar arasında farklılığı azalttığından, sınıfsal münafereci düşürüp, toplumsal barışa yardımcı olurlar. Bu konuda bütün zâviye, ve sadaka vakıfları iyi birer örneklerdir.

III. Yeni fethedilen yerlerde ahalinin devlete ısınması amacıyla yapılan vakıflar ki, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Yavuz Sultan Selim'in Musul ve yöresinin fethinden hemen sonra bölgede kurduğu vakıf bu duruma dair iyi bir örnektir.³³

IV. Devletin nüfus ve lojistik desteğe ihtiyaç duyduğu bölgelerin şenletilmesi hizmetidir ki XVI. yüzyılda Diyarbakır Beylerbeyliği'ndeki zaviye vakıflarının büyük çoğunluğu da bu görevi üstlenmekte idi.³⁴

B. EKONOMİK BOYUTLU KATKILAR

Bu günkü şartlarda dahi ekonomik olarak önemli katkılarda bulunduğu kabul edilen ve sürükleyici güç-

lerden biri olarak sayılan vakıfların Osmanlı toplumunda rolü ne ölçüde gelişmişti? O günkü ekonomik faaliyetlere katkısı ne kadardı? İşte Diyarbakır Beylerbeyliği örneğinde bu soruların cevapları aranacaktır.

Bilindiği gibi, vakıfların verdikleri hizmetleri sürdürebilmeleri için düzenli ve bir noktada süreklilik arz eden gelir kaynaklarına ihtiyaçları vardır. Bütün faaliyetleri bu kaynaklardan elde edilen maddî güce dayanmaktadır. Diyarbakır Beylerbeyliği'ndeki vakıflar incelendiğinde gelir kaynaklarının birkaç gruba ayrıldığı görülmektedir.

I. Tarım üniteleri (çiftlik, bağ, bağçe, bostan, köy, mezraa, zemin, zemin-i zira'at, zemin-i bostan ve ağaç mahsulleri).

II. Binalar (Ev, mahzen, mağara ve bâb)

III. Nakit para (Onu on bir buçuktan)

IV. İşletmeler (Dükkan, zemin-i dükkan, han, hamam, ma'asıra, çarşı, ahur, dikhâne, kırşhane, buzhâne ve boya hane)

V. Diğerleri (Mukata'a, çeşme, arsa vd.)

XVI. yüzyılda Diyarbakır Beylerbeyliği vakıflarında bu ünitelerden elde edilen gelir 2.652.061 akçelik bir meblağa ulaşmakta olup, bu miktar o dönemde bölge ekonomisi için oldukça önemli bir unsuru oluşturmaktadır. Bu miktarın çoğu işletmeler grubuna ait olup, 1.318.174 akçelik bir gelir getirirler ki bu miktar 2894 adet işletmeden elde edilmektedir. Bu grubu sırasıyla 945.726 akçe ve 2.204 adet ile tarım üniteleri, 249.639 akçe ve 24 adet ile nakit vakıfları, 137.805 akçe ve 991 adet ile binalar, 717 akçe ve 10 adet ve diğerleri takip ederler.³⁵

Vakıfların denetiminde olan bu kaynakların sürekliliğinin yine vakıflarca temin edilmesi (bakımlarla, tamir ve termim yoluyla) bölgedeki ekonomik canlılığın muhafazası yolunda büyük bir katkı oluyordu. Şöyle ki, gelir kaynaklarının ekonomik ömrünü tamamlayıp atıl bir hale düşmesi, hem vakıfları, hem de o kaynaklarda icarcı durumunda olanları; ekonomik faaliyetlerden dışarı iteceği, belki de vakıf eserlerin metruk hale düşerek, hizmet veremez hale gireceği düşüncesi, vakıfların tamir ve termim hizmetlerinin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Bu hizmetlerin bir önemi daha vardır ki, o da tamir ve termim faaliyetlerinin yarattığı alımlar (inşaat



malzemesi) ve ödenen ücretlerin bir canlılık sebebi olmasıdır.³⁶

Vakıfların bulundukları bölge ekonomisine katkıları bunlarla sınırlı değildir. Tablo 2'de de görüldüğü gibi Diyarbekir Eyaleti'nde bulunan vakıflarda 1.371 kişi görev yapmaktadır. Bu insanlar vakıfların bulundukları şehirlerde ihtiyaçlarını karşıladıkları için aldıkları yevmiye de bölge ekonomisinde canlılık kaynaklarından birini oluşturuyordu. Çalışan her bir kişinin bir aileyi temsil ettiği ve bir ailenin de 5 kişi olduğu varsayılırsa 6.855 kişi vakıf ödenekleri ile geçinmektedir. Bu rakam da XVI. yüzyıl ölçülerinde orta büyüklükte bir belde nüfusuna denktir.³⁷

Tablo 1: Diyarbekir Beylerbeyliğindeki Vakıfların Dağılımı

Vakfın Adı	Sayısı	Genele %'si
Camiler	34	10,05
Mescidler	172	50,88
Medrese ve Mektebler	21	6,21
Zaviyeler	43	12,72
Mezarlar	21	6,21
Çeşme ve Sebiller	9	2,66
Su kuyusu	1	0,29
Köprüler	2	0,59
Hanlar	4	1,18
Haremeyn vd.	5	1,47
Su vakfı	1	0,29
Hamamlar	1	0,29
Cüz ve Sure okuma	6	1,77
Diğerleri	18	5,32
Toplam	338	

Tablo 2: Diyarbekir Beylerbeyliğindeki Devlet Erkanının Vakıfları

Vakıf Çeşidi	Sayısı	Personel Sayısı	Geliri
Cami ve Mescidler	22	379	1.063.432
Medrese ve Mekteb	16	177	554.795
Zaviye	11	127	324.102
Türbe	3	20	9994
Diğerleri	4	13	92690
Toplam	56	716	2.045.013
Devlet erkanınca kurulmayanlar	282	655	607.048
Genel Toplam	338	1371	2.652.061

Bütün bu mütalaalardan sonra sonuç olarak şunları söylemek mümkün gözükmektedir:

XVI. yüzyıl Diyarbekir Beylerbeyliği örneğinde vakıflar Osmanlı toplumunda kültürel gelişme açısından

Tablo 3: Diyarbekir Hüsrev Paşa Camii'ne Vakfedilen Kitapların Listesi

Kitap Adı	Sayısı	Konusu
Ferâiz (Cild-i Sâni)	1	Miras Hukuku
Fuzûl-i İmadî	1	Dîvan (?)
Bezâzî	1	Fıkıh
Kadı Han	1	Mantık
Câmi'ü'l-Fusûlin	1	Fıkıh
Sadrü's-Şeri'a	1	Fıkıh
Yakub Paşa	1	?
Hidâye	1	Kelâm
Kifâye	1	Kelâm
Def'an Hidâye (Cild-i evvel)	1	Kilâm
Kenz	1	Hadis
Keşşâf (Tamâm-ı cild)	1	Tefsir
Tefsir-i Kadı (Tamâm-ı cild)	1	Tefsir
Kutsiye	1	?
Def'an Bezâzi (Cild-i sâni)	1	Fıkıh
Menâr	1	Usûl-ı Fıkıh
Kâfî	1	Miras Hukuku
Def'an Kâfî (Cild-i sâni)	1	Miras Hukuku
Sihah-ı Cevherî	8	Lugat
Mubâre-i Misbah	1	Hadis
Câmi'ü's-Sagîr	1	Hadis
Def'an Bezâzî	1	Fıkıh
Şerh-i Miftah-ı Mevlânâ Kutbiddin	1	Mantık
Telvih	1	Belâgât
Usûlüt-Tahkîk	1	Usûl
Fetuhü'l-Gayb	1	Tasavvuf
Münis-i Kavâid	1	Gramer
Hâşeye-i Metâli	1	Mantık
Riyâzü's-Salihîn	1	Hadis
Şerh-i Misbâh-ı Şirâzî	1	Hadis
Şerh-i Mesâbih-i Seyyidü's-Şerif	1	Hadis (?)
Şerh-i Adûd	1	Mantık
Münyet-i Sehâif	1	?
Hülâsa	1	?
Sahîhü'l-Buhârî	3	Hadis
Şerhü'l-Buhârî	1	Hadis
İcrâ-yı Bi'l-umûm	3	?
Münyet-i Mebhûm	1	?
İbnü'l-Ferîşte (Cild-i evvel)	1	Tarih
Şerh-i Sahîhü'l-Buhârî	4	Hadis
Sihahü'l-Cevherî	1	Lugat
Fütûhü'l-Ayn	1	Tasavvuf (?)
Münyetü'l-Misbah	1	Hadis
Şerh-i Misbah-ı Mevlânâ Kutbiddin	1	Gramer (?)
		Hadis (?)
Toplam		59



Tablo 4: XVI. Yüzyılın Ortalarında Diyarbekir Beylerbeyliği'nde Vakıfların Gelir Kaynakları

Gelir Kaynakları	Adları	Sayısı	Gelir Miktarı	%'si (Genele)	Gurup %'si	Gurup Toplamı
Tarım Üniteleri	Köyler	167	669.913	25,26	35,66	945.726
	Mezra'alar	35	41.058	1,54		
	Çiftlik	9	4.565	0,17		
	Bağ	743	67.528	2,54		
	Zemin-i Bağ	205	6.86	0,22		
	Bağçe	55	8.305	0,31		
	Bostan	157	75.223	2,83		
	Zemin-i Bostan	98	8.574	0,32		
	Zemin	421	43.336	1,63		
	Zemin-i Ziraat	264	16.962	0,63		
	Ağaç Mahsulü	50	4.176	0,15		
Binalar vb.	Ev (hâne)	297	39.141	1,47	5,16	137.805
	Zemin-i hâne	253	18.878	0,71		
	Mahzen	423	61.036	2,30		
	Mağara	17	2.460	0,09		
	Kale kapısı (cısır)	1	16.290	0,61		
Nakit para	Akçe	24 vakıf	249.639	9,41	9,41	249.639
İşletmeler	Dükkân	2484	558.864	21,07	49,70	1.318.174
	Zemin-i dükkân	162	8.576	0,32		
	Hamam	43	305.770	11,52		
	Han	18	59.599	2,24		
	Değirmen	168	374.852	14,13		
	Dihhâne (kümes)	3	1560	0,05		
	Kırshâne	2	912	0,05		
	Boyahâne	2	420	0,02		
	Buzhâne	2	1040	0,03		
	Ma'asıra	2	2400	0,09		
	Çarşı	2	2987	0,11		
	Ahur	6	1194	0,04		
Diğerleri	Mukâta'a	3	290	0,01	0,02	717
	Çeşme	2	240	0,01		
	Arsa	5	187	0,01		
Toplam	32	6.123	2.652.061	100	100	2.652.061

eğitim kurumlarının hizmetleri ile önemli roller üstlenmekte idiler ve tarih, gramer, mantık gibi çeşitli bilim dallarında eğitim vermekte idiler.

Belediye hizmetleri konusunda bu dönemde vakıflar oldukça faaldirlir ve adeta bütün yükü üstlenmişlerdir. Bu durumlarını da uzun süre muhafaza edeceklerdir.

Ekonomik açıdan bulundukları merkezlerde ekonomik canlılığın kaynaklarından biri olan vakıflar XVI.

yüzyılda olduğu gibi, günümüzde de bu özelliklerini sürdürmektedirler.

Sosyal açıdan verdikleri bazı hizmetlerin zaman zaman devletin programları ile uyuştugu, hatta bazılarının bu amaçla kurulduğu görülür. İmar, şenletme, yeni fetih bölgelerindeki yerlere zaviyeler kanalıyla nüfusu çekme gibi hizmetleri dikkat çekicidir. Bu tür hizmetlerin uzun müddet devam ettiği de görülür.³⁸



- 1 R. B. Serjeant (ed.); *İslâm Şehri*, İstanbul 1992, s. 28-29.
- 2 Ö. Lütfi Barkan, Ekrem Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tabir Defteri 953(1546) Tarihli*, İstanbul 1970, s. X.
- 3 Bu konuda bkz.: Alpay Bizbirlik, *16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbekir Beylerbeyliği'nde Vakıflar* (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1995, s. 11-247.
- 4 Bkz.: TKA, TD 552, s. 16, 76, 11a, 90a, vd; BOA, MM 45490, s. 2-27.
- 5 Bu konuda bkz.: Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara 1989, s. 90-102.
- 6 Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", VDXIV, Ankara 1982, s. 4, 5.
- 7 BOA, EV. HHM 641, s. 2-24; Bu konu için bkz.: Münir Atalar, *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*, Ankara 1991; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrre Emirleri*, Ankara 1972; S. Faroghi, *Hacılar ve Sultanlar*, (Ç. Gülçagaı Güven), İstanbul 1995, Cüz ve Sure vakıfları için bkz.: Alpay Bizbirlik, *a.g.e.*, s. 354-357.
- 8 Medreselerin gelişimi için bkz.: Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976; İbrahim Ateş, "Vakıflarda Eğitim ve Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları", VDXIV, Ankara 1982, s. 30-31.
- 9 Cahit Baltacı, *a.g.e.*, s. 20-25.
- 10 Cahit Baltacı, *a.g.e.*, s. 25.
- 11 TKA, TD 552, s. 4b-5a.
- 12 TKA, TD 552, s. 8a-9a, BOA, MM 21, s. 2.
- 13 Alpay Bizbirlik, *a.g.e.*, s. 250-286.
- 14 Alpay Bizbirlik, *a.g.e.*, s. 267.
- 15 Behçet Ünsal, "Türk Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimari Yöntemi", VDXVII, Ankara 1984, s. 97.
- 16 TKA, TD 552, s. 4b-5a.
- 17 Behçet Ünsal, *a.g.m.*, s. 97-98.
- 18 Bu konuda bkz.: Özer Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerinde Bazı Düşünceler", VIII. Türk Tarih Kongresi (Ankara 11-15 Ekim 1976), Kongreye sunulan bildiriler, Ankara 1981, c. II, s. 1270.
- 19 Feridun M. Emecen, *a.g.e.*, s. 51.
- 20 İbrahim Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır*, Ankara 1995, s. 28.
- 21 Cengiz Orhanlı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilâtı*, İstanbul 1990, s. 129.
- 22 Bahaeddin Yediyıldız, *a.g.m.*, s. 5.
- 23 Doğan Kuban, "Anadolu Türk Şehri Gelişmesi ve Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler", VDCVII, İstanbul 1968, s. 53-73.
- 24 Burada vakıf şehre kadar gelen kanalın bakımını ve suyun sürekliliğini teminle ilgilenir. Bkz.: TKA, TD 552, s. 42a.
- 25 Bu türden bağımsız vakıf olmayıp, başka vakıflarda su yollarının tamiri, suyun taksimi ile görevli olan "su yolcu"larına pay ayrıldığı da bilinmektedir. Bkz.: TKA, TD 552, s. 31a, Hasankeyf'te Melik Halil Vakfı; Cengiz Orhanlı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar* (derl.: Salih Özbaran), İzmir 1984, s. 78, 79.
- 26 Cengiz Orhanlı, *a.g.e.*, s. 43.
- 27 TKA, TD 552, s. 82a ve 34b, BOA, MM 4540, s. 7, BOA, MM 7457, s. 8.
- 28 Bahaeddin Yediyıldız, *a.g.m.*, s. 6.
- 29 Bahaeddin Yediyıldız, *a.g.m.*, s. 6.
- 30 BOA, TD 998, s. 266; TKA, TD 552, s. 376.
- 31 TKA, TD 552, s. 41a.
- 32 Diyarbekir Beylerbeyliği'ndeki Kervansaray vakıfları için bkz.: TKA, TD 552, s. 43; Zaviye vakıfları için bkz.: Alpay Bizbirlik, *a.g.e.*, s. 289, 337.
- 33 Bu konuda bkz.: Alpay Bizbirlik "XVI. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Musul Vakıfları" VDXVI, Ankara 1997, s. 63.
- 34 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Ö. Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", VDII, Ankara 1942, s. 279-386.
- 35 XVIII. yüzyıl verileri için bkz.: Bahaeddin Yediyıldız, "XVIII. Asırda Türk Vakıflarının İktisâdi Boyutu" VDXVIII, Ankara 1984, s. 43.
- 36 Buna örnek için bkz.: Yusuf Oğuzoğlu, "XVII. Yüzyılda Konya Şehir Ekonomisini Etkileyen Faktörler", *AÜDTGF Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. XIV, S. 25, s. 338-341.
- 37 Ö. Lütfi Barkan, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu Şekilleri I", Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserler I, İstanbul 1980, s. 679-680'de verilen bilgilere göre bu rakam İnegöl, Yarıhisar, Ermenipazarı, Domanıç, Yenişehir, Söğüt, Göl vs. gibi yerlerden nüfus olarak büyüklüğü ifade eder.
- 38 Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", s. 13.



XVII. YÜZYIL BOSNA SANCAĞINDA VAKIF MÜESSESELERİ

HATİDZA CAR-DRINDA
ORİJENTALNI İNSTİTUT / BOSNA-HERSEK

17. yüzyılın başlamasıyla birlikte, daha kesin bir ifade ile 1604 yılından bu yana, Bosna Sancağı geniş bir alana sahipti. Bihac'ın güneydoğusunda Novi Pazar'dan, güneybatıda Kamengrad ve Kostanya'ya kadar uzanmaktaydı. Türkler bu bölgeyi adım adım topraklarına katmıştı. 1396'da Novi Pazar yakınlarındaki, Gluhavica'ya kadı atandı. 1593'de Bihac, çevresindeki bölgeyle birlikte fethedildi.¹ Fethedilen bölge, Osmanlı İmparatorluğu'nun² kanunlarına bağlandı ve sonunda Hristiyan ve Bizans kültürünün aşamalı olarak yok olmasına zemin hazırlandı. Bilhassa İslam dini ile karakterize edilen bu yeni medeniyet, bu bölgedeki hayat üzerinde tamamiyle yeni ve farklı izler bırakıyordu.

XVI. yüzyılın sonunda üç kıtaya uzanmış olan Osmanlı İmparatorluğu, kozmopolit bir devlet haline gelmişti. Bu engin imparatorluk dahilinde, devlet sosyal düzeni sağlarken, şehirlerinin kusursuz yönetilmesi için gerek duyulan, eğitim, refah, ticaret ve transit geçişleri de kapsayan diğer tüm bileşenleri vakıf adı verilen kısmen otonom kurumlar tarafından yürütülüyordu. Kurum olarak vakıflar,³ İslami etik değerlerine uygun yapılandırmışlardır. Ahlak prensipleri, savaş sonrası dönemde toplam refah devletinin kurulması gibi bireyin topluma karşı sorumluluklarını vurgular. İslami toplumda, bu, istisnai bir durumdan çok bir kuraldır. Bu nedenle hali-vakti yerinde olan her birey maddi varlığının bir kısmını kolektif yarara sunmak için kendi vakfını kuruyordu.

Vakıf kurumları, köklerini Kur'an ve Sünnet'ten alan İslami yasalara uygun biçimde yapılandırılmışlardır.

Vakıf kavramı, vakıf inisiyatifi bağlamında anlaşılmaktadır. Vakıflar satılamaz veya el değiştiremez. Buna rağmen, meydana gelen sosyal ve politik değişimlerle⁴ birlikte pek çok vakıf zorla sona erdirilmiştir.

Vakıflar bugün Bosna-Hersek'e ait olan bölgedeki pek çok kentleşme hareketini başlatmış ve yönlendirmiştir. Osmanlı Sultanlığı'nda devlet aygıtının, devletin sosyal ve ekonomik zenginliği açısından en çok etkili olabileceğine hükmettiği yerlerde vakıfların kuruluşunu yönlendirecek biçimde çalıştığı göz ardı edilemez bir unsurdur. Örneğin, zabıta ekiplerinin ticari hareketleri koruyacak biçimde yerleştirilmediği tehlikeli geçitlerde, yüksek rütbeli devlet memurları kendi vakıflarını kuruyorlardı. Bu kurumlar gelecekteki kentsel yerleşimlerin çekirdeğini oluşturdular. Denetimindeki engin bölgede kentleşmeyi ve ekonomik gelişmeyi, Osmanlı Sultanlığı'nın yönetsel yapısı bu şekilde sağlayabildi. Sarayova, Novi Pazar, Nova Varos, Mirkoniç Grad ve diğer şehirlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyetindeki gelişme şekli budur. Bosna-Hersek bölgesindeki şehirlerin %80'inden fazlası bu sistem sayesinde gelişmiştir. İçlerinden bazıları, orijinal mimari özelliklerini bugüne değin korumayı başarmışlardır. Doni Vakıf, Gorni Vakıf ve Varcar Vakıf gibi şehirler, vakıf müessesesinin hatırasını isimlerinde bile korumuşlardır.

Osmanlı yönetimi faaliyetlerini nizam ve kanunlar temelinde yürüttüğü ve bunları yazılı biçimde uyguladığı için, Osmanlı saltanatının yükselişi ve ilerleyişinde başrollerdeki pek çok kişinin ticari, kültürel ve manevi hayatına, geçmişine doğru bakabiliyoruz. Ancak, bu belgelerin pek çoğu Osmanlı İmparatorluğu sonrasında ortaya çıkan çokça çatışma nedeniyle maksatlı olarak de-



giştirilmişti. Bozulmadan kalabilen belgeler, bu hayli gelişmiş medeniyetin nasıl meydana geldiğine tanıklık eden çok değerli kaynakları oluşturmaktadır. Bunların arasında yapılan kapsamlı bir araştırma da 1604⁵ yılından bu yana başlıca kurumların tamamının vakıf sistemi temelinde oluşturulduğunu göstermektedir.

İBADETHANELER

XVI. yüzyılın sonlarında en sık ve en iyi inşa edilen yapılar cami ve mescitlerdir. Dua, manevi eğitim ve halkı yakından ilgilendiren konuların ilanı bu binalarda yapılırdı. Bu yapılar Yakın Doğu ve İslami kentleşmenin giriş noktalarıdır. Cami ve mescidler bu döneme ait sosyal yaşamın tüm temel bileşenlerini sarmalamaktaydı. Mimari bakış açısı ile dikey minare, Allah'a doğru bir yönelme ve daha iyi, daha mükemmel bir dünyayı temsil etmektedir. Camileri çevreleyen binalar sırası kısmen evsel yerleşimi temsil eder ve çoğunlukla camiyi veya mescidi kuran kişinin adı ile anılırdı.

Yeni fethedilen bölgelerde ilk ibadet yerleri, devlet ve en yüksek idarî kolu belirli bir sosyo-ekonomik önemi olan yerlere inşa edilirdi. Bunlara genellikle o dönemde tahtta olan sultanın adı verilirdi. Bunların bir vakfı olmaz, onun yerine devlet tarafından desteklenirdi. Bu camiler şunlardır: Sarayova'da Sultan II. Mehmed Camii (1451-1481),⁶ Çelebi Pazar'da (Rogatica) Sultan II. Bayezid (1481-1512), Knezina'da⁷ (1512-1520) Sultan Selim Camii, Doboj'da Sultan Süleyman Camii, ayrıca Travnik, Visegrad, Srebrenika, Kamengrad, Jayce, Bihaç, Kotor Varos, Banya Luka, ve Prusak'daki camiler çoğunlukla yüksek mevkideki devlet memurları ve manevi seçkinlerin desteğiyle inşa edilirdi. Estetik armoni ve mimari güzellikleri, vakıfların sosyal, politik ve hepsinden önemlisi ekonomik güçleri ile sağlanırdı. En güzel camilerin bazıları Bosna sancak beyleri ve Bosna eyalet valileri (Bosna Sancağı'nın en zengin kişileri) tarafından yaptırılmıştı. Aşağıdaki liste 1604 sonrasında yapılan ibadet yerlerini vermektedir. Çoğunluğu Sarayova'da (Bosna Sancağı'nın merkezi) bulunmaktadır.⁸

1. *Sultan Mehmed Camii (1451-1481)* - Bugünkü ismi Careva dzanija. Modern Sarayova'nın merkezi bunun çevresine inşa edilmişti.
2. *Hacı Mustafa Mescidi* - 1541'den önce inşa edilmiştir. II. Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde zarar görmüştür. Vakıf başlangıçta 63.400 akçe ile (bağış miktarı) kurulmuştur.⁹

3. *Havadza Kemal Mescidi* - Sarayova'da 1515'den önce inşa edilmiş. 1940 yılında zarar görmüş. Bağış miktarı 37.000 akçe.¹⁰
4. *Mevlana Bali Ef. Camii* - 1580 dolaylarında inşa edilmiş. 1933 yılında zarar görmüş.¹¹ Kuruluşu 80.000 akçe.¹²
5. *Ayas Bey (Bosna Sancak beyi) Mescidi* - Sarayova'da 1477'den önce inşa edilmiş.¹³ 1604'de bağış miktarı 21.753.¹⁴
6. *Kethuda İskender Camii* - 1528'den önce inşa edilmiş. Bu mescid 1952'de zarar görmüş.¹⁵ 1604'de bağışlanan 4.000.¹⁶
7. *Hacı Ali Mescidi* - Bağışlanan miktar listelenmemiş.¹⁷
8. *Hacı Oruç Mescidi* - 16. yüzyılın sonlarında inşa edilmiş. 1879'da bir yangında yanmış.¹⁸ Bağış 30.000.¹⁹
9. *Yağcı Ahmet Mescidi* - 16. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilmiş. 1886'da zarar görmüş.²⁰ 1604'de bağış miktarı 20.000.²¹
10. *Bakırzade Hacı Mehmet Mescidi* - 1570'den önce Sarayova'da inşa edilmiş. Bağış miktarı 18.000.²²
11. *Hacı Yusuf Mescidi* - Bu vakfa sağlanan bağış miktarı belirtilmemiş.
12. *Hacı İdris Mescidi* - Bağışlanan 40.000.²³
13. *Hacı Mustafa Mescidi* - Kuruluştaki bağış miktarına ilişkin bilgi bulunamamıştır.
14. *Pehlivan Hacı Hasan Mescidi* - Bağış miktarı 21.000.²⁴
15. *Hacı Bali Mescidi* - Kuruluş bağışı 23.400 olan bir vakfı var.²⁵
16. *Hacı Hasan Camii* - Bağış miktarı 160.000.²⁶
17. *Şabdidar (Bosna'da yerleşik olan Gazi Hüseyin beyin hanımı) Mescidi* - Mescid 1570'den önce inşa edilmiş. Bağışlanan miktar 165.000 gümüş dirhem.²⁷ 1604'de bağış miktarı 115.000 dirhem.²⁸
18. *Hüseyin Bey Camii* - 1537'de inşa edilmiş.²⁹ Bu vakfa bağışlanan 944.794 gümüş akçe, imaret, cami, medrese, hanıkah, mekteb ve türbe yapımında kullanılmak üzere ayrılmış.³⁰
19. *Ali Paşa Camii* - 1570'den önce inşa edilmiş. Sarayova'daki en güzel camilerden birdir. Bağış miktarı 190.000.³¹
20. *Hacı Turhan Camii* - Bağış miktarı 86.000.³²
21. *Kemal Bey Mescidi* - Gelirleri 137.000.³³
22. *Saraç İsmail Mescidi* - Bağış miktarı 20.000.
23. *Dudurya Hatun Mescidi* - 16. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş. Bu bölgede bir kadın tarafından yapımı için talimat verilen ilk ibadethanedir.³⁴ Bağış miktarı 16.400. Sarayova halkı bu cami için ayrıca 34.200³⁵ daha bağışlamıştır.
24. *Katip Kasım Mescidi* - Gelirleri 19.000.³⁶
25. *Hacı Turhan Mescidi* - Bağış miktarı 50.000.³⁷
26. *Hacı Eynehan Mescidi* - Bağış miktarı 15.000.³⁸
27. *Hacı Memiye Mescidi* - Bağış miktarı 83.000.³⁹
28. *Duke Hasan Mescidi* - Bağış miktarı 45.000.⁴⁰
29. *Mehmed Bey Mescidi* - Vakıf gelirleri toplam 4.182.⁴¹
30. *Arnagancı Sinan Camii* - Gelirleri 55.075.⁴²
31. *Hacı Bali Camii* - Bu vakfın gelirleri listeye alınmamıştır.
32. *Hacı Sinan Mescidi* - Gelirleri 40.000.⁴³
33. *Hacı Davud Mescidi* - Bu vakfın gelirleri listeye alınmamıştır.
34. *Hacı Seydi Mescidi* - Gelirleri 35.000.⁴⁴
35. *Saraç İsmail Mescidi* - Gelirleri 6.000. Sarayova halkı ayrıca 9.000⁴⁵ bağışladı.
36. *Yakup Paşa Mescidi* - 1491'de Bosna Sancak-beyi Yakup Paşa tarafından yaptırılmıştır. 1493'te Kırbaevsko meydanındaki savaşta



- gösterdiği cesareti ile tanınan bir komutandır. 1936'da vakfa zarar verilmiştir.⁴⁶ Gelirleri çok sınırlıydı ve 1604'te yalnızca 632 akçe'di. Sarayova halkı ayrıca 16.100 bağışlamıştı.⁴⁷
37. *Yenigeri Nezir Mescidi*- İlk bağış 170.000.⁴⁸
38. *Hacı Hüseyin Mescidi*- İlk bağış 10.000.⁴⁹
39. *Abdi Halife Mescidi*- İlk bağış 4.134. Sarayova halkı ayrıca 12.600 bağışlamıştı.⁵⁰
40. *Vekil Haraç Mustafa Mescidi*- Bağış miktarı 51.000.⁵¹
41. *Müftüye Mescidi*- Bağış miktarı 23.000.⁵²
42. *Küçük Yazıcı Mescidi*- Bağış miktarı 3.000.⁵³
43. *Hacı Süleyman Mescidi*- Bağış miktarı 39.000.⁵⁴ Sarayova halkı ayrıca 18.300 bağışlamıştı.⁵⁵
44. *Harç Mustafa Mescidi*- Bağış miktarı 8.690. Sarayova halkı ayrıca 18.300 bağışlamıştı.⁵⁶
45. *Hacı Memi Mescidi*-Bağış miktarı 18.000. Diğer vakıflar aynı miktarda ayrıca bağışlamışlardır.⁵⁷
46. *Hacı Hasan (Davud'un oğlu) Mescidi*.
47. *Hacı Cafer Mescidi*- Bağış miktarı 84.000.⁵⁸
48. *Hacı Memi Mescidi*- Bağış miktarı 16.000.⁵⁹
49. *Hacı Eynehan Mescidi*- Bağış miktarı 10.000. Sarayova halkı ayrıca 45.400 bağışlamıştı.⁶⁰
50. *Hacı Sinan Mescidi*- Bağış miktarı 54.000.⁶¹
51. *Hacı Ali Mescidi*- Bağış miktarı 32.000.⁶²
52. *Sağrakçı Mahmut Mescidi*- Bağış miktarı 4.370. Diğer vakıflardan katkılar 9.000.⁶³
53. *Kartal Hacı Eynehan Camii*- Detaylı bilgi bulunamamıştır.
54. *Hacı Nesuh Mescidi*- Yine detaylı bilgi bulunamamıştır. Muhtemelen ciddi biçimde hasar görmüş.
55. *Nez-zade Hasan Mescidi*- Bağış miktarı 14.000.⁶⁴
56. *Dükkander Yusuf Mescidi*- Bağış miktarı 13.000. İlave katkılar 3.600.⁶⁵
57. *Hacı Mehmet Mescidi*- Bağış miktarı 30.000.⁶⁶
58. *Yahya-Paşa Camii*- Bakımsızlıktan ötürü zarar görmesi nedeniyle gelirleri yalnızca 6.340.⁶⁷ Sarayova halkı ayrıca 21.400 bağışlamıştı.⁶⁸
59. *Abmet Çelebi Mescidi*- Bağış miktarı 17.000.⁶⁹
60. *Kaguli Sinan Mescidi*- Geliri yalnızca 700.⁷⁰
61. *Haydar Mescidi*- (Divan katibi Gazi Hüsrev-bey). Bağış miktarı 79.400.⁷¹
62. *Hacı Mahmut Mescidi*- Bağış miktarı 15.400.⁷²
63. *Davut Çelebi Mescidi*- Bu vakfa ait bilgi bulunamamıştır
64. *Hasan Mescidi*- Bağış miktarı 40.000. Sarayova'daki diğer vakıfların katkısı 28.800.⁷³
65. *Mevlana Arap Mescidi*- Bağış miktarı 6.000.⁷⁴
66. *Çekrekçi Müslibüttin Camii*- Camii 1526'da, Kovaçi olarak bilinen yerin aşağısında inşa edilmiştir. Bu caminin yapımı için 35.000 gümüş akçe gerekmiştir. Vakfa ait olan 70 küçük dükkan kiralanmıştır.⁷⁵ Bir bilgiye göre, bu dükkanların yalnızca 42'sinden elde edilen miktar 1604'te 35.000.⁷⁶
67. *Hacı Ahmet Camii*- Bu vakfın değeri belirtilmemiştir.
68. *Sinan Halife Mescidi*- Bağış miktarı 10.000. 1604 sonrasında Sarayova'daki diğer vakıflardan sağlanan ilave katkı 16.180.⁷⁷
69. *Timurhan Camii*- Bağışlanan 10.000. Ayrıca diğer vakıflardan sağlanan 58.200.⁷⁸
70. *Sinan Çelebi Mescidi*- Bu mescit 18 küçük dükkanın katkısı ile desteklenmiştir. Ayrıca diğer vakıfların katkısı da 7.800.⁷⁹
71. *Hacı Eynehan Mescidi*- Bağışlanan 9.000.⁸⁰
72. *Hacı Hüseyin Mescidi*- Değeri belirtilmemiştir.
73. *Kebkebir Mescidi*- Değeri belirtilmemiştir.
74. *Sinanoğlu Mescidi*- Bağışlanan miktar 20.000, diğer vakıflardan sağlanan katkı 9.000.⁸¹
75. *Mevlana Arap Camii*- Bu vakfın anaparası 4.000. Diğer katkılar toplam 14.000.⁸²
76. *Hacı Yahya Mescidi*- Anapara 5.000.⁸³
77. *Hacı Ali Mescidi*- Anapara 14.000.⁸⁴
78. *Saraç Ali Mescidi*- Bu vakfın anaparası 9.000. Diğer katkılar bu miktara eşit.⁸⁵
79. *Mimar Sinan Mescidi*- Anapara 15.000.⁸⁶
80. *Zaim Hubyar-bey Mescidi*- Anapara 63.000. Vakıf ayrıca 13 küçük dükkandan da kazanmıştır.⁸⁷
81. *Eski Hacı Eynehan Camii*- Anapara 31.000.⁸⁸
82. *Hasan Efendi Mescidi*- Anapara 16.000.⁸⁹
83. *Şeker-kethuda Mehmet Mescidi*- Anapara 26.000.⁹⁰
84. *Hacı Süleyman s. Nesuh Mescidi*-Değeri belirtilmemiştir.
85. *Şeyh Feruh Camii*- Bu cami 1528'den sonra inşa edilmiştir.⁹¹
86. *Hacı İsa Mescidi*- Yalnızca yeni kurulan vakıflar kategorisinde yer almaktadır, başka bir bilgi bulunamamıştır.
87. *Halil Ağa Mescidi*- Anapara 19.000. Sarayova halkının katkısı ayrıca 22.500.⁹²
88. *Hacı Hüseyin Mescidi*- Vakfa ait kazançlar belirtilmemiştir.
89. *Bali-bey Mescidi*- Bali bey'in kişisel katkıları ile desteklenmiştir. Bkz. 5.dosya.
90. *Firuz-bey Mescidi*- Firuz bey kendi arsalarından, küçük dükkanlarından ve halk banyolarından elde ettiği gelirler ile katkı sağlamıştır. Fonlar bu mescidin inşasının yanı sıra, medresenin ve Sarayovadaki içme suyu çeşmelerinin de yapımında kullanılmıştır. 1604'te gelirleri toplam 17.112.⁹³
91. *Foynika pazarındaki Camii*- Anapara 27.000.⁹⁴ Cami 1570'de inşa edilmiş. İnşası için gerekli fonlar Mustafa tarafından sağlanmıştır.⁹⁵
92. *Kresova'da Hacı Hasan Camii*- Gelirleri belirtilmemiştir.
93. *Süleyman -bey Camii*- Anapara 30.000.⁹⁶
94. *Vizoko'da Şerefidina Camii*- 1516-1528 arasında yapılmış. Anapara 20.000.⁹⁷
95. *Vizoko'da Çekrekçi Müslibüttin Camii*- Anapara 47.000.⁹⁸ Cami 1526'dan önce yapılmış.⁹⁹
96. *Alaaddin Camii*- Vizoko'da Buzdoğan olarak da anılır. 1570'den önce yapılmış.-godinç¹⁰⁰ 1604'de anaparası 51.000.¹⁰¹
97. *Vizoko'da Havacı Piri Mescidi*- Anapara 3.800.¹⁰²
98. *Praka'da Mustafa-bey Camii*.¹⁰³
99. *Praka'da Mustafa-bey Camii*- Anapara 120.000.¹⁰⁴
100. *Glasiinak'da Hacı İbrahim Ağa Camii*- Anaparası 100.000. Glasiinak ve Praka'daki vakıflar üst yönetimin talimatıyla, bu bölgede ticaretin gelişmesini güvence altına maksadıyla kurulmuştur.¹⁰⁵
101. *Sultan Bayezid Camii* (1481-1512)- Rogatika'da (Çelebi Pazar).¹⁰⁶
102. *Sinan Çelebi Mescidi*- Rogatika'da. Bu vakfa yatırılan anapara 15.000.¹⁰⁷



103. *Hüseyin Çelebi Camii* - Rogatika'da - Anaparası 80.000.¹⁰⁸
104. *Olova'da Camii*- Anaparası 20.000.¹⁰⁹
105. *Sultan Selim Camii* (1512-1520)- Knezina'da.¹¹⁰ Cami yöneticileri ödeneklerini vizegrad cizye'sinden alıyorlardı.¹¹¹
106. *Maglaya'da Hacı Memiye Camii*- Vakfa ait gelirlerin kaydı tutulmamış.
107. *Maglaya'da Mustafa Paşa Camii*- Vakfa ait gelirlerin kaydı tutulmamış.
108. *Tesanya'da Ferhad-bey Camii*- Anapara 56.000. Ferhat bey (İskender'in oğlu), cami ve vakfın yapım emrini 1559'da vermiş.¹¹²
109. *Tesanya'da Oruç Mescidi*- Anapara 20.000.¹¹³
110. *Dobrova'da Sultan Selim Camii*- Cami yöneticileri ödeneklerini kadılık cizyesinden alıyorlardı. Brod.¹¹⁴
111. *Bilika'da Camiler*-¹¹⁵ Fonlar sahip olunan arsalarından elde ediliyordu. Miktarı 5.200.¹¹⁶
112. *Sultan Süleyman Camii*- (1520-1566) Banya-Luka içinde.¹¹⁷
113. *İbrahim Mescidi*- Banya-Luka içinde.
114. *Mehmed Ağa Mescidi*- Banya-Luka içinde.
115. *Hacı Ali Mescidi*- Banya-Luka içinde.
116. *Muhammed Paşa Camii*- Banya-Luka içinde. Bu caminin yapım emrini bosnalı sufi Muhammed Paşa vermiştir. Cami 1555'te yapılmış. Bu caminin yapımına katkı sağlayan fonlar arsa gelirlerinden, küçük dükkanlardan ve halk banyolarından sağlanmıştır.¹¹⁸
117. *Osman s. Şah-bey Mescidi*- Banya-Luka içinde.¹¹⁹
118. *Hacı Mustafa Mescidi*- Banya-Luka içinde.¹²⁰
119. *Mahmut Mescidi*- Banya-Luka içinde, İlidza olarak da bilinir.¹²¹
120. *Hacı Ali Mescidi*-¹²² Banya-Luka içinde.
121. *Kubat Ağa Camii*-¹²³ Banya-Luka içinde.
122. *Kaptan Mehmet-bey Camii*-¹²⁴ Banya-Luka içinde.
123. *İbrahim Ağa Mescidi*-¹²⁵ Banya-Luka içinde.
124. *Mustafa Paşa Camii*-¹²⁶ Banya-Luka içinde.
125. *Beylerbeyi Ferhat Paşa Camii*- Cami 1587'de Banya-Luka içinde yapılmıştır. Fonlar, arsalarından, 200 küçük dükkandan, halk banyolarından, değirmenlerden ve diğer kaynaklardan sağlanmaktaydı.¹²⁷ 1604'de vakıf gelirleri 85.815.¹²⁸
126. *Süleyman Mescid Camii*-¹²⁹ Banya-Luka içinde
127. *Kobaş'da Camii*- Gelirleri belirtilmemiştir.
128. *Duboşka Kalesi'nde Süleyman-bey Camii*-Kesin gelirler listede belirtilmemiştir.¹³⁰
129. *Duboşka'da Ömer-bey Camii*- Vakıf gelirleri belirtilmemiştir.¹³¹
130. *Lişinya kasabası'nda Ferhat-bey Camii*-¹³² Bu caminin yapımı için Ferhat bey 12 küçük dükkandan ve arsalarından fon sağlamıştır.¹³³
131. *Gradička Kalesi'nde Sultan Süleyman Camii*.¹³⁴
132. *Trn'da Mustafa Paşa Camii*-¹³⁵
133. *Zenika'da Hacı Mehmet Camii*- Bu vakfa yatırılan anapara 16.000. Diğer vakıflardan katkıları 17.000.¹³⁶
134. *Zenika'da Eynehan bey Camii*- Anapara 44.000. Diğer vakıfların ayrıca katkısı 9.600.¹³⁷
135. *Zenika'da Osman Çelebi Mescidi*- Bu yeni vakfın anaparası 26.000.¹³⁸
136. *Zenika'da Hacı Tahir Camii*- Anaparası 54.000.¹³⁹
137. *Zenika'da Süleymanbey Camii*- Anaparası 60.000.¹⁴⁰
138. *Kakanya pazar'da Hüseyin Halife Camii*-¹⁴¹ Bu vakfa yatırılan toplam anapara 16.150.¹⁴²
139. *Sutiska Pazar'da Nesuh Camii*- Bu vakfın anaparası 10.000.¹⁴³
140. *Camii*- Yapıtıranı, inşası için toplanan fonların kaynağı gibi listede belirtilmemiştir.¹⁴⁴
141. *Travnik'de Hacı Ali Mescidi*- Bu vakıf için ayrılan anapara 12.000.¹⁴⁵
142. *Mehmet Çelebi Mescidi*- (Dizdar Kemal'in oğlu) Travnik içinde. Bu vakıf için 20.100 tahsis etmiştir.¹⁴⁶
143. *Travnik İçinde Yeni Osman-bey Camii*- Vakfın değeri belirtilmemiştir.¹⁴⁷
144. *Travnik İçinde Hacı Ali Mescidi*- Anaparası 6.680.¹⁴⁸
145. *Travnik İçinde Sıfı Ferhat Mescidi*- Anapara 12.000.¹⁴⁹
146. *Travnik İçinde Dizdar Hasan Camii*-¹⁵⁰ Anapara 100.000.¹⁵¹
147. *Travnik İçinde Sultan Mehmet Camii*-¹⁵²
148. *Travnik içinde Hacı Cafer Camii*- Vakıf gelirleri belirtilmemiştir.
149. *Sultan Beyazıd Camii*- Cami Travnik kalesinde bulunmaktaydı.¹⁵³
150. *Travnik'de Muslibuttin Halife Mescidi*- Anapara 10.000.¹⁵⁴
151. *Dişevo kasabasında Hamzabey Camii*-¹⁵⁵
152. *Kamengrad'da Sultan Süleyman Camii*-¹⁵⁶
153. *Zaim Alibey Camii*- Velika yerleşiminde inşa edilen yeni bir cami.¹⁵⁷ Bu vakfa bağlanan anapara 35.000.¹⁵⁸
154. *Bilayka Köyünde Camii*-¹⁵⁹
155. *Gornya Ukrina'da Ali Ağa Camii*-¹⁶⁰ Anapara toplam 33.000.¹⁶¹
156. *Gornya Ukrina'da Katip Ali Mescidi*- Anapara toplam 28.000.¹⁶²
157. *Gornya Ukrina'da Havacı İbrahim Mescidi*- Anapara toplam 1.300.¹⁶³
158. *Kotorski'de Hacı Hasan Camii*-¹⁶⁴ Anaparası toplam 12.600.¹⁶⁵
159. *Kotorsko'da Faik Mescidi*- Anaparası toplam 14.000.¹⁶⁶
160. *Yayçe'de Sultan Süleyman Camii*-¹⁶⁷
161. *Yayçe Kalesi'nde Sultan Süleyman Camii*-
162. *Yayçe'de Hatice Hatun Camii*- Anapara 40.000.¹⁶⁸
163. *Yayçe'de Sinan bey Mescidi*- Mescid yeniçeri Mustafa tarafından yaptırılmıştır. Yapımında finansal destek sağlayan, hersek sancakbeyi, Sinan-bey'e hediye olarak vermiştir.¹⁶⁹
164. *Yayçe'de Zaim Ramazan Bey Camii*- Anaparası 30.000.
165. *Yayçe'de Sebaya Halil Mescidi*- Bu vakıf için tahsisi edilen anapara kayıtlı değildir.
166. *Gornya Klok'a'da Hacı Mustafa Ağa Camii*-¹⁷⁰ Bu cami 1595 yılında yapımı tamamlandıktan sonra, Yayçe yeniçerisinin adı verilmiştir. Bu vakıf için 674.100 tahsis etmiştir.¹⁷¹
167. *Kostaynika'da Hacı Hüseyin Camii*- Vakıf gelirleri kayıtlarda bulunmuyor.¹⁷²
168. *Mramorak'da Ahmet Bey Camii*-¹⁷³ Vakıf gelirleri kayıtlarda bulunmuyor.¹⁷⁴
169. *Bibaş Kalesi'nde Camii*- Vakıf gelirleri kayıtlarda bulunmuyor.¹⁷⁵
170. *Dobrun'da Camii*- Bu caminin yapımı için gerekli fonlar, Vizegrad kadılığından devlet fonlarından gelmiştir.¹⁷⁶
171. *Vizegrad'da Hüseyinbey s. İlyas Camii*- 1558'den önce yapılmış. godine.¹⁷⁷
172. *Vizegrad'da Oruç Ağa Mescidi*.¹⁷⁸
173. *Vizegrad'da Sultan Beyazıd Camii*- Cami vizegrad cizyesinden sağlanan fonlarla desteklenmiştir.¹⁷⁹
174. *Novi Pazar'da İsabey Camii*- Vakıf gelirleri 24.744.¹⁸⁰



175. *Novi Pazar'da Ahmet bey Mescidi*- Anaparası 20.000.¹⁸¹
176. *İshak s. Abdül Mescidi*.¹⁸²
177. *Novi Pazar'da Subaşı İskender Mescidi*- Anapara 6.000.
178. *Novi Pazar'da Duke Ahmet Mescidi*.
179. *Ak İlyas Mescidi*- Anapara 4.000.¹⁸³
180. *Novi Pazar'da Hacı Hamza Mescidi*- Anapara 2.500.¹⁸⁴
181. *Novi Pazar'da Ahmet s. Abdullah Mescidi*-Anapara 55.000.¹⁸⁵
182. *Novi Pazar'da Sufi Ahmet Mescidi*.
183. *Kapıcıbaşı Bali-bey Mescidi*.
184. *Novi Pazar'da İskender Çelebi Mescidi (Yakup Bey'in oğlu)*- Anaparası 25.000.¹⁸⁶
185. *Novi Pazar'da Hayrettin Mescidi*- (İlyas oğlu) Anapara 10.900.¹⁸⁷
186. *Novi Pazar'da Ahmet Bey Camii*.
187. *Novi Pazar'da Sinan Mescidi* (Abdullah'ın oğlu)- Anaparası 15.000.¹⁸⁸
188. *Novi Pazar'da Hacı Ferhat Camii*- Anapara 42.700.¹⁸⁹
189. *Novi Pazar'da Hüseyin s. Abdullab Camii*- Anapara 28.400.¹⁹⁰
190. *Novi Pazar'da Kürt Çelebi Camii*- Anapara 60.000.¹⁹¹
191. *Mitrovika'da Hüseyin s. Hasan Mescidi*- Anapara 60.000.¹⁹²
192. *Mitroviçi'de Duke Hoşkadem Mescidi*.¹⁹³
193. *Duke Hoşkadem Ahmet Mescidi*- Anapara 6.000.¹⁹⁴
194. *Akbisar Kalesi Mescidi*.¹⁹⁵

16. yüzyıl sonlarında Bosna-sancak bölgesinde yapılan tüm cami ve mescitler bu sayıma dahil edilmemiştir.

ZAVİYELER

Zaviyeler dinsel ayin kurumlarına aittir. Tekke olarak da anılırlar. Dinsel fonksiyonlarının yanı sıra, hümanist, sosyal, eğitsel aktiviteler içeren fonksiyonları da bulunmaktadır. Bazı şehirlerde ilk oluşturulan dini kuruluşlardır.

Yeni bölgelerin fethedilmesinde dervişler büyük önem taşıdığı gibi, Osmanlı İmparatorluğu tarafından fethedilen yerlerde ve İslamiyetin yayılmasında büyük katkıları olmuştur. Tarihî literatürde yer alan pek çok eserde de kayıtlıdır. Savaşçı rollerinin azaldığı dönemlerde, faaliyetlerini değiştiriyor ve İslam medeniyetinin maneviyatının beslenmesi ve yayılması konularına odaklanıyorlardı.

Bu kurumlarda seyyahlara kalacak yer ve yiyecek ikram edilirdi. Buralarda ikamet eden dervişler çoğunlukla gerekli tıbbi yardımı da sağlıyorlardı. Zaviyeler ayrıca bilgi alışverişinin de yapıldığı merkezler olarak görüldü. Oturma salonlarına ek olarak, edebiyat ve mistik şiir çalışmaya ve mistik felsefe konferansları dinlemeye elverişli kütüphaneleri de bulunurdu. Edebiyatın yanı sıra

bu kurumlar kaligrafi sanatının da geliştiği kurumlardır. Sufi şiiri de dahil olmak üzere dini içerikli pek çok çalışma ve didaktik karakterli diğer öğretiler de bu yerlerde gelişmiştir. Savaşçı ve fetihçi rollerini kaybetmekle dervişler, islami kültürünün aktarımının ve fethedilen yerlerde manevi kurumsallaşmanın ana direkleri haline geldiler.

Bu çalışma, Bosna sancak bölgesinde inşa edilen zaviyeleri listelemektedir:

1. *Sarayova'da İsa-Bey Zaviyesi*- 1462'den önce yapılmıştır. Üç yapıdan oluşmaktadır: Misafirhane, imaret ve ahır. Yoksul askerleri, entellektüelleri ve ihtiyaç duyan diğerlerini misafir ediyordu. Üç günden fazla olmamak üzere ücretsiz yemek yiyebilirlerdi. İçinde çalışan memurlar ücretsiz yemek yerler ve artanlar Sarayova'daki kimsesizlere dağıtılırdı. Vakfın talimatı üzerine serbest bırakılan köleler ve halefleri vakıf çalışanı olmak durumundaydılar.¹⁹⁶ 1604'de vakıf gelirleri toplam 62.236.¹⁹⁷ Mevlevî tarikatına aitti.

2. *Sarayova'da İskender- Paşa Zaviyesi*- İnşası 1467'de İskender-paşa tarafından başlatılmış ve iki yıl sonra oğlu tarafından tamamlanmıştır. Bu zaviye içerisinde, misafirhane, imaret ve Soğukpınar'dan uzanan ve bu binalara akarsu sağlayan bir sukmeri bulunmaktaydı.¹⁹⁸ 1604'de vakıf gelirleri 62.236. Zaviye şeyhine günlük 3 akçe ödeniyordu.¹⁹⁹

3. *Gazi Hüsvrev-Bey Zaviyesi*- 1531'den önce inşa edilmiştir. Caminin yanında yapılmıştır ve 4 temel ekbinadan oluşmaktadır. Bunlar mutfak, fırın, kiler ve ahır.²⁰⁰ Cuma günlerinde, Ramazanda ve kandillerde özel yemekler hazırlanırdı. Gelen her ziyaretçiye bal ve ekmek verilirdi. Aynı zamanda bu zaviye imaret olarak da hizmet verirdi. Bu imaret-zaviyede şeyh yöneticiydi. Günlük ödentisi 8 dirhemdi.²⁰¹

4. *Sarayova'da Gazi Hüsvrev-Bey Hanikahı*- Hanikah 1531'den önce, caminin kuzeyinde inşa edilmişti. Halveti topluluğundan olan dervişler tarafından kullanılırdı. Dervişler burada eğitim görürler ve kendi derviş öğretilerini geliştirirlerdi. Kurumun 15 ek binası vardı. Şeyh ayda 20 dirhem alırdı. Burada ikamet eden dervişler ayda 10 dirhem alırlardı.²⁰² Hanikah, Gazi Hüsvrev-bey'in vakfı tarafından desteklenirdi.²⁰³



5. *Sarayova'da Hasan-Bey Zaviyesi*- "Gaziler" yolu üzerinde bulunurdu. Tarih literatüründe "Gaziler" tekkesi olarak da bilinir. Zaviye'nin bir meyve bahçesi ve sürülebilir bir tarlası da vardı.²⁰⁴

6. *Sarayova'da Turna-dede Zaviyesi*.²⁰⁵

7. *Kakni yakınlarında Dana Halil Zaviyesi*- Zaviye 1564'de inşa edilmiştir. 1604'de şeyhi Veli dede idi. Mülkleri arasında arsa ve kereste sahası bulunmaktaydı.²⁰⁶

8. *Rogatici'de (Çelebi Pazar) Şeyh Yunus Zaviyesi*- İnşa emri Sultan Bayezid tarafından verilmiştir.²⁰⁷

9. *Visoko'da Ayas-Paşa Zaviyesi*- 1477'den önce inşa edilmiştir.²⁰⁸

10. *Novi Pazar'da Silahdar Ahmet-Bey*.²⁰⁹

11. *Mitrovika'da Hasanoğlu Hüseyin Zaviyesi*- Şeyhine günde 2 akçe ödeniyordu.²¹⁰

12. *Ahmet -Dede Zaviyesi*- Banya Luka'daki ilk dinsel kurumdur. Zaviye'nin dervişleri epeyce mal-mülk sahibiydiler. Bu varlığın bir bölümü Sufi Hasan'a verilmişti.²¹¹ 1587 civarlarında Sokullu Ferhat Paşa Ahmet-dede'nin mezarı yakınlarında bir saray yaptırdı, bu Ahmet-dede'nin ölümünün bundan bir veya iki yıl kadar önce gerçekleştiği anlamına geliyor. Zaviye muhtemelen Bektaşî mensuplarına aitti.²¹²

Öte yandan, Osmanlı Türkleri bu dine kurumsal okul sistemini getirmiştir. Medreseler bunun kanıtlarıdır. Bu tarz bir eğitim dini karakterlidir çünkü İslam yalnızca dinsel öğretille sınırlı kalmayarak, bütünsel bir yaşam tarzını temsil etmektedir.

MEDRESELER

Mektep ve medrese gibi eğitsel kurumlar, dinsel yapıların yakınlarında açılırdı. Mektepler camilere aitti ve camilerin yakınlarında özel binalarda bulunurlardı. Mekteplerin nasıl ve nerelerde yapıldığı vakıfların ekonomik gücüne bağlıydı. Standart bir eğitim programı yoktu. Eğitimin kalitesi ve sistemi vakfın eğitsel yeterliliği ile bağlantılıydı. Bazı mekteplerde çocuklar, temel eğitimleri boyunca, dini öğretimin yanı sıra, Arapça, sintaks ve kaligrafinin de temellerini öğreniyordu. Bosna sancağının hemen her yerinde oldukça yaygın olan bu kurumlarla özel bir önem atfedilmeyecektir. Onun yerine, yüksek öğretim kurumları olan medreselere daha fazla ağırlık

verilecektir. Medreseler yalnızca büyük şehirlerde ve eğitsel yeterliliklerine göre sınıflandırılmışlardı.²¹³

1. *Sarayova'da Firuz Bey Medresesi*- 1505-1512 arasında, Bosna sancak beyi zamanında yaptırılmıştı.²¹⁴

2. *Duk Kemal Medresesi*- 1515 dolaylarında Sarayova'da inşa edilmiştir. Mescid, mektep ve medrese için ayrılması düşünülen anaparanın miktarı 1604'de 140.000. Müderisler günde 10 akçe, öğrenciler 4 alırlardı.²¹⁵

3. *Sarayova'da Gazi Hüseyin-Bey Medresesi*- 1531'den önce inşa edilmiştir.²¹⁶ Bu medresenin inşası için vakıf 400.000 dirhem ayırmıştır. Medrese, içinde yetenekli öğrencilerin kaldığı 12 ek binadan oluşmaktaydı. Çalışmaların kapsamında şu konular bulunmaktaydı: Kur'anın, hadislerin yorumlanması, şeriat yasalarının temelleri, üslupçuluk, islam ilahiyatı ve bu dönemde geçerli olan diğer konular. Müderis günde 50 dirhem, yardımcıları 4 ve öğrenciler 2 dirhem alıyorlardı. Medrese binalarında tüm öğrenciler için ücretsiz oda ve yatakhane verililiyordu.²¹⁷

Medresenin yapımında kullanılmayan para, öğrenciler için kitap alımında kullanılmıştı.²¹⁸ Bu günler Gazi Hüseyin-bey'in ünlü kütüphanesinin ilk günleriydi.

4. *Novi Pazar'da Sinan-Bey Medresesi*- 1540'dan önce inşa edilmişti.²¹⁹ 1604'de medrese ve imaret için ayrılan anapara 250.000. Müderis günlük 20 akçe alıyordu.²²⁰

5. *Banya Luka'da Medrese*- 12 ek binadan oluşması beklenen bu medresenin yapım emrini Sokullu Ferhat-Paşa vermişti. Müderis'in günlük ödeneği 25 akçeydi. Öğrencilerin her birine 4 akçe verililiyordu.²²¹

HAMAMLAR

Halka açık banyoların veya hamamların inşası, sürekli vücut hijyeninin önemini vurgulayan islam öğretisi ile yakından ilgilidir. Hamamlar taştan yapılmış ve suyun üzerinde çalışan bir gömme sisteme sahiptir. Hamamlarda şu özellikler bulunurdu: Soyunma odası, masaj odası ve banyo. Büyük hamamlarda dinlenme odaları ve kadın ve erkekler için ayrı bölümler bulunurdu. 1604 araştırması Bosna sancağındaki halk banyolarını listelemektedir:

1. *Sarayova'da Ayas-Bey Hamamı*- Ayas-bey bir Bosnalıydı. Bu hamamın yapılması talimatını 1477'den ön-



ce vermişti.²²² Bina oniki metre genişliğinde ve onyedi metre uzunluğundaydı.²²³ 1604 tarihinde bu hamamın kira bedeli 4.300 akçeydi.²²⁴ Hamam 1697 tarihinde Eugen Savoj ve ordusu Sarayova'yı kuşattıktan sonra çıkarılan bir yangında yanmıştı.²²⁵

2. *Sarayova'da İsa-Bey (İshak Beyin oğlu) Hamamı*- 1462'den önce inşa edilmişti. Akarsu, Bistrik'de bulunan bir kaynakdan su kemerleri ile getiriliyordu. 1889'da zarar görmüştür. Yerine modern bir banyo yapılmıştır.²²⁶ 1604'de kira bedeli 4.436.²²⁷

3. *Sarayova'da Firuz -Bey (Bosna Sancakbeyi) Hamamı*- Hamam 1505-1512 yılları arasında (Külhan sokağı üzerinde bir yerde) inşa edilmişti. Bu hamamın erkekler ve kadınlar için ayrı bölümleri vardır. I. Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde zarar görmüştür.²²⁸ 1604'de kira bedeli 7.600.²²⁹

4. *Travnik'de Firuz-bey Hamamı*- Bu hamamdan elde edilen kira gelirleri mescid, medrese ve Sarayova'daki içme suyu çeşmelerinin yapımında kullanılmak niyetiyle ayrılmıştır.

5. *Gazi Hüseyin-bey*- Sarayova şehri içinde iki hamamın inşası emrini vermişti. Bunlardan biri, hanımı Şahdidar tarafından yaptırılan caminin yanında bulunmaktadır. 1604'de geliri 7.117 akçedir. Diğeri hanıkah yakınlarındadır. Bu banyodan elde edilen gelirler 1.440 akçedir.²³⁰ Bunlardan ilki bugün hala yerindedir ve islami mimarinin güzel bir sembolünü temsil etmektedir.

6. *Visoko'da Ayas Bey Hamamı*- Yapım emri 1477'den önce bosna sancakbeyi Ayas- bey tarafından verilmiştir godine.²³¹

7. *Banya Luka'da Sufi Muhammed-Paşa Hamamı*- 1555'den önce inşa edilmiştir godine. İç kısmı iki bölümden oluşmaktadır. Bir bölümünde iki havuz bulunmakta, diğer bölümünde büyük bir havuz bulunmaktadır. Ayrıca bir dış bölümü ve dinlenme odası da mevcuttur.²³²

8. *Sokullu Ferhat Paşa Hamamı*- Banya Luka'da 1587'den önce inşa edilmiştir. Vakfın talimatı doğrultusunda, bu hamama ve camiye su getiren çeşmenin inşasına yakın alaka gösterilmiştir.²³³ Kira ödemelerinden elde edilen gelirler 800 akçedir.²³⁴

9. *Travnik'de Mehmet Çelebi (Kemal Ağa'nın oğlu) Hamamı*- 16. yüzyılda inşa edilmiştir. 1604'de Mehmet Çe-

lebi vakfının bu hamamın kira ödemelerinden elde ettiği gelir 1.000 akçedir.²³⁵

10. *Çelebi Pazar'da (Rogatika) Arnavut İlyas Hamamı*- 16. yüzyılda inşa edilmiştir. Katip Çelebi (İsa bey'in oğlu) tarafından yaptırılmıştır. Vakfı bu hamamdan 1.500 akçe elde etmiştir.²³⁶

11. *Çelebi Pazar'da Duke Sinan Hamamı*- 16. yüzyılda inşa edilmiştir. Vakfı bu hamamdan 1.380 akçe elde etmiştir.²³⁷

12. *Visegrad'da Hasan-Bey (İlyas oğlu) Hamamı*- Hamam 1558'den önce inşa edilmiştir. Vakıf, camiye, hamama ve şehrin bir bölümüne su sağlayan kaynağı yaptırmıştır.²³⁸

13. *Novi Pazar'da İsa Bey Hamamı*- Hamam 1489'dan önce inşa edilmiştir.²³⁹ 1604'de İsa-bey vakfına 5.200 akçe ile katkıda bulunmuştur.²⁴⁰

14. *Novi Pazar'da Sinan-Bey Hamamı*- 1540'dan önce inşa edilmiştir.²⁴¹ 1604'de bu hamam 1.850 akçe sağlamıştır.²⁴²

15. *Novi Pazar'da Hafız Ahmet Paşa Hamamı*- 1593-94 yıllarında inşa edilmiştir. Burası, termal suyu olan bir hamam ve halk banyosudur.²⁴³

16. *Mitrovika'da Duke Hoşkadem Hamamı*- Hamamdan elde edilen yıllık kira geliri 1.700 akçedir.²⁴⁴

Bu dönemde yapılmış olan tüm halk banyoları bu araştırmaya dahil edilmemiştir. Varlıkları hakkında bilgi vakıfnameden veya kadijskim sidzilima'da bulunmaktadır. Oysa bu belgelerin pek çoğu zarar görmüş ve bugün kolaylıkla ulaşılabilir değildir. Halk banyoları veya hamamların bu bölgede halk sağlığının korunmasında önemli katkıları olduğunu belirtmek yararlı olacaktır.

HANLAR VE KERVANSARAYLAR

Osmanlı Devleti, denetimindeki bölgelerde, transit mal geçişlerinin gelişmesi ve genişlemesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Bazılarının uzunluğu birkaç bin kilometreyi buluyordu. Devlet bu gelişmeden, vergi aldığı ve bölgelerinde etkin bir denetim sağlayabildiği için yarar sağlıyordu. Dolayısıyla, ile, devletin ticari gelişme için önem taşıyan olanakları yaratması ve bu kolaylıklara ilişkin yatırımlara destek olması kendi yararınaydı. Dahası, seyahat edenlerin yerleşimi, eşyalarının korunması ve karavanlarının yerleştirilmesine duyulan gereksinim kentsel yerleşimin oluşturulmasında da itici güç olmuştur.



İlk kentleşme hareketlerinin başladığı yerler hanlar (oteller) ve kervansarayların bulunduğu yerlerdi. Bu olanaklar, Bosna sancak bölgesinde ticaret merkezleri haline gelmişlerdi. Buralar, bilgi alışverişine gerek duyan, sözleşme imzalamak ve mal ticareti yapmak isteyen yolcular için uğrak yerleriydi. Bosna Sancağı, Akdeniz ve Avrupa'nın merkezi arasında önemli bir geçiş bölgesiydi, dolayısı ile kervansaray ve hanların önemine daha fazla değinmek gereksizdir. 1604 araştırması bu amaçla inşa edilen tesisleri şu şekilde sıralar:

1. *Sarayova'da İsa Bey Hanı*- 1462'den önce inşa edilmiştir. Bu han Baskarsiya bölgesinde yapılmıştır. 1604'de bu han, küçük dükkanlar ile birlikte 8.350 akçe sağlamıştır.²⁴⁵

2. *Sarayova'da Gazi Hüseyin-bey Kervansarayı*- Bu kervansaray Gazi Hüseyin-bey tarafından 1537'den sonra yaptırılmıştır. Kervansaray, onun vakfına ait olan caminin yanında kurulmuştu. 1604'de kervansarayanın vakfına katkısı 47.000 akçe. Kervansarayanın yakınlarında bulunan küçük dükkanların ayrıca katkısı ise 21.802.²⁴⁶

3. *Çelebi Pazar'da (Rogatika) Hüseyin-bey Kervansarayı*- Bu binanın ne zaman yapıldığına dair bir bilgi bulunmamıştır. Bayramlı'nın oğlu Ali, bu binanın inşası için 12 küçük dükkan, arsa mülkiyeti ve 500 akçe bağışlamıştır.²⁴⁷

4. *Banya Luka'da Süfi Muhammed Paşa Hanı*- Bu han 1555'den önce inşa edilmiştir. İki dinlenme odası, yirmi misafir odası ve ahır içeren, iki katlı bir bina. Han boyunca yirmiiki küçük dükkan bulunmaktadır.²⁴⁸ Vakıf gelirleri 1604 araştırmasında bulunmamaktadır.

5. *Banya Luka'da Sokullu Ferhat Paşa Kervansarayı*- Bu bina Banya Luka'da 1587'den önce inşa edilmiştir. Sokullu Ferhat paşa tarafından aynı dönemde yaptırılan caminin yakınlarında bulunmaktadır. Caminin yanında kiraya verilen 200 küçük dükkan vardı.²⁴⁹ 1604 araştırmasında yalnızca 2.400 akçeye kadar olan gelirler bulunmaktadır. Vakıf gelirlerine ait diğer bilgilere ulaşılamamıştır.²⁵⁰

6. *Tesanya'da İskender s. Ferhat-bey Hanı*- 1559'dan önce inşa edilmiştir.²⁵¹ Gelirleri ve Usora nehri yakınındaki diğer kervansarayanın gelirleri kayıtlara alınmamıştır.²⁵²

7. *Kırlar ağası Mustafa Kervansarayı*- Mirkonik Grad içerisinde. (Yayçe Yenicesi). Bu bina 1595'den önce

yapılmıştır. Kazançlarına dair bilgi 1604 araştırmasında bulunmamaktadır.

8. *Dubovnik'da Süleyman-bey Hanı*- Bu han 16. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilmiştir.

9. *Lishanya kasabasında Ferhat-bey Kervansarayı*- Burası Prinyavor yakınlarında bir bölgedir. Ferhat-bey bu kervansarayı 16. yüzyılın ikinci yarısında yaptırmıştır. Köy halkının (hem Hristiyan hem müslüman) kendi katkıları ile desteklenmiştir. Karşılığında devlet bazı özel vergilerde feragat etmiştir.²⁵³

10. *Dişevu kasabasında Hamza-bey Kervansarayı*- 16. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilmiştir. Ziyaretçilerin ücretsiz konaklamalarına izin verilirdi. Yakınlarında bulunan 10 küçük dükkanın yıllık katkısı 800 akçe.²⁵⁴

11. *Vizegrad'da Mehmed-paşa Kervansarayı*- Burası çok geniş bir binaydı. Burası da 16. yüzyılın ikinci yarısında yapılmıştı.²⁵⁵

12. *Novi Pazar'da Sinanbey Kervansarayı*- 1540'dan sonra inşa edilmişti. 1604'de gelirleri toplam 2.500'ü bulmuştu.²⁵⁶

13. *Novi-Pazar'da İsa-bey Kervansarayı*- 1489'dan önce inşa edilmişti.²⁵⁷ 1604'de aynı isimdeki vakfa katkısı 2.500.²⁵⁸

14. *Praşa'da 2 Han*- Yerel halk tarafından yaptırılmıştır.²⁵⁹

Sosyal ve ticari gelişmede önemli rol oynayan yerlerden biri de bezistanlardır (pazar yeri). İçlerinde ve etraflarında çok geniş çeşitlilikte ürün ve servis sağlayan pek çok küçük dükkan kümeleri vardı. Araştırmada bu tarz tek bir yerden bahsetmektedir. Sarayova'da buluna bu yer, Rüstempaşa'nın bezistanıydı. Rüstem Paşa, Muh-teşem Süleyman'ın başveziriydi.

Bu bezistan XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilmişti. İç bölümünde 35 küçük dükkanın, dışarısında ise 42 küçük dükkanın bulunduğu bir bezistandı. Bu bezistan'ın vakfa yıllık katkısı 15.000 akçeydi.²⁶⁰

KÖPRÜLER

Köprüler bir veya daha fazla kemerli olarak, çoğunlukla taştan yapılırdı. Bunlar, bu bölgenin Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyetinde olduğu dönemde inşa edilen en güzel mimari yapılarıdır. Irmak kenarlarını birbirine bağlıyorlardı ve yolcuların yüzyıllar boyu en çok yarenlik yaptıkları yerler olmuşlardır.



Aşağıda bu köprülerin listesi bulunmaktadır:

1. 1462'den önce Sarayova'da Milyaşka nehri üzerinde inşa edilen İsabey Köprüsü.²⁶¹
2. Sarayova'da Hasan Saraç Köprüsü.²⁶²
3. Sarayova'da Hacı Ali s. Balabana Köprüsü.²⁶³
4. Visoko'da Bosna nehri üzerinde Müslibüttin Çekrek-çiya Köprüsü- Köprü'nün yapılması için kullanan fonların miktarı 8.000 gümüş akçeydi.²⁶⁴
5. Banya Luka'da Vrbas nehri üzerinde Sufi Muham-med Paşa Köprüsü.²⁶⁵
6. Banya Luka'da Vrbas nehri üzerinde Ferhad Paşa Köprüsü.²⁶⁶
7. Banya Luka'da Crkvica nehri üzerinde Ferhad Paşa Köprüsü.²⁶⁷
8. Novi Pazar'da Ahmed (Abdullah oğlu) Köprüsü.²⁶⁸
9. Praça nehri üzerindeki köprü- Yapımından burada ikamet eden Derbent'ler sorumluydu.²⁶⁹
10. Zepçe yakınlarında Bosna nehri üzerindeki köprü- Vlah dzemat tarafından yaptırılmıştır.²⁷⁰
11. Vizegrad'da Sokullu Mehmed Paşa Köprüsü.²⁷¹

Bu köprü Drina nehrinin iki yakasını 12 kemer ile bir-leştirmektedir. Köprü, 179,43 metre uzunluğunda, 13,80 metre yüksekliğinde ve 6 metre genişliğindedir. Köprü 1571'de Mimar Sinan tarafından yapılmıştır. İnşa edildiği tarih köprü üzerinde kazılıdır.

* * *

XVI. yüzyılın sonuna dek süren dönem İslami mi-mari kavramına uygun olarak inşa edilen pek çok kentleş-me hareketinin yükselişine tanıklık etmiştir. Bu şehirle-rin yükselişi ve gelişmesi, öncelikle ve en fazla vakıfların katkıları ile gerçekleşmiştir. 1604 araştırmasından elde ettiğimiz bilgilere göre, dini, eğitsel, beşeri ve diğer ku-ruluşların yapımında, bireysel yatırımların toplam mikta-rı 5.079.793 akçeyi geçiyordu. 1564'de devlet bütçesinin 183.088.000²⁷² akçe olduğu gözönüne alındığında, bu miktarın oldukça büyük olduğu görülür. Daha fazla ipu-cu vermek adına, bir mektebin yapımı için 3.000 akçenin gerekli olduğunu belirtmek anlamlı olabilir.

Bu fonlar %10 ila %15 arası bir faiz ile borçlanılı-yordu. Vakıfların ayrıca bir banka veya bir finansal ku-rum gibi bir rollerinin de olduğu belirtilmelidir. Kur'an, müslümanlara faiz ile borçlanmayı yasaklamasına rağ-men, bu yasak pratik yaşamda pek fazla rağbet görmü-yordu. Anapara değişmeden aynen kalırken, faiz ödeme-leri vakıfların denetiminde, kuruluşların yapımında kul-lanılıyordu. Bazı tarihçelere göre, borcun negatif bileşe-ni böylece nötralize ediliyordu.²⁷³

Aslında devlet, vakıfların kuruluşunu destekleye-rek, toplumda gelir dağılımını doğrudan ve son derece aktif bir yolla gerçekleştiriyordu. Bu yolla devlet, ekono-mik zenginliğin keyfini yaşarken, eş zamanlı olarak sos-yal bağlılığı geliştiriyor, ve eğitim, sağlık gibi sosyal so-runları da çözümlenmiş oluyordu.

1 H. Sabanovic, Bosanski pasaluk, Sarajevo, 1982, ss. 33, 83. 1604 yılına ait kaynaklara göre Bosna Sanağı aşağıdaki nahiyelerden oluşmaktaydı: Sa-raj, Kladanj, Dubrovnik, Visoko with Fojnica, Bobovac, Brod, Lasva with Travnik, Kamengrad, Vrbaski, Dubica, Dobor, Zmijanec, Jajce, Vincac, Trebava, Usora, Ozren, Novi, Sana, Kostajnica, Ostrozac, Zrin, Krupa, Gvozdenki, Buzim, Carin, Bihac, Arzane, Zvecan, Jelec, Ras, with Novi Pazar, Vrace, Sjenica, Ostatiya, Bobolj, Trebna, Moravica, Bakce, Banja, Birce, Dobrun, Visegrad, Hrtar, Brodar, Vrtar, Osat, Borac with Celebi Pazar, Studena, Olovo, Maglaj, Trebetin, Tesanj, Kotor, Banjaluka, Vrhovine i Kabas.

2 Tarihsel açıdan Osmanlı İmparatorluğu ünvanı Osmanlı hanedanının sos-yal, siyasi ve toprak sistemini ifade etmek için kullanılmıştır. Söz konusu hanedanın manevi kimliği Orta Doğu ve Selçuklu Sultanlığı'na uzanmak-tadır. Herkesin tahmin edebileceği gibi, devletin başı çar olarak değil ama, sultan olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla, bu sosyo-siyasi oluşumu sultanlık olarak adlandırmak daha yerinde olacaktır.

3 A. Akgündüz, İslam Hukukunda ve Osmanlı Tıbbikatınca Vakıf Müsse-sesi, Ankara, 1988. M. Begovic, Vakufi u Jugoslaviji, Beograd 1963.

4 Defteri Mufassal Liva-i Bosan, Tapu ve Kadastro Arşivi Ankara, Tapu Tah-rir Defteri No 477, 478 i 479 (TK, No 477, 478, 479).

5 Bu mescid 1462 yılında İshak Bey'in oğlu İsa Bey tarafından Sultan Meh-med adına inşa ettirilmiş ve zamanla bir camiye dönüştürülmüştür. TK 477, f. 343.

6 Günümüzde Saraybosna yakınlarında bir köydür.

7 Saraybosna'daki ibadet yerleri hakkında, bkz: S. Kemura, "Sarajevske dzamije i druge javne zgrade turske dobe," GLASNIK Zemaljskog muze-ja (GZM), XXI, Sarajevo 1909, XXII, 1910; XXIII 1911; H. sabanovic, Teritorij, sirenje i gradevni razvoj Sarajeva u XVI vijeku, Radovi, knj. XXII, Odjeljenje istorijsko-filoloskih nauka, knj. 9, Sarajevo, 1965; B. Zlatar, Zlatno doba Sarajeva, Sarajevo, 1996; Genel olarak camiler hak-kında, bkz: A. Bejtici, Spomenici osmanlijske arhitekture u Bosni i Her-cegovini, POF III-IV; Sarajevo, 1953, ss. 229-299.

8 B. Zlatar, Popis vakufa u Bosni u prvoj polovini 16. stoljeca, Prilozi za ori-jentalnu filologiju (dalje POF) br. XX-XXI, Sarajevo, 1974; M. Mujezi-novic, Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine, knj. I Sarajevo, Sarajevo, 1974, s. 285 (dalje IE); godine 1604. vakuf hadzi Mustafa iznosilo je 63.400 TK, no. 477, f. 4.

9 M. Mujezinovic, IE, s. 183; TK, 477, f. 5.

10 B. Zlatar, Zlatno doba..., s. 69.

11 TK, 477, f. 5.



- 12 H. Sabanovic, *Vakufname bosanskog sandzakebega Ayas-beg, sina Abdula-*
jeva iz 1477. god. *Vakufname*, Sarajevo, 1985, s. 30, (dalje *Vakufname*)
- 13 TK 477, f. 4.
- 14 M. Mujezinovic, IE, s. 192.
- 15 TK, 477, f. 344.
- 16 TK, 477, f. 6.
- 17 S. Kemura, *Sarajevske dzamije...*, s. 245.
- 18 TK, 477, f. 6.
- 19 M. Mujezinovic, IE, s. 395.
- 20 TK, 477, f. 6.
- 21 TK, 477, f. 7.
- 22 TK, 477, f. 7.
- 23 Isto.
- 24 TK, 477, f. 8.
- 25 TK, 477, f. 8.
- 26 F. Dz. Spaho, *Vakufname*, s. 76.
- 27 TK, 477, f. 8.
- 28 *Vakufname*, s. 47-71.
- 29 TK, 477, f. 347.
- 30 TK, 477, f. 8.
- 31 TK, 477, f. 8.
- 32 TK, 477, f. 10.
- 33 M. Mujezinovic, IE, s. 291.
- 34 TK, 477, f. 10.
- 35 TK, 477, f. 11.
- 36 TK, 477, f. 12.
- 37 TK, 477, f. 12.
- 38 TK, 477, f. 12.
- 39 TK, 477, f. 12.
- 40 TK, 477, f. 343.
- 41 TK, 477, f. 13.
- 42 TK, 477, f. 14.
- 43 TK, 477, f. 14.
- 44 TK, 477, f. 14.
- 45 M. Mujezinovic, IE, s. 89.
- 46 TK, 477, f. 343.
- 47 TK, 477, f. 16.
- 48 TK, 477, f. 16.
- 49 TK, 477, f. 16.
- 50 TK, 477, f. 17.
- 51 TK, 477, f. 16.
- 52 TK, 477, f. 16.
- 53 TK, 477, f. 17.
- 54 TK, 477, f. 17.
- 55 TK, 477, f. 18.
- 56 TK, 477, f. 18.
- 57 TK, 477, f. 18.
- 58 TK, 477, f. 19.
- 59 TK, 477, f. 19.
- 60 TK, 477, f. 20.
- 61 TK, 477, f. 20.
- 62 TK, 477, f. 20.
- 63 TK, 477, f. 21.
- 64 TK, 477, f. 21.
- 65 TK, 477, f. 21.
- 66 TK, 477, f. 22.
- 67 TK, 477, f. 343, 344.
- 68 TK, 477, f. 23.
- 69 TK, 477, f. 23.
- 70 TK, 477, f. 23.
- 71 TK, 477, f. 24.
- 72 TK, 477, f. 24.
- 73 TK, 477, f. 24.
- 74 *Vakufname*, s. 39-45.
- 75 TK, 477, f. 25, 345-346.
- 76 TK, 477, f. 25.
- 77 TK, 477, f. 26.
- 78 TK, 477, f. 26.
- 79 TK, 477, f. 26.
- 80 TK, 477, f. 28.
- 81 TK, 477, f. 28.
- 82 TK, 477, f. 28.
- 83 TK, 477, f. 29.
- 84 TK, 477, f. 29.
- 85 TK, 477, f. 29.
- 86 TK, 477, f. 29.
- 87 TK, 477, f. 30.
- 88 TK, 477, f. 30.
- 89 TK, 477, f. 30.
- 90 M. Mujezinovich, *Ie*, s. 213. *Prihodi vakufa za 1604. g. nisu naznaceni.*
- 91 TK, 477, f. 31.
- 92 TK, 477, f. 344.
- 93 TK, 477, f. 142.
- 94 H. Car-Drnda, *Prilog proucavanju proslosti fojnice i Kreseva od usposta-*
ve osmanske vlasti do pocetka 17. stoljeca, POF br. 35, Sarajevo, 1986, s.
153-163.
- 95 TK, 477, f. 144.
- 96 H. Car-Drnda, *Visoko u Sastavu Osmanskog Carstva-15 i 16. stoljece,*
POF br. 40, s. 193-217.
- 97 TK, 477, f. 182.
- 98 TK, 477, f. 182.
- 99 H. Car-Drnda, *navedeni rad.*
- 100 Isto, s. 197.
- 101 TK, 477, f. 183.
- 102 TK, 477, f. 183.
- 103 TK, 477, f. 184.
- 104 TK, 477, f. 184.
- 105 TK, 477, f. 188.
- 106 TK, 477, f. 199.
- 107 TK, 477, f. 199.
- 108 TK, 477, f. 199.
- 109 TK, 477, f. 199.
- 110 TK, 479, f. 232.
- 111 TK, 479, f. 232.
- 112 *Vakıf bir han ile 32 imaathane ve küçük dükkandan oluşmaktadır. Vakuf-*
name..., 138.
- 113 TK, 479, f. 282.
- 114 TK, 479, f. 285.
- 115 Kotor Varosh yakınlarında bir köydür.
- 116 TK, 479, f. 293.
- 117 Banya Luka yakınlarındaki vakıfların bedelleri burada belirtilmemiştir.
- 118 *Vakufname...*, s. 95-105.



- 119 TK, 479, f. 309.
120 A.g.y.
121 A.g.y.
122 A.g.y.
123 A.g.y.
124 A.g.y.
125 A.g.y.
126 A.g.y.
127 Vakufname, s. 217-233.
128 TK, 479, f. 300.
129 TK, 479, f. 300.
130 TK, 479, f. 300.
131 TK, 479, f. 324.
132 Prnjavor'ın batısında bir köydür.
133 TK, 479, f. 325.
134 TK, 479, f. 328.
135 TK, 479, f. 336.
136 TK, 479, f. 207.
137 TK, 479, f. 328.
138 TK, 479, f. 328.
139 TK, 479, f. 208.
140 TK, 479, f. 209.
141 Saraybosna ve Zenica yakınlarında bir köydür.
142 TK, 479, f. 214.
143 TK, 479, f. 215.
144 TK, 479, f. 211.
145 TK, 479, f. 256.
146 TK, 479, f. 256.
147 TK, 479, f. 256.
148 TK, 479, f. 257.
149 TK, 479, f. 257.
150 Travnik'teki caminin inşası için 3 milyon nakit yanısıra, toprak ve mülk emri de verilmiştir. TK, 477, f. 349.
151 TK 477, f. 257.
152 TK, 477, f. 258.
153 TK, 477, f. 350.
154 TK, 477, f. 259.
155 TK, 477, f. 294. Bu caminin inşası için katkılar kervansarayın ve 10 küçük dükkan ile imalathanenin gelirlerinden karşılanmıştır.
156 TK, 477, f. 287.
157 Dabar yakınlarında bir yerleşim bölgesidir.
158 TK 477, f. 306.
159 TK, 477, f. 322. Cami bölge sakinlerinin bağışlarıyla inşa edilmiştir.
160 Sözkonusu yerleşim bölgesi bugün Derвента şehridir.
161 TK, 477, f. 307.
162 TK, 477, f. 307.
163 TK, 477, f. 308.
164 Derвента yakınlarında bir yerleşim bölgesidir.
165 TK, 477, f. 309.
166 TK, 477, f. 309.
167 TK, 477, f. 324.
168 A.g.y.
169 TK, 477, f. 325.
170 Bugün sözkonusu yer Mrkonjich Grad'dır.
171 Mehmed Bey'in oğlu Hacı Mustafa Ağa sultanın sarayında bir ağadır. Kendi köyünde bir cami inşa etmeye karar vermiştir. Vakufname, ss. 250-251.
172 TK, 477, f. 363.
173 Vlasenica yakınlarında bir köy.
174 TK 478, f. 94.
175 TK 477, f. 367.
176 TK 478, f. 106.
177 Vakufname, s. 130, 131.
178 Vakufname 133.
179 TK, 478, f. 120.
180 TK, 478, f. 350; Cami 1489 yılından önce inşa edilmiştir. Camiye daha sonra bir kervansaray, hamam ve imarathane eklenmiştir. Sözkonusu yerleşim yeri zamanla Novi Pazar şehrine dönüşmüştür.
H. Car Drnda, Osnivanje Novog Pazara i njegov razvitak do kraja 16. stoljeca, Novopazarski zbornik br. 8, Novi Pazar, 1984.
181 TK, 478, f. 350.
182 TK, 478, f. 351.
183 TK, 478, f. 351.
184 TK, 478, f. 351.
185 TK, 478, f. 351.
186 TK, 478, f. 351.
187 TK, 478, f. 351.
188 TK, 478, f. 351.
189 TK, 478, f. 351.
190 TK, 478, f. 351.
191 TK, 478, f. 352.
192 TK, 478, f. 352.
193 TK, 478, f. 353.
194 TK, 478, f. 353.
195 Bkz: M. F. Köprülü, Porijeklo Osmanske carevine (prijevod N. Filipovic), Sarajevo, 1955, s. 95-114; H. İnalcık, Osmansko Carstvo (prijevod M. Mihajlovic), Beograd 1974, s. 208-213; Ö. L. Barkan, İstila Devirlerinin Kolonizatör Dervişleri ve Zaviyeler, Vakıflar Dergisi, II, Ankara 1942, 279-386; A. Handzic, 6 ulozı dervisa u formiranju gradskih naselja u Bosni i Hercegovini u XV. st., POF br. 31, Sarajevo, 1981, s. 169-179.
196 Vakufnama, s. 14, 15, 21.
197 TK, 477, f. 342.
198 Dz. Cehajic, Derviski redovi u jugoslavenskim zemljama, Sarajevo, 1986, s. 38-44.
199 TK, 477, f. 343.
200 Vakufnama, s. 56.
201 Vakufnama, s. 57.
202 Vakufname, s. 55, 56.
203 Gazi Husrev Bey Vakfı'nın gelirleri 188.754 akçeydi - TK. 477, f. 347.
204 TK 477, f. 348.
205 Vakufname, s. 42.
206 TK 477, f. 350.
207 TK, 478, f. 350.
208 TK, 477, f. 182.
209 TK, 478, f. 350.
210 TK, 478, f. 350.
211 İstanbul, Başbakanlık Arşivi, TD, No 415, s. 196b.
212 Dz. Cehajic, Derviski redovi, s. 169.
213 H. Curic, Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918, Sarajevo, 1983; M. Becirbegovic, Prosvjetni objekti islamske arhitekture u Bosni i Hercegovini, POF, XX-XXI, Sarajevo, 1974. s. 223-365; I. kasumovic, školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave, Mostar, 1999.
214 TK 477, f. 344; Klaus Schwaktz - Hars Kukio, Firuz-beg, Sandaqbeg von Bosnien in Liehte seiner Stiftungssukkunde, POF 32-33, Sarajevo, 1984, s. 129-147.



- 215 TK, 477, f. 347, 348.
216 Vakufname, s. 47, 63.
217 Vakufnama, s. 63.
218 Isto.
219 H. Car-Drnda, Osnivanje Novog Pazara... s, 80,81.
220 TK, 478, f. 350.
221 F. Cviko, Vakufnama Ferhad-pase, s. 230.
222 Vakufname, s. 30.
223 H. Kresevljakovic, Banje u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 1952, s. 75-78.
224 TK, 477, f. 342.
225 Kresevljakovic, Banje, s. 77.
226 Vakufname, s. 16.
227 H. Kresevljakovic, s. 74.
228 TK, 477, f. 342.
229 H. Kresevljakovic, Banje, 78.
230 TK, 477, f. 344.
231 TK, 477, f. 344.
232 TK, 477, f. 346.
233 Vakufname, s. 30.
234 Vakufname, s. 98.
235 Vakufname, s. 228.
236 TK, 479, f. 300.
237 TK, 477, f. 349.
238 TK, 479, f. 350.
239 TK, 479, f. 350.
240 Vakufname, s. 134.
241 H. Car-Drnda, Novi Pazar, s. 78.
242 TK, 478, f. 350.
243 H. Car-Drnda, Novi Pazar, s. 80.
244 TK, 478, f. 350.
245 H. Car-Drnda, Novi pazar, s. 82.
246 TK, 478, f. 353.
247 TK 477, f. 347.
248 TK 479, f. 350.
249 Vakufname, s. 97.
250 Vakufname, s. 219
251 TK, 479, f. 300.
252 Vakufname, s. 139.
253 TK, 477, f. 281, 282
254 TK, 479, f. 325.
255 H. Kresevljakovic, Hanovi i karavansaraji, s. 105.
256 TK, 478, f. 350.
257 H. Car-Drnda, Osnivanje Novog Pazara, s. 78, 99.
258 TK, 478, f. 350.
259 TK, 478, f. 349.
260 TK, 479, f. 184.
261 TK 477, f. 349.
262 TK, 477, f. 342.
263 TK, 477, f. 345.
264 TK, 477, f. 346.
265 Vakufname, s. 44.
266 Vakufname, s. 98.
267 Vakufname, s. 228.
268 Isto.
269 TK, 478, f. 351.
270 TK, 478, f. 184.
271 TK, 479, f. 260.
272 TK. 478, f. 121.
273 A. Hadzibegic, Dzizja ili harac, POF III-IV, Sarajevo, 1953, s. 88.

OSMANLI TOPLUMUNDA SAĞLIK VE SOSYAL GÜVENLİK

XIX. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA
İŞÇİ VE DEVLET

77

XIX. YÜZYIL SONLARI, XX. YÜZYIL BAŞLARINDA
OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ÇALIŞMA İLİŞKİLERİ

86

OSMANLI TOPLUMUNDA
SOSYAL GÜVENLİK ÜZERİNE BAZI GÖZLEMLER

110

TANZİMAT'TAN CUMHURİYETE TEMİZLİK VE
HALK SAĞLIĞI HİZMETLERİ

116

OSMANLI HİLAL-İ AHMER (KIZILAY) CEMİYETİ

129



XIX. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA İŞÇİ VE DEVLET

PROF. DR. DONALD QUATAERT
BINGHAMTON UNIVERSITY / A.B.D.

GİRİŞ

19. yüzyıl tarihçileri Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve devletin işleyişine dair yazmaya çok düşkünlüler. Tarihçiler, Osmanlı'nın Batı modellerine göre kendini nasıl şekillendirdiğini incelediler fakat son zamanlara kadar emeğin tarihini yazmaktan genellikle uzak durdular. Bir başka deyişle çalışanların tarihi, örgütleri ve bunların Osmanlı dünyasında cereyan eden olayların gelgitleri üzerine yaptıkları katkılar hep görmezden gelindi. Bu çalışma bu boşluğu doldurmak amacıyla Osmanlı Devleti'nin iradesine karşı bir miğfer olarak duran çalışan kesimlerin kendileri ve rolleri üzerine odaklanmıştır. Dahası bu makale Osmanlı'da emekçilerin devletin gücünü ne dereceye kadar kestikleri, engelledikleri, biçimlendirdikleri, ya da ona ne ölçüde meydan okuduklarını belirlemeye çalışmaktadır. Bu çaba, çalışanlara hiçbir zaman gerçekte sahip olmadıkları kadar güçlü bir statü atfeden romantik bir girişim değildir. Osmanlı yönetimi özellikle XIX. yüzyılın büyük bir kısmında işçi-devlet ilişkilerinde baskın olan taraftı ve ben bu hükmün hakkını gönül rahatlığıyla teslim etmekteyim. Fakat bu etkileşim tek yönlü değildi ve çalışanlar kendi öykülerine, kendi amaçlarına ve bu amaçları başarmak için gerekli olan araçlara sahiptiler. Buradaki vurgu devlete, çalışanlara ve onların örgütlerine olmadığı gibi durmadan başkasının hakkını gasp eden bir devletin var olduğu döneme de yapılmamıştır. Vurgu Osmanlı emeğinin bizatihi kendisi üstüne yapılmıştır.

OSMANLI EMEĞİNİN TARİH YAZIMI

Osmanlı çalışmalarında ekonomik tarih yazımı önemli bir eğilim olarak mevcut olmasının yanında tica-

ret, tarım gibi konularda ve az da olsa imalat ve madencilik konularında da güzel eserler yazılmıştır. Buna karşın, avamın, bir başka ifadeyle alt sınıfların (history from below) tarihi çok ender olarak yazılmıştır. Benzer bir biçimde yukarıda adı geçen sektörlerde çalışan bireylere ve gruplara da az önem verilmiştir. Tüccarlar biraz dikkat çektiler, fakat köylüler, zanaatkarlar, madenciler ve diğer çalışanlar böyle bir ilginin konusu olamadılar. Bir metaforla anlatacak olursak Osmanlı tarihi, üzerinde halk katmanlarından çok az kişinin oynadığı bir tiyatro sahnesine benzer. Onlar neredeyse her zaman ya yardımcı rollerde ya da sahne arkasında beklemektedirler. Sahnede bulunan oyuncuların karakterleri ise tümüyle devlet elitlerinden esinlenerek belirlenmiştir. Sahne metaforunu bir tarafa atarsak, gerçekten de Osmanlı tarihinin toplumsal ilişkilerde çatışmadan yoksun bir tarih olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durum birkaç nedenden kaynaklanır. İlk ikisi Osmanlı alt sınıfların tarihinin (history from below) diğer alanlarla olan ortaklığı gibi genel konularla ilgilidir. Diğer iki faktör ise daha çok Osmanlı tarih çalışmalarına özgü sebeplerden kaynaklanmaktadır. Doğruluğu kendinden menkul bir önerme olan, "alt sınıfların tarihi, kendileri ve hayatları hakkında çok az yazılı belge bırakan kişiler ve gruplarla ilgilenir" nosyonuyla başlayalım. Böyle bir tarihin kaynaklarını devletin kendisi, toplu arşivler ve genellikle de mektepli sınıfların tuttukları kayıtlar oluşturur. Bu materyallerin çoğu ise köylülere, çalışanlara ve madencilere karşı ya ilgisizdirler ya da düşmanca tavır takınmışlardır. Bu türden sınıfsal engeller, tanımı gereği, alt sınıfların tarihini yazma görevini, me-



sela Mustafa Ali ve Mithad Paşa'nın da mensubu olduğu mektepli ve bürokrat sınıfının tarihini yazmaktan daha zor bir duruma getirirler. Ama Annales Okulu ve Alltagsgeschichte'nin bu alandaki başarıları bize göstermiştir ki, alt sınıfların tarihi için söz konusu olan engeller de pekala aşılabılır.

Bir ikinci faktör, özel ve kamuya ait Avrupa kaynaklarından beslenen Osmanlı tarihinin arşiv materyali ile ilgilidir. Değişik Avrupa güçlerinin diplomatik ve ticari muhabirleri, işleri gereği ilgili bulundukları Osmanlılarla karşılaştırdıklarında bir çok kültürel farklılıklara sahiptiler. Bu kişiler Osmanlı İmparatorluğu'nu kendi özel çıkarlarını gerçekleştirdikleri bir sahne arkası olarak görme eğiliminde oldular. Bundan dolayı, kendi özel meşguliyet ve kültürlerine sahip olan bu yabancı gözlemciler, Osmanlı tebaya uzak bir mesafeden baktılar. Bunun bir sonucu olarak, böyle değişik sınıf ve kültüre mensup kişilerce meydana getirilen materyalleri kullanarak işçilerin, madencilerin ve köylülerin tarihini yazmaya çalışan Osmanlı tarihçileri araştırma safhalarında oldukça zorlanırlar.

Bir üçüncü faktör ise Osmanlı arşivlerinde bol olarak bulunan arşivlemenin niteliği ile ilgilidir. Hükümet yetkilileri tarafından yazılan sayısız belgeleri çalışmak hala çok heyecan vericidir ama böyle bir çalışma bazı problemleri de beraberinde getirmektedir ki buna şimdiye kadar yeterince işaret edilmemiştir. Bunlardan biriyle başlayacak olursak diyebiliriz ki, bu türden belgelerin hakim olması geçmiş üzerine değişmeyen bakış açılarının da devam ettirilmesine neden olmaktadır. Tüm tarihçilerin elde etmeye çalıştıkları bütünü yakalama amacının aksine, Osmanlı bürokrat ve askerleri kendilerini ve devleti ilgilendiren konular hakkında yazdılar. Kaybolan dünyayı bir bütün olarak tekrar yakalamak gibi bir niyetleri yoktu. Devletin resmi yazıcıları, çalışan kesimi gündelik hayatları içinde kendi hayatlarının bir aktörü olarak değil, genellikle servetin üreticisi ve vergi vericileri olarak ele alıyorlardı. Sadece bazı tarihçiler ve onlarda da son zamanlarda kabul edilmesi ve düzeltilmesi gereken bu boşluğu fark ettiler. Belgelerin bol miktarda oluşu, tarihçileri arşiv bataklığına sürükleyerek konularıyla ilgili diğer kaynakları ihmal etmelerine yol açtı. Bunu söylemekle birlikte, kabul etmek de gerekir ki, he-

nüz yeni ve ikinci derecede de olsa emeğin veya işçilerin tarihi Osmanlı ve Orta Doğu çalışmalarında meşru bir uzmanlaşma alanı olarak ortaya çıkmıştır. Gelecekteki çalışmaların temelini teşkil edecek bir takım çalışmalar da ortaya konmuştur.¹ Bundan da önemlisi, emeği merak eden bir grup tarihçi (bu makalenin yazarı da bunun içindedir) diğer tarihçilere rağmen belli işçi gruplarına ve onların yaşadıklarına aşırı vurgu yaparlar. Onlar lonca ve sendikalarda örgütlenen işçilere daha çok önem verirler. Genellikle de, sosyalist bir bilinçle protesto eden, hareketli, aktif ve grev yapan işçilerin üzerinde dururlar. Böyle bir odaklanma kısmen örgütlenmemiş, dolayısıyla az belge üreten işçilerin aksine, örgütlü işçilerin kolayca görünür olmalarından kaynaklanmaktadır. Örgütlenmiş kentli işçiler -bu çalışmada ve genel olarak Osmanlı emek tarihi çalışmalarında olduğu gibi- kıt olarak bile olsa toplumun alt kesimlerine yönelik dikkatin neredeyse tümünü üzerlerine topladılar. Yine de Osmanlı taşrasında çok büyük miktarlarda işçi-ekiciler mevcuttu. Bu işçi-ekiciler yerli, yabancı ve uzak pazarlar için üretim yaptıkları gibi, satmak ve kendi geçimlerini idame ettirmek için de üretiyorlardı. Çok fazla dağınık olduklarından dolayı ekonomik ve sayısal önemlerine rağmen görünmez kaldılar ve ihmal edildiler. Bu durum örgütlenmemiş emeğin önemli olduğu yerlerde, özellikle de kasabaların ve şehirlerin dışında da aynıydı. Fakat, aşağıda görüleceği gibi, örgütlü olan işçiler bile bir çok kent merkezinde gevşek olarak örgütlenmişlerdi. Protestocu işçiler kısmen kendi zamanlarında yaşayıp ta kayıtlı belge bırakan kişilerin dikkatlerini çektiklerinden olsa gerek, daha çok vurgulanmaktadırlar. Bunun yanında, bu vurgu organik olarak modernleşme paradigmasından kaynaklanır. Çünkü, modernleşmeciler evrimleşme sürecinde yukarı doğru tırmananları çalışırlar. Burada da söz konusu olan grup kendilerini değişik eylemlerle temsil eden öz-bilinç sahibi işçi sınıfı çalışanlarıdır. Bunlar göz kamaştıran insanlardır. Ama şunu da hatırlamalıyız ki, işçiler örgütlere sahip olmasalar ve açıktan sınıf bilincini ifade etmeseler bile eylem yapan özne (agent) olabilirler. Özel bir gündemleri olabileceği gibi, diğer başka ve daha az kamusal olan yöntemlerle de başarılı bir şekilde kendi amaçlarının peşinden gidebilirler.²



OSMANLI EMEK VE DEVLETİ'NE GİRİŞ

XIX. yüzyılda Osmanlı devlet ilişkilerin çerçevesi çığır açan iki olayla çerçevelendirilebilir. Bunlar: (1) 1826'da yeniçerilerin yok edilmesi ve (2) 1908 Jön Türk Devrimi'ni izleyen emekçi grev dalgaları. Merkezileşmeye çalışan Osmanlı Devleti kendini ispat etmeye yönelik eylemlerin ilklerinden birinde Yeniçeri Ocağı'nı yok etti ve bununla kendisine yönelik işçi muhalefetine silahlı kaynağını da şiddet kullanarak kurutmuş oldu. Bu dönemin sonunda Osmanlı dünyasında devlet ve emek arasında başgösteren bir başka kavgalı karşılaşmayla daha karşı karşıya geliriz. 1908'de, merkezileşme çabalarına ek bir sekiz yıldan sonra, devlet grevleri bastırmak için askeri birlikleri gönderip yeni yasalar çıkarttı. XIX. yüzyıl boyunca devlet inşası yönünde elde edilen onca başarıya rağmen, greve ilişkin olarak gelişen olaylar, işçilerin İstanbul rejimine karşı hala ciddi bir tehlike teşkil ettiklerini gösterdi. İşçilerin karıştıkları ve oldukça farklı görünen iki olay grubu vardır. Her ne kadar konu hakkında bazı belirsizlikler mevcut ise de 1826 olaylarında vasıfsız işçilerin önemli roller oynamış olabilecekleri ortadadır.³ Belki de en görünür olanı eyleme katıldıkları için devletin hızlı bir şekilde cezalandırdığı hamallardı. 1908 grevlerinde eyleme giden hareketli işçilerin çoğu vasıflı idiler. Örneğin, demiryolu işçileri grevlerde göründüler ve önemli roller oynadılar.⁴

İki önemli olay grubu da -yeniçerilerin yok edilmesi ve 1908 grevleri- örgütlenmiş işçilerin arasında ve Osmanlı şehir merkezlerinde cereyan etti. Örgütlü şehir emeği alanında lonca benzeri esnaf örgütleri, Osmanlı tarihinin büyük bir kısmında baskın bir tarz olarak var olageldi. Esnaf işçileri arasında ise hamallar ve liman işçileri belirgin bir şekilde örgütlü ve güçlü olanları idiler. Bunların arasında, muhtemelen servis sektörü esnafının başarılı şekilde karşı koyduğu gözükmektedir. 1908'den itibaren esnaf loncaları, bir çok Osmanlı kentinde zorluklarla karşılaşmaya başladılar ve zamanla ortadan kalktılar. Bu olay şu iki olayın vuku bulduğu zamanda gerçekleşti: (1) Avrupa'dan gelen ürünlerin bu loncalar tarafından yapılan ürünlerin yerini aldı ve/veya (2) ücret ve fiyatların yabancı rekabetten dolayı düşüp Osmanlı pazarında başarılı bir şekilde rekabet eden esnaf dışındaki Osmanlı emeği halihazırdaki esnafın yerine geçti. Tüm

önemlerine rağmen, bugün biz gerçekte onların davranışları, eylemleri, amaçları ve hedeflerine ulaşma noktasındaki yetenekleri hakkında çok az şey biliyoruz. Alim Gabriel Bear'ın liderliğini izleyerek bunların bilgelikle dolu kişiler olduklarını söyleyemeyiz. O, etkili fakat ne yazık ki yanlış bir şekilde, esnaf loncalarının öncelikli olarak devlete idari bağları sağlamak için varolan organlar olarak düşünülmesinin gerektiğini iddia etti. Bundan dolayı, o ve diğerleri Osmanlı'da emeğin rejimden ayrı bir amacı yada gündemi olmadığını ima ettiler. Böyle bir görüş, esnaf mensuplarını kendi tarihlerini yapan özneler olarak değil, tarihin nesneleri olarak göstermektedir. Ama şu kesindir ki onlar kendi hedeflerine sahiptiler.⁵ Ama biz hala bu XIX. yüzyıl örgütleri hakkında az bilgi sahibi olmaya devam etmekteyiz. Onlar, Avrupa'daki benzer loncaların olduğu gibi imtiyazlı örgütlenmeler olmamış olabilirler. Belki de, onlar şehirlerde bulunan belli vasıflı işçi gruplarının çevresinde toplandıkları gayri resmi örgütlenmelerdi. Bear kısmen haklıdır, çünkü bunlar devlet tarafından resmi olarak tasdik edilmişlerdi. Bu konudaki cehaletimizin çok büyük olduğuna inanıyorum, çünkü modernleşme paradigmasının akademik uzantıları, esnafı tükenmeye mahkum anti-modern bir geçmişin kalıntıları olarak mülhaza eder (Hatırlamak gerekir ki onlar dini de aynı nedenden ihmal etmişlerdi). Bundan dolayı modernleşme paradigmasına bağlı tarihçiler loncaları görmezden geldiler ki bu konuya bu makalenin sonuç kısmında tekrar değineceğim. Esnafın böyle zorunlu olarak kaybolup olmadığı tartışmalı bir sorudur. Sağlıkları ve biçimleri tam açık olmasa da yüzlercesi XX. yüzyıla kadar ayakta kalabildiler. Bir çok Orta Doğu ülkesinde imalatçılık atölyelerin ve perakende satış yapan dükkanların yerleşme şekillerini bir düşünün. Benzer aktivitelerin devam eden kümeleşmeleri kesinlikle esnaf geleneğine çok şey borçludurlar ve bu türden kümeleşmeler de gösteriyor ki onlar isimle olmasa bile gördükleri işlev bakımından bugün hala yaşıyorlar. Loncaların ve esnafın erken Avrupalı ve Orta Doğulu biçim ve işlevleri dünyada kapitalizmin ortaya çıkmasıyla kesinlikle ortadan kalktılar. Ama burada sözkonusu edilen dönemler boyunca da güçlü bir şekilde hissedilebilen olgular olarak kalmaya devam edip, çok önemli bir miras bıraktılar.



1908'den itibaren örgütlü emeğin biçimleri 1825'te yani Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasından hemen sonra sahip oldukları biçimden oldukça farklı olmaya başlamıştı. Birçok esnaf gelişip, dayanıp yada yok olup giderken, biçim olarak ve bazen de üyelik konusunda Avrupalı olan bir çok yeni işçi örgütü ortaya çıkmaya başlamıştı. 1900'ün hemen öncesinde bir çok büyük Osmanlı kentinde karşılıklı yardımlaşma dernekleri, sendikalar ve birlikler meydana gelmeye başlamıştı. Özellikle Selanik, İstanbul ve İzmir gibi illere bağlı bazı mahallerde ve sektörlerde yeni kurulan işçi örgütleri önemli bir hale gelmişti. Sayılarında gerçek bir patlama 1908 grev dalgasından sonra yaşandı. Bu dönemde işçiler maruzatlarını ortaya koymak için sendika kurup greve gidiyorlardı. Yine de bu birlikler yada sendikalar kısa ömürlüydüler ve hayatları grevlerin yarı süresi boyunca ancak devam ediyordu. Ve bir çok durumda da devlet baskısı ya bunları tamamiyle yok etti veya yeraltına itti.⁶

Bu birlik ve sendikaların bazıları 1889 gibi çok erken dönemde işçilerin kurdukları karşılıklı yardım cemiyetlerinden evrilerek ortaya çıkmışlardı. Aynı yıl devlet, İmparatorluğun neresinde olursa olsun, işçilerin bu tür cemiyetleri kurmalarını yasaklayan bir kanun çıkarttı. Bu metin, devletin uzun yıllar boyunca ilişkide olduğu loncalara yönelik değil, Batı tarzında örgütlenmiş sendika ve birliklere yönelikti. Böyle bir kanunun çıkarılması, devletin XIX. yüzyılda doğrudan yabancı yatırımların bir neticesi olarak gelişen, yeni ve devletin pek de aşına olmadığı işçi örgütlerinden rahatsız olduğunu göstermektedir. Yine de devletin kesin olarak işçilerin gücünden korktuğu için böyle bir yasayı çıkarttığını söylemek muhtemelen doğru değildir (aşağıya bakınız). Yasal olarak kurulmuş sendikalardan yoksun olan işçiler, devletin müdahale etmeye niyetli olduğu, karşılıklı yardımlaşma kuruluşlarına yöneldiler. Bundan dolayı, bu tür kuruluşlar, mesela, Karadeniz'deki Ereğli bölgesinde çalışan kömür işçileri ve İstanbulda bulunan Şirketi Hayriye'de çalışan işçilerin arasından olduğu gibi, devlet tarafından işletilen Feshane ve Hereke'deki tekstil fabrikalarında çalışan işçilerin arasından da çıkmıştı. Benzer bir şekilde, devasa Anadolu Demiryolu İşletmesi (Anatolian Railway Company)'nin işçi ve çalışanları 1895'te bir karşılıklı yardım cemiyeti kurmuşlardı.⁷ Bu yeni yardım cemiyet-

lerinin bir çok ortak özelliği vardı: Onlar daha çok vasıflı işçilerin çıkarlarını savundular; Birkaç bölgeye yayılmış işletmeleri olup diğerlerine kıyasla daha büyük miktarlarda işçi istihdam eden kuruluşlara yerleşmişlerdi; Burada sözü edilen tüm firmalar belli iş kollarında ve şirketlerde çoğunluğu da oluşturan yabancı işçiler çalıştırıyorlardı. Bunun yanında, hükümet kuruluşları bir yana, tüm bu şirketler yabancı sermayenin elindeydi.

İŞÇİLER OLARAK YENİÇERİLER VE ONLARIN DEVLETLE OLAN İLİŞKİLERİ

Devlete nispetle işçilerin gücü perspektifinden bakılırsa XVIII. yüzyılın bir altın dönem olduğu söylenebilir.⁸ Bu güç, Osmanlı Tarihi'nin bilindik aktörleri olan Yeniçerilerle doğrudan ilintilidir. Geleneksel Osmanlı tarihçilerinin yazılarında Yeniçeri Ocağı Osmanlı klasik döneminin giderek yozlaşmış, bozulmuş ve sapkın bir kurumu olarak sunulmuştur. XIX. yüzyılın başlarından itibaren Yeniçeriler zalim, gaddar, kaba ve kana susamış; kadınlara sarkıntılık ve tecavüz etmeyi adet haline getiren mantıksız, para canlısı bir çeteye dönüşmüştü. Böyle bir unsur için dini ikiyüzlülük dahil her suç mübahtı. 1826'da yok edildiklerinde muhitlerinin "temizlendiği" ve "akreplerin" ortadan kaldırıldığı söylenmiştir.⁹ XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ve onun tarihinin yazılmasında görev almış kişilere göre, Yeniçeriler İmparatorluk'ta kötü giden her ne varsa onun ve Osmanlı'nın çöküşünün ana sembolü olarak görülmüştür. Çünkü Yeniçeriler siyasi mücadelelerini, kimliklerini ve çıkarlarını kaybettiklerinden dolayı ekonomik-siyasal işlevleri dikkate alınmamıştır. Ben alternatif bir bakış açısından hareketle XVIII. ve XIX. yüzyıllar boyunca Yeniçerilerin muayyen toplumsal gruplar içinde bulunduğunu ve belirli ekonomik ve siyasi çıkarları temsil ettiğini ileri sürüyorum. Bazı tarihçiler Yeniçerilerin Halep'ten Edirne'ye kadar olan şehirlerdeki hemen hemen tüm ticaret ve iş kollarını kontrol ettiklerini iddia etmelerine karşın, yakından bakıldığında bütün veya nerede ise bir çok zanaat kollarını kapsayacak şekilde yaygın bir mesleki temellerinin olmadığı görülür.¹⁰ Örneğin, bir tek istisna haricinde, hiçbir tekstil imalatçısı buna dahil olmamıştır. Bu kayda değer bir bulgudur. Çünkü gıda işletmeciliğinden sonra, tekstil şehrin tek ve en geniş endüstrisi-



ni teşkil ediyordu. Eğer yeniçerilerin neredeyse tüm ticaret ve işkollarını kontrol ettiği doğruysa bunun tarihlerinden çok sonraları, muhtemelen 1800'den sonra vuku bulmuş olması gerekiyor. Benim tahminim, yeniçerilerin ancak 1740'tan sonra ekonomik ve siyasi nüfuzlarını artırmış olduklarıdır. Daha sonra XIX. yüzyıla girilmeye yakın bu nüfuz çok hızlı bir şekilde artmıştı.¹¹ Yeniçerilerin (en azından İstanbul ve Halep'te) büyük oranda Türk-Müslüman alt-işçi sınıf katmanını temsil ettikleri söylenebilir. Büyük çoğunluğu hamal, kayıkçı, gündelikçi ve seyyar manav olarak çalışıyordu. İşçi alımlarını tekellerine almışlar, işgücünü örgütleyip ve işçilerin tüccarlarla yada sahiplerle olan görüşmelerinde temsilcilik yapıyorlardı.¹² Bazılarının iddia ettiği gibi, Yeniçeriler acaba vasıfsız yada yarı-vasıflı işçilerin şehrin geri kalan işçi sınıfını terörize etmelerine alet mi oluyorlardı? Muhtemelen değil. Bu konuda kesin bir delil de yok fakat onları değişik meşrepten Osmanlı şehir işçileri ile birlikte devletin taşkınlıklarından koruyan ve onlarla beraber karşılıklı avantaj sağlayan bir ittifakın içine girmiş olmaları pekala mümkündür.¹³ Akranların ifade ettikleri gibi, yeniçeriler genel olarak hanedanın, merkezi bürokrasinin ve memur sınıfının iktidarına karşı şehir nüfusunu kollayan, halk egemenliğinin araçlarıydılar. Onlar "halkın öncelikli çıkarlarına amade milli bir milis"¹⁴ haline gelmişti. 1826 Haziran seherindeki son isyanlarına başladıklarında, asiler açıkça devletin bizzat kendisini hedef almışlardı ve İstanbul tüccarlarına mallarının güvencede olduğu teminatını veriyorlardı. Bazı gözlemcilerin izlenimlerine göre, yeniçerilerin yıkılışı "mutlak iktidara karşı yegane siperin devrilmesi ve onların (halkın) hürriyetinin ortadan kalkmış olması..."¹⁵ anlamına geliyordu. Ocakların ilgasıyla birlikte, İstanbul'da ve diğer Osmanlı şehirlerinde bulunan işçilerin silahlı korumalarını kaybettiğini iddia etmek anlamlı olabilir. Daha sonra, esnaf ve diğer işçiler devlete yeni düzenlemeler için başvurduklarında daha dolaylı başka bir takım mekanizmalara itimat etmek zorundaydılar.

İSTANBUL'UN HAMALLARI (PORTERSİ) VE LİMAN İŞÇİLERİ

1826 olaylarının çok önemli bir öncesi vardır. Bir etnisiteye mensup işçi grubunun, bir başkasıyla değişti-

rmek için devlet gücüne müracaat edilmesi bunlardan biridir.¹⁶ 1826'da sultan II. Mahmut Türk ve Kürt etnik grubuna mensup olan ve halihazırda sürgün veya öldürülmüş bulunan hamalların yerine takviye edilmek üzere on bin insanın sağlanması hususunda İstanbul'un Ermeni Patriğine emir verdi. O vakitler Ermeniler zaten İstanbul hamallarının alımında en önemli, belki de hakim, kaynak durumundaydılar.¹⁷ Bu emirle onlar kendilerini Müslümanların o ana kadar Yeniçeri ittifakıyla hakim bulundukları bu iş sektörleri üzerinde kontrol sahibi olduklarını varsaydılar. Bu Ermeni hamalların daha sonraki siyasi rolleri belirsizdir. Yeniçerilerin zamanında sefaletleri ve İstanbul sokakları hakkında sahip oldukları ayrıntılı bilgileriyle Türk ve Kürt hamallar, ocağın ve onun zanaatkar üyelerinin çıkarlarını korumak için sıklıkla hükümete karşı mücadele etmişlerdi. Buna karşın 1826'da yeni atanan Ermeni hamallar, işlerini devlete borçluydular. Eğer onlar bu faktörden dolayı reform kanunu muhaliflerine karşı kullanıldıysalar, Yeniçerilerin ilgası ile başlayan Osmanlı siyasetinin köklü bir şekilde yeniden düzenlenmesinin bir parçası oldukları söylenebilir. Diğer bir olasılıkta, devlet daha önceki sorunlu hamalları etkisiz duruma getirerek sükuneti sağlayıp Ermeni hamallarına da sadece ekonomik alanda faaliyet gösterme müsaadesi vermiş olabilir. Daha fazla bilgi olmaksızın bu konu etraflıca tartışılmaz.

Bununla birlikte Avrupalı güçlerin ve Osmanlı Hristiyanlarının XIX. yüzyılda artan ekonomik nüfuzu, sadece 1826 olaylarında iş sahibi olmuş olanların değil, aynı zamanda İstanbul'daki tüm Ermeni hamalların konumunu da zedelemeye başladı. Ağustos 1896'da bir grup Ermeni devrimci İstanbul Galata'daki Osmanlı Bankası'nı normalde para ile dolması gereken çoraplarına bu sefer patlayıcılar koyarak işgal ettiler. Asiler tüm bunları yaparken kendilerine hamal süsü vermişlerdi. Buna cevap olarak, Osmanlı Hükümeti tarafından silahlandırılıp örgütlenmiş Türk kalabalıkları Ermenilere saldırdılar. Saldırdıkları Ermenilerin önemli bir kısmı "İstanbul'daki alt sınıflar, hamallar ve taşıyıcılar"¹⁸ dan oluşuyordu. Sonuçta, isyanlarda yüzlerce hamal da dahil olmak üzere beş ila sekiz bin arasında Ermeni öldü. Hayatta kalan Ermeni hamallar başkentten sürülerek evlerine gönderildiler. Yerlerine yine Ermeniler gibi Doğu



Anadolu vilayetlerinden gelen Türk ve Kürtler işe aşındılar.¹⁹

Sonraları, Kürtler İstanbul hamallarının kademelelerine egemen oldular. Onların Sultan Abdülhamit ile olan sıkı ittifakı, Osmanlı tarihinde çok iyi bilinir. Fakat bu Kürt hamalların devletin saf birer maşası haline gelmeleri mümkün olmadı. Tersine onlar etkin ve başarılı bir biçimde kendi amaçlarının peşinden koştular. Genellikle, onlar Osmanlı hükümeti ve onun ekonomik refahına bir zarar teşkil ediyordu. Bunu başka bir yerde yazdığımından dolayı burada onların belli başlı başarılarını özetlememe izin verin. XIX. yüzyılın sonlarında bunların bir çoğu ve farklı etnik gruplara mensup liman işçileri Fransız sermayeli İstanbul Rıhtım Şirketi'nin (İstanbul Quay Company) kurulmasını kendi işlerine bir tehdit olarak gördüler. Bu şirket modern bir liman işletmesi kurmayı amaçlıyordu ki bu da bir çok hamalın ve liman işçisinin bir an önce işten çıkarılmalarını gerektirecekti. Fakat bu işçiler mücadele ettiler ve senelerce işlerini ne pahasına olursa olsun sürdürdüler. Sonuçta şirket galip çıktı, bir çoğunu işten attı ve loncalarının tekeline kırdı. Fakat 1908 Temmuz Jön Türk Devrimi'nin hemen ardından Avusturya-Macaristan'ın Osmanlı vilayetlerinden Bosna Hersek'i ilhak etmesi ile bu mesele böylece askıda kaldı. Bir askeri karşılık vermeye gücü yetmediğinden, Jön Türkler İmparatorluk çapında Avusturya-Macaristan mallarına karşı bir boykot çağrısı yaptılar. Bu boykotun hayata geçirilebilmesi için ve gücünün arttırılması için hamallara ve liman işçilerine (İstanbul'dakiler de dahil) çağrı yaptılar. Takip eden aylarda bu işçiler boykotun sürdürülmesi için görev yaptılar ve başarı ile sonuçlanması üzerine belli bir ücret aldılar. Daha önce işten çıkarılan işçiler tekrar ücretli hale getirildiler ve esnaf loncası imtiyazları tekrar tanındı.²⁰

1908 GREVLERİ

Temmuz 1908'deki Jön Türk Devrimi, 1876 Osmanlı Anayasası'nı yeniden tesis etmesi ve Sultan Abdülhamit'in mutlakiyetine son vermesi ile meşhurdur. Devrimi takip eden yıllardaki işçi huzursuzluğundan dolayı işçi-devlet ilişkilerinin tarihinde bu devrim önemlidir. Temmuz devriminin hemen sonrasında çok ciddi bir belirsizlik mevcuttu. Sultan daha önce kendisinin askıya al-

dığı 1876 Anayasası'nı tekrar bizzat kendisi tesis etti; Fakat bunun ne anlama geldiği, iktidarın nereye ait olduğu ve nelere müsaade edilip edilmediği pek net değildi. İşçiler yeni vuku bulmuş olan bu devrimin ve restorasyonun kişisel manasını anlamaya çalışıyorlardı. Bir dizi sınamalara başladılar; giderek kendini hissettiren bir şekilde geçmiş yıllarda fiyatlarda gerçekleşen keskin yükselmeleri dengelemek için ücretlerinin artırılması talebinde bulundular.²¹ Bu belirsizlik havası içerisinde, işçiler devrim öncesi zamanlardan kalma bazı Jön Türklerin belirgin işçi yanlısı tutumlarından cesaret alıyor gibiydiler. Sultanı devirme çabalarında Jön Türklerin bir kısmı mağdur durumdaki işçileri (ve köylüleri) gizlice tespit etmişler ve onlara grevlerinde ve diğer işçi eylemlerinde yardımcı olmuşlardı. İşçiler bu hükümet karmaşası içerisinde belirgin Jön Türk desteği ve işçi hareketliliğindeki giderek artan deneyimlerle şikayetlerini yükselen bir tonda dile getirmeye başladılar. Bazı işçiler sadece ücret talepleri üzerinde yoğunlaşırken diğerleri başka işle alakalı mevzulara sıçradılar. Meşrutî Devrim'den hemen sonra, çok sayıda sendika ve işçi birlikleri baş gösterdi. Daha sonra grevler patlak vermeye başladı. Bir sonraki ayda, 1908 Eylül ortasında doruğa çıkacak olan İmparatorluğun tümünü gerçek bir grev dalgası sardı.²² Bu grevler bazen oldukça şiddetli ve tam anlamıyla rejimi ürküten bir hal alıyordu. Örneğin, grevciler Orta Doğu'nun en büyük kömür madenini kısa aralıklarla kapatmışlardı. Yine diğer bir takım grevciler de başkent, büyük şehirler ve vilayetler arasındaki bağlantıyı zora sokacak şekilde Osmanlı demiryolu sisteminin tüm kısımlarının hizmetini durdurmuşlardı. Nerede ise şehirdeki tüm işçiler grev yapıyor gibiydiler. Önemli ölçüde, yeni kurulan işçi birlikleri, 1908 grev dalgasında kayda geçen tüm grevlerdeki büyük kalabalıkların bir ürünü olsa gerekir.

Devlet aracı kuryelerle, gambotlarla (gunboat) ve askerlerle karşılık verdi. Devlet her zaman, yada neredeyse her zaman, işçilerle uğraşırken onların ücret taleplerinin hepsini veyahut bir kısmını karşıladı. Fakat asla, ki bu benim naciz kanaatimdir, işçilerin yönetime ilettikleri bir çok talep meşru görülmemiştir. Daha da kötüsü, 1908 Ekim başlarında devlet grevlerin etkin bir şekilde yasaklayan tek taraflı ve katı bir grev karşıtı kanun çıkar-



dı. Devletin bu eylemi etkisini göstermişti. Kanunun çıkarılmasını takip eden on yılda tahmini olarak 46 grev oldu. Bu rakam, 1908 Temmuz devriminden sonraki ilk aylarda yapılan grevlerin yarısından bile daha azdı. Sonraki yıllarda Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş tarihine kadar hem grevler hem de işçi birlikleri illegal olarak kalmaya devam etti.²³

SONUÇ

1826 ve 1908 yılları arasındaki olaylar bütününe göz önünde bulundurduğumuzda, Osmanlı emekçileri acaba devlet iktidarını frenlemede ve onunla mücadelelerinde ne derecede başarılı olmuştur? Açıkçası, bir grup olarak emek hareketi, 1826 olayları arefesindekilerle kıyaslandığında 1908 yılında çok daha zayıftı denilebilir. Bir başka deyişle, XIX. yüzyılda kendi güçlerine kıyasla devlet 1908'de çok daha güçlüydü. Devletin 1908'deki bürokrasisi ve ordusu değişik bakımlardan 1826'dakilere göre daha da büyük ve üstündü. Eldeki bulgular bu dönem zarfında işçilerin devletle doğrudan ve başarılı bir şekilde mücadele ettiklerine dair bir takım hadiselerin olduğunu gösteriyor. Bütün bunlarla beraber, halihazırda elimizde 1826-1908 dönemi boyunca doğrudan bir çok çatışmaların olduğunu belgeleyen bulgular mevcuttur. Hem esnaf loncası ve hem de işçi birliğine mensup işçilerin yazılı talepleri (petition) mevcut şart ve koşullarda onların görece gücü hakkında bilgi vermektedir. Bu belgelerde onları itaatkar, hürmetkar ve kendinden emin olarak görürüz. Yada şartlara ve uyguladıkları stratejilerinin etkinliğine göre yukarıda sözü edilen şeylerin bir karışımını kullanırlardı. Söz konusu ettikleri ise kendi imtiyazlarının korunması, başkalarının sahip oldukları tekellere tecavüz etme talebi, yada vergi oranları gibi şeylerdi. Tüm bu bildirimlerde (petitions) işçilerin hedef olarak gördükleri şey, davranışlarını etkilemeye çalıştıkları devletti.

Bunların yanında, işçilerin devlet gücünü ve politikasını zaptetmek, kösteklemek ve etkilemek için kullandıkları bir çok başka hareket şekilleri de vardır. Mesela, işçiler devletin sabit fiyat programına bağlı kalmalarına ilişkin taleplerini görmezden geldiler, ya da çıkan üretimi kısıtladılar. Vergi ödemekten kaçındılar. Çıkan ürünü artırmak ve fiyatları düşük tutmak için lonca dışı emeği

kullanarak rekabetçi kaldılar ve bu amaçla lonca yapısının dışına çıktılar. Emeğin kendi çıkarının peşinden koşması gibi şeyler geç dönem Osmanlı tarihinde oldukça olağan şeylerdi ama henüz yeterince belgelenmemiştir.

Hamallar ve liman işçileri gibi belli başlı esnaf loncaların gücü işçilerin bazı başarılarını açıkça göstermektedir. Birçokları da Osmanlı'nın sonuna kadar dayandılar. Örneğin, 1887 tarihli başkent İstanbul'da bulunan 287 lonca'yı içeren bir hükümet listesi mevcuttur. Bunun ezici çoğunluğunu sanatkarlar ve erzak tedarik eden esnaf oluşturuyordu. Bu bir örnektir. Kayıtlı 72 loncanın yüzde 78'i iplikten yorgana ve çatal kaşığa kadar herhangi bir şeyi üreten imalatçı loncalardan oluşuyordu. Bunların ayakta kalmış olmaları bir dereceye kadar kendi çıkarlarını korumayı becerdiklerinin bir göstergesidir.

Esnaf loncalarının XX. yüzyıla kadar dayanabilmeleri 1908'deki grev dalgasıyla alakalı olarak bir başka konuyu gündeme getirmektedir. Başlangıç olarak, 1908'de bir çok Osmanlı kentinde lonca işçisinin yada emeğinin hala işgücünün önemli bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. 1908 döneminde göreceli olarak düşen ücretlerin lonca işçisinin yararlandığı muhakkaktır. Ancak 1908'de grevci işçilerin sayılarına dönersek esnaf-nevi şahsına münhasır olan fırıncıları bir tarafa tutarsak, örgütlenmiş zanaat işçisi anlamında kullanılmıştır-ortalıkta görülmemektedir. Belki de bu küçük ölçekli zanaatçılar arasında da grev yapanlar vardı ama çok dağınık olduklarından olsa gerektir, kayda geçmemişlerdir. Elde mevcut olan kayıtlı belgelere bakılacak olursa bunun muhtemel olmadığı görülür. Osmanlı kapitalizminin gelişmesi bu loncaların çok ciddi zorluklar içinde bulunmaları gerektiğini öngörür. Peki o halde niye loncalar arasında çok az grev vardı? Bir çok esnaf işçisinin üretim araçlarına sahip olma durumu açık bir şekilde göze alınmalıdır. Ustabaşlar ve çıraklar için açıklama daha da karmaşık olmalıdır. Belki de onları efendilerine bağlayan korunma ve sadakat bağları ustabaşlarını ve çırakları bu tür saldırgan eylemlerden alıkoydu. Aynı zamanda ustabaşların ve çırakların giderek zayıflayan şartları ve saldırıya açık kırılgan durumları da bir cevap olabilir. Esnaf XIX. yüzyıl boyunca mamul maddelerin sürekli ucuzlayan fiyatlarından ve devletin lonca tekellerini ortadan kaldırılmasından dola-



yı zaten savunma konumundaydı. Ustabaşları ve çıraklar kendi işlerinin çok değerli olduğunu düşünüp risk içeren eylemlere karşı isteksiz bulunmuş da olabilirler. Yukarıda da iddia ettiğim gibi, grevlerin dışında da maaş artışı sağlayan başka pazarlık ve anlaşma türleri mevcuttu. Yada efendilerine katılıp son siper olan devleti desteklemek maksadı ile grev konusunda ajite olmamış da olabilirler. Kanaatime göre 1826'dan beri esnaf loncaları doğrudan siyasi bir eylem içinde bulunmadılar. Zayıf konumda bulunmalarından dolayı anlaşma onlar için daha tercih edilebilir bir yoldu. Devletin inisiyatifiğini değiştirmek yada etkilemek için emeğin devletle çatışma içinde olmaması gerekiyordu. Esnaf tarıhsel olarak devlet ve emeğe karşılıklı fayda sundular. 1826 sonrası hükümetin emri ile de olsa onlar sıkça tekeller, fiyat ve ücret düzenlemeleri hususunda resmi destek gördüler. Yani, esnaf devletle olan ilişkilerinden somut faydalar elde ediyordu. Ve son olarak, esnafın korunması bu emek biçimlerinin devletin hissedilir baskılarını kullandığını ve devletin de bu ilişkinin sürmesini faydalı gördüğünü göstermektedir. 1908'deki kayıtlı grevcilerin büyük çoğunluğu işçi birlikleri ve sendikaların mensupları olmasına rağmen loncaların varlığı yok sayılamaz. Eğer 1908'in önemli ve mobilize olmuş birlikleri ve sendikalarından bahsediyorsak, bu unsurların örgütlenmiş ve lonca benzeri esnaf teşkilatlarından müteşekkil daha büyük bir işgücünün sadece bir parçasını oluşturduğunu unutmamamız gerekiyor.

Osmanlı emek-devlet denklemi içerisinde karşılıklı yardımlaşma cemiyetleri, işçi birlikleri ve sendikalar yeni ve tanınmadık bir değişkendi. Esnaf loncalarının aksine bu birlikler ve cemiyetler, Osmanlı Devleti'nin kendi içindeki iş dünyasının bazı iç dinamiklerinin yekünü sonucuna ortaya çıkmamıştı. Fakat bizatihi dışarıdan ithal edilmişlerdi. İşçi birlikleri, Osmanlı'da yüzyıllar içerisinde evrilip gelişmiş emek-devlet arasındaki standart anlaşma kanallarının dışında idi. Devletle Osmanlı sahnesine daha henüz yeni tevaruz etmiş bu unsurlar arasında normal bir görüşme yöntemi mevcut değildi. Dahası bu birlikler tam da Jön Türklerin Abdülhamit rejimine meydan okudukları sırada Osmanlı Devleti'nin evrimindeki bir kriz noktasında ortaya çıkmışlardı. Elit içi egemenlik mücadelesine kapıldıklarında, Abdülhamit'i devirenler ve Jön

Türkler aşağıdan yükselen huzursuzluklara esnek bir tarzda cevap vermede pek hazırlıklı değildiler.

Ayrıca işçi birliklerinin kendi şikayetlerini dile getirirken kullandıkları taktiklerin genelde yeni olduğu görülüyor. Bir taraftan hem gazete yayınları için gönderdikleri bildiri ve beyanatlardaki hem de bizzat kendilerinin basmış oldukları broşürlerde kullandıkları dil esnaf loncalarınıninki gibi idi. Bu yeni işçi birlikleri devletin otoritesini çok temkinli ve nazik bir üslupla kabul ediyorlar ve kendi vatanseverliklerine vurgu yapıyorlardı. Fakat diğer bir çok yönden onların üslubu loncaların yaklaşım tarzından bütünüyle farklılaşır. Kendilerinden şirket yönetimine katılmaları istendiği zaman bu birliklerin talebi loncaların taleplerinin çok ötesine geçiyordu. Geleneksel davranış ve nezaket kuralları çerçevesinde kullandıkları kelimeler genelde riayetkardı, fakat eylemlerinin öyle olduğu söylenemezdi. Birliklerin grev formatı sadece Meşrutiyet'in restorasyonunu takiben oluşan cesaret verici ortamdan devşirildiğinden XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin nazarında kabul edilemeyecek bir anlaşma şekli idi. Bu tarz bir iş bırakma, çok kamusal olduğundan olsa gerek, anlaşılan işçilerin isteklerinin benimsenmiş çerçevesinin dışındaydı.

Eylemlerinin kamusal boyutunun yanında, sendikalar etnik ve dini düzenlemeleri açısından da başka bir yenilikti. Müslümanlar tüm Osmanlı işgücünün (belkide endüstri ve taşımacılık sektörü haricinde) çoğunluğunu teşkil ediyorlardı. Modern sektör -burada kast edilen Avrupa semayeli şirketler- içerisinde Osmanlı işgücü etnik ve dini olarak tabakalaşmıştı. Müslümanlar en altta, daha sonra Osmanlı Hristiyanları ve en üstte de Avrupalılar geliyordu. Bu durum onların iş şikayetlerini birbirlerinden farklı kıldığı gibi sermaye tarafından uygun bir şekilde manipüle edildiğinde grevlerin kırılabilmesine yol açıyordu. Avrupalılar ve Osmanlı Hristiyanları orantısız bir şekilde işçi birliklerinin, çoğunun değilse de en azından yeni kurulanların yönetimlerini büyük oranda ellerinde tutuyorlardı. Dahası, bu yeni iş örgütlerinin liderliği genelde ya yabancılar yada son zamanlarda taraf-sızlaşmış Osmanlı Hristiyan tebaasından çıktığı çok açıktır. Bu tarz bölünmelerin net etkisi emeğin sermaye ve devletle olan mücadelesini zayıflatmak ve sermaye ile işbirliği yapmak şeklinde olmuştur.



Osmanlı İmparatorluğu'nun sonundan 1920'lerde-ki Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar olan döneme baktığımızda benzer çabalarla -örneğin demiryollarında- bu sefer ağırlığın Müslümanlarda, bilhassa da Türklerde olduğunu görürüz. Peki ne olmuştu? Basitçe 1915 ile 1923 yılları arasındaki tehcir ve nüfus değişimlerinin bir sonucu olarak Osmanlı Rumlarının ve Ermenilerinin cumhuriyetçi Türkiye sahnesinden silindiği şeklinde verilecek bir cevap doğru değildir. Bu büyük olaylardan önce de

işgücü etkinliğinin gayrimüslimlerden başkalarına kayması zaten başlamıştı bile. Temmuz 1908 ve Birinci Dünya Savaşı arasında, Austurya-Macaristan, Bulgaristan ve Yunanistan mallarına karşı bir çok boykot hadisesi olmuştu. Bunun sonucunda, Hristiyanlık çok riskli, az makbül bir hale gelmişti. Böylece, iş örgütleri bir çok Hristiyan liderini kaybetti ve Türkiye Cumhuriyetinin ilk yıllarına gelindiğinde emek gücü genellikle başsızdı. Bu şartlarda emek devletle çok az başedebilir haldeydi.

- 1 Bkz.: Örneğin: Joel Beinin ve Zachary Lockman, *Workers on the Nile* (Princeton 1987); Zachary Lockman, ed., *Workers and Working Classes in the Middle East* (Albany 1994); Donald Quataert ve Eric J. Zürcher, *Workers and the Working Class in the Ottoman Empire in the Republic of Turkey, 1839-1950* (London 1995); Ellis Goldberg halihazırda emeğin tarihi üzerinde çalışmaktadır ve bir çok yayımlanmamış parçayı iyi niyetli olarak benimle paylaştı. Onun derlediği koleksiyona bkz.: *The Social History of Labor in the Middle East* (Boulder 1996).
- 2 Burada bilhassa Ellis Goldberg'e borçluyum.
- 3 Cemal Kafadar'ın Yeniçeriler üzerine bir çok çalışması var ve henüz yayınlanmamış olan bu çalışmalarını cömertçe bana verdiği için ona çok minnettarım.
- 4 1908 grevlerine ilişkin en önemki çalışma: Yavuz Selim Karakışla "The 1908 Strike Wave in the Ottoman Empire" *Turkish Studies Association Bulletin* (Eylül 1992), 153-177. Ayrıca bkz.: Donald Quataert, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1991-1908* (New York 1983).
- 5 Donald Quataert, "Ottoman Workers and the State, 1826-1914" Lockman ed., (1994), 21-41.
- 6 Karakışla (1992) ve Quataert Lockman (1994), 160.
- 7 Quataert (1983); Oya Sencer, *Türkiye'de İşçi Sınıfı* (İstanbul 1969), 160.
- 8 Donald Quataert, "Janissaries, Artisans and the Question of Ottoman Decline", 17. Uluslararası Tarih Bilimleri Kongresinde sunulan bildiri, Madrid, 1990; Kafadar, yayımlanmamış çalışmalar.
- 9 Mehmet Esad, *Uss-u Zafer* (İstanbul, AH 1293); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları*, I, (Ankara 1943), 524-5.
- 10 Herbert Bodman'ın Ghazzi'den alıntısı, *Political Factions in Aleppo, 1760-1826*, (Chapel Hill 1963), 64-5; Howard Reed, "The Destruction of

- the Janissaries in June 1826", Basılmamış doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1951, 258, 1826'da Edirne'deki loncaların Yeniçerilerle "tümüyle bağlantılı olduğunu" belirtir.
- 11 Ghazzi, 64-65, Bodman tarafından Halep ile ilgili olarak yapılan alıntı (1963).
- 12 Ben bu olaylara kaynaklarda verilen yorumlardan daha farklı bir yorum getiriyorum. Örneğin; Uzunçarşılı, (1943), 501.
- 13 Osmanlı işçilerinin değişik grupları arasındaki bu ittifak şu anda kesin olmayan sebeplerden dolayı bozulmuştur. 1826'da kentli vasıflı işçilerin davranışlarını anlamak için daha kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç vardır. Bkz.: Kafadar'ın yayımlanmamış çalışmaları.
- 14 Quataert Madrid Bildirisi, (1990).
- 15 *Ibid.*
- 16 Quataert (1983), 95-145; Donald Quataert, "Labor Policies and Politics in the Ottoman Empire: Porters and the Sublime Porte, 1826-1896", Heath W. Lowry ve Donald Quataert, eds., *Humanist and Scholar, Essays in Honour of Andreas Tietze* (İstanbul 1993), 59-69.
- 17 Quataert, Lowry ve Quataert içinde (1993).
- 18 *Ibid.*
- 19 *Ibid.*; Quataert (1983), 96-103.
- 20 Quataert (1983), 94-145 ve Quataert ve Lowry (1993).
- 21 Başka bir yerlerde, Temmuz Devrimi öncesinde ekonomik kriz ve artan yiyecek fiyatlarını belirtip çoğu grevcinin ücret artışını telafi etmek amaçlarından bahsetmiştim. Donald Quataert, "The Economic Climate of the Young Turk Revolution in 1908" *Journal of Modern History* (1979), D1147ff.
- 22 Şehmus Güzel, "Faire La greve En Turquie", A. Gökalp ed., *La Turquie En Transition* (Paris 1986), 219, Karakışla (1992).
- 23 Karakışla (1992) ve Quataert (1983).



XIX. YÜZYIL SONLARI, XX. YÜZYIL BAŞLARINDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ÇALIŞMA İLİŞKİLERİ

DOÇ. DR. AHMET MAKAL
ANKARA ÜNİVERSİTESİ SİYASAL BİLGİLER FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Bu yazıda, Osmanlı İmparatorluğu'nda çalışma ilişkileri, ondokuzuncu yüzyıl sonları, yirminci yüzyıl başları itibarıyla ve değişik boyutlarıyla incelenecektir. Burada, "çalışma ilişkileri" kavramı, işçi-işveren ilişkisini nitilemek üzere kullanılmaktadır. Değişik ülkeler deneyimi göstermiştir ki, çalışma ilişkilerinin gelişmesinde; işçi ve işveren taraflarının oluşumunu, tarafların örgütlenmeleri ile toplu pazarlığın ve iş mücadelesi araçları olarak grev-lokavtın kurumsallaşması izlenmektedir. Bu modelin temel çizgileri, Osmanlı İmparatorluğu ve daha sonra Cumhuriyet Türkiye'si boyunca izlememiz gereken oluşumları da göstermektedir.¹ Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu'nda çalışma ilişkilerini incelerken ilk değerlendirilmesi gereken nokta, ücretliler kitlesinin doğuşu ve gelişmesi olmaktadır. Bağımlı çalışanlar, diğer ülkelerde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da, sanayileşmenin bir sonucu olarak ortaya çıktığı için, soruna sanayileşme-bağımlı çalışanlar kitlesinin doğuşu ekseninde yaklaşmak gerekecektir. Bu açıdan, konuyu 1850'lerden itibaren ele almamız yeterli olacaktır.

I- NİCEL AÇIDAN ÜCRETLİLER

Sanayileşme-bağımlı çalışanlar kitlesinin doğuşu bağlantısını açmak için, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun genel ekonomik yapısını ve bu yapı içerisinde sanayinin yeri ele alınmalıdır. Ancak, sanayi dışında da ücretliler bulunduğundan, diğer sektörlerdeki ücretlilerin durumları da göz önünde tutulmalıdır. En genel çizgileriyle bir değerlendirme yapacak olursak, Osmanlı İmparatorluğu'nda bağımlı çalışanların, şu kategorilerden oluştuğu görülecektir:

- i. Tarım sektöründeki ücretliler,
- ii. Sanayi işçileri,
- iii. Hizmetler kesimindeki işçiler,
- iv. Madencilik kesimindeki işçiler,
- v. İnşaat işçileri,
- vi. Kapitalist ev sanayii içerisindeki ücretliler,
- vii. Devlet memurları.

Bunlardan devlet memurlarını, günümüz anlamında ücretliler olmaktan çok, toplumun egemen sınıflarından biri olan asker-sivil bürokrasinin bir parçası olarak ele almak daha uygun olacağından; çalışmamız, temel olarak bunların dışındaki diğer ücretli kategorilerinin nicel ve nitel değerlendirmesine yönelecektir.

A. Tarım Kesimindeki Ücretliler

Osmanlı İmparatorluğu 620 yılı aşan yaşamı boyunca, iktisadi açıdan değişimler geçirmekle birlikte, üretimin tarıma dayalı olması açısından çok farklılaşmamıştır. Bu nedenle, iktisadi yapının incelenmesinde tarım ve toprak mülkiyeti ile bu mülkiyetin zaman içerisinde geçirdiği değişim, kaçınılmaz olarak ön plana çıkmaktadır. Bu tarımsal yapının temel ögesi olan toprak düzeni ise hem karmaşık bir yapı arz etmektedir, hem de zaman içerisinde önemli değişimler geçirmiştir. İmparatorluğun uzun yaşamında, tarım alanına ilişkin değişimler belirli bir niteliksel olgunluk kazanıncaya kadar, "miri arazi" tabir edilen tarımsal arazilerin mülkiyeti ilke olarak devlete ait olmuştur. Değişik iç ve dış nedenlerin etkisiyle oluşan değişim sürecinde, önce miri nitelikte olan topraklar üzerinde fiili bir özel mülkiyet oluştu, 1858 tarihli ve toprakta özel mülkiyeti benimseyen Ara-



zi Kanunu ile bu fiili durum yasalastırıldı.² Bizi ilgilen-diren, bu toprak mülkiyetinin ücretlilikle bağlantısı ol-maktadır. Bu da, bizi toprak büyüklüklerinin belirlen-mesi sorununa götürmektedir. Yapılan araştırmalar; 19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başları itibariyle tarımda küçük üreticiliğin egemen olduğunu göstermektedir. İlk tarım-sal araştırmanın yapıldığı yıl olan 1907'de, toprakların %81'i, ortalama 50 dönümlük işletmelerden oluşuyordu ve bu büyüklükteki bir araziye, dört-beş kişilik bir aile-nin işlemesi olanaklıydı. 1909 tarihi itibariyle, Batı Anadolu'da ortalama çiftlik büyüklükleri ise 25 dönüm dolaylarındaydı.³ Uzun yıllar varlığını korumuş olan tı-mar sisteminin çözülüşü, tarımda büyük işletmelerin yaygınlaşarak başat hale gelmesi sonucunu doğurmamış-tı. Küçük ve orta büyüklükteki toprak mülkiyetinin ya-nı sıra, büyük toprak sahipliği bulunuyorsa da, bunlar tarımda geniş bir ücretliler kitlesini ortaya çıkarmamış-tı.⁴ Çukurova'daki pamuk üretimi gibi istisnaların dışın-da, ücretli işçiler kullanan kapitalist işletmelerin yaygın-laşması mümkün olmamıştı.⁵ Küçük üreticiliğe dayanan bu sistem; hem vergi toplamaya ilişkin mali gerekçeler-le, hem de siyasi açıdan, merkezi otorite tarafından ter-cih ediliyordu.⁶ Ancak, tarım kesiminde, sürekli ücretli işçilik biçiminde olmasa da, geçici ücretli işçilik biçi-minde ortaya çıkan durumlar bulunmaktaydı.⁷

Bu değerlendirmelerimiz, İmparatorluk'ta 19. yüz-yıl sonları, 20. yüzyıl başları itibariyle, tarımsal yapının, süreklilik özelliği taşıyan ücretli işgücü kullanımından uzak olduğu; ücretlilerin büyük ölçüde tarım-dışı kesim-lerde aranması gerektiği sonucuna götürmektedir.

B. Sanayi Kesimindeki Ücretliler

Geleneksel olarak, büyük ölçüde el sanatlarına ve esnaf biçimi örgütlenmeye dayanan Osmanlı sanayii, dış-a açılma sonucunda değişime uğramaya başlamış ve bu sürecin sonunda yıkımla karşılaşmıştı.⁸ Bu süreçte, Os-manlı pazarının kapitülasyonlar ve Avrupa devletleri ile imzalanan liberal nitelikli dış ticaret anlaşmaları ile bu ülkelerin sanayi mallarına açılması belirleyici oldu.⁹ "1820'lerden Birinci Dünya Savaşı'na kadar geçen yakla-şık yüz yıl boyunca Batı Avrupa ülkelerinden ithal edi-len mamul malların hacmi hızla genişledi. Sanayi Devri-mi'nin ürünlerinin rekabeti karşısında, zanaatlara dayalı

üretim faaliyetleri kimi dallarda direnebilmiş, pek çok dalda gerilemiş, kimi dallarda da tümüyle yıkılıp git-miştir."¹⁰ Örneğin, 1850'de Selanik'te 25 ila 28 ipekli dokuma tezgahı bulunurken, 5 yıl içerisinde bu rakam 18'e düşmüştü. Anadolu'nun Diyarbakır, Bursa gibi böl-geleri de dahil olmak üzere, değişik yörelerinde, 1850'lerde tekstil ürünleri üretimi, 30-40 yıl öncesine göre, onda birine düşmüştü.¹¹ Bu olumsuz gelişmeden sadece dokumacılık değil; dericilik, bakır işleme gibi za-naatlar da etkilenmişti.¹² Bu gelişim, istihdam üzerinde ciddi etkiler yaptı. Pamuk'un hesaplamalarına göre, 1820-1822 yıllarında, sadece pamuklu tekstil alanında, tam-gün istihdam edilen kişilerin sayısı 280.000 dolay-larındaydı. Bunun, ülkenin o zamanki nüfusuna oranı, %2,08 idi. Aynı alanda 1909-1911 yıllarında, gene tam zamanlı olarak çalışanların sayısı 104.400; dönem nüfu-suna oranı ise %0,41'di.¹³

1. 1913-1915 SANAYİ SAYIMI SONUÇLARINA GÖRE İŞÇİLERİN NİCELİĞİ

Osmanlı İmparatorluğu'nda, 20. yüzyıl başlarında, sanayileşme ve buna bağlı olarak bir işçi kitlesinin orta-ya çıkışıyla ilgili en önemli ve sağlıklı bilgi kaynağı, 1913-1915 Sanayi Sayımı'dır. Ancak, sayım, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki her sanayi kuruluşunu değil, sade-ce 1913 yılında çıkarılan Teşvik-i Sanayi Kanun-u Mu-vakkatı'ndan yararlanan sınıai kuruluşları kapsamına al-maktaydı. Sayım, coğrafi bir sınırlamaya da sahip olup, sadece İstanbul, İzmir, Bursa şehirleri ile Bandırma, Ma-nisa, Uşak ve İzmit kasabalarında yapılmıştı.¹⁴ Sayımın, kullanılan çevirici makina gücü ve çalıştırılan işçi sayısı itibariyle de sınırlamaları bulunmaktadır.¹⁵ Bu nedenle Sayım, İmparatorluk'taki sanayi kuruluşlarının küçük bir bölümünü içeriyorsa da, önemli kuruluşlarının tümü kapsama girmekteydi. "Ülkenin sınıai profilinin büyük bölümünü içerdiğinde şüphe olmayan bu kuruluşlar, 1908 yılında çağdaş anlamıyla bir Osmanlı sanayiinin var olmadığını açık-seçik ortaya koymaktadır."¹⁶

Sanayileşme sürecinde, sanayinin içsel bileşimi de-ğişmekte ve her bileşim, ana çizgileriyle, belirli bir sana-yileşme düzeyine tekabül etmektedir. Sanayileşmenin görece olarak geri aşamalarında, bu bileşimde, tarıma da-yalı sanayiler ağırlıklı olmakta, ancak, payları giderek azalmaktadır. Bu temel bağlantıya dayanarak, 1913-



1915 Sanayi Sayımı sonuçlarına göre 20. yüzyıl başlarında İmparatorluk'taki sanayileşme ve işçi kitlesinin doğuşuna ilişkin değerlendirmeler yapabiliriz.

Sayım sonuçları, sanayi kuruluşlarının çok büyük bölümünün; gıda, toprak, deri, tahtacılık, tekstil ve kağıt gibi tarımsal kaynaklı sanayiler olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun ise gelişmemiş bir sanayi yapısına tekabül ettiği söylenebilir. 1915 yılı itibarıyla 282 kuruluşun 78'i gıda, 78'i de dokumacılık alanlarında faaliyet göstermektedir (%55,3). İşletme sayısı yanında, üretim değerleri itibarıyla yapılacak bir çözümleme, sanayinin yapısına ilişkin daha sağlıklı sonuçlar verecektir. Toplam üretim değerinin %70,3'ü sadece tek bir alt-sektör tarafından, gıda sanayii tarafından üretilmektedir, %11,9'u ise dokuma sanayiine aittir. İki alt-sektörün toplam üretim içerisindeki payları %82,2'yi bulmaktadır. Buna, payı %8,3 olan deri sanayiini eklersek, tarım kaynaklı üç alt-sektörün toplam üretim değeri içerisindeki payı %90,5'i bulmaktadır.¹⁷ Bu da, Osmanlı sanayiinin gelişme düzeyini ve tarıma dayalı yapısını açıkça göstermektedir.

Sayım kapsamına giren kuruluşlarda 14.060 kişi çalışmaktadır ve işyeri başına ortalama işçi sayısı 53'tür.¹⁸ Bu işçilerin alt-sektörlere göre dağılımı da, yukarıdaki değerlendirmelerimiz doğrultusunda olup, dokuma ve gıda alanlarında yoğunlaşmıştır. Ancak, bu sayımın sınırlılıkları dolayısıyla elimizdeki bilgileri, sayım dışındaki bilgilerle tamamlayarak, daha sağlıklı sonuçlara ulaşabileceğiz. Bunların başında, Ankara hükümetinin 1921 yılında kendi denetimi altında olan bölgelerde yaptığı imalat sanayii sayımı gelmektedir. Bu sayım, sanayinin görece olarak gelişmiş olduğu İstanbul, İzmir, Adana, Bursa gibi şehirleri, "o zaman milli hudutlar haricinde bulunduğu" içermemekteydi.¹⁹ 1913-1915 Sayımı da, büyük ölçüde, bu bölgelerdeki sanayi kuruluşlarını içerdiğinden, iki sayım bir anlamda birbirlerini tamamlamaktadır. 1921 sayımında, toplam 33.058 müessesede, 76.216 amele çalıştığı saptanmıştı. Kuruluş başına düşen işçi sayısı da 2 civarındaydı. İşçilerin alt-sektörlere dağılımı da ilginçti. İşçilerin %46,34'ü dokuma, %23,57'si deri, %10,52'si maden sanayiinde çalışmaktaydılar.²⁰ Çalışanların statüsü itibarıyla küçük üreticiliğin egemen olduğu bu kesimlerin önemli bir özelliği üç-

retli emeğin çok az olmasıdır ve "1921 Sanayi sayımı sonuçlarının işyeri başına ortalama olarak 2 çalışan insan göstermesi, sayımın kapsadığı alanlarda kendi başına ya da aile emeğinin yardımıyla çalışan küçük üreticilerin dışında ücret-emek ilişkisine dayanan sanayi üretiminin yok denecek kadar cılız olduğunu kanıtlamaktadır."²¹ 1913-1915 Sanayi Sayımı'nda kuruluş başına ortalama işçi sayısının 53 olduğunu hatırlarsak, Anadolu sanayinin, bu sayımda kapsanan kuruluşlarla karşılaştırılamayacak kadar küçük ölçekli olduğunu söyleyebiliriz.

2. SANAYİ SAYIMI DIŞINDAKİ BİLGİLER

Eldem, 1913-1915 Sanayi Sayımı ile 1921 Anadolu sayımı dışında; sanayi odaları, belediyeler ve diğer devlet kuruluşlarının bilgilerinden yararlanarak, 20. yüzyıl başlarında Osmanlı sanayiinde çalışanların niceliğine ilişkin sonuçlara ulaşmaya çalışmıştır. Buna göre, 1913 yılında sanayide çalışanların sayısı 240.091 olarak görülmektedir.²² 20. yüzyıl başlarında İmparatorluğun tüm bölgelerinde çalışanların sayısı ise 408.572'yi bulmaktadır.²³ Ancak, bu rakamlar, ücretliler dışındaki çalışanları, özellikle küçük sanatlar alanında yer alan zanaatkarları da kapsamaktadır. Bunların, bugünkü anlamıyla, en yakın oldukları işgücü kategorisi "kendi hesabına çalışanlar"dır. Ancak, bir bölümünün, özellikle halıcılık alanında çalışanların, aslında başat olarak, ücretlilik ilişkisi içerisinde düşünülmeleri mümkündür. Halıcılık alanında, 1910-1913 yıllarında, 19.445 tezgahta, 60.082 işçi çalışmaktaydı ve bunların büyük bölümü; İstanbul, Ege ve İç Anadolu bölgelerinde bulunmaktaydı.²⁴ 1908'de belirli merkezlerde imalathaneler kuran ve diğer halı dokuyan kasabalarda da, acenteler aracılığıyla üretimi organize etmeye başlayan Şark Halı Şirketi, 1913 yılında, 8.156 tezgaha ve bu tezgahlarda çalıştırdığı 25.257 işçiye sahiptir. İngiliz şirketi, evlerinde çalışan çok sayıda dokuyucuyu istihdam ediyordu ve dokunan halılar köy muhtarları tarafından toplanarak, şirketin yerel temsilcilerine ulaştırılıyordu. 1913 yılında, atelyelerde yapılan halı imalatı daha ağırlıklı olmakla birlikte, toplam üretimin küçümsenmeyecek bir miktarı, %42'si, evlerde yürütülüyordu.²⁵ "Kapitalist ev sanayii" olarak tanımlanabilecek bu sistemde, "Kullandıkları aletleri ve hammaddeleri 'halı imalatçıları'ndan sağlayan, ürünleri üzerinde mülkiyet hakkı iddia etmeksizin parça başı üç-



ret karşılığı halı dokuyan, kendi evlerinde çalışan ve hemen hemen tamamı kadın ve genç kızlardan oluşan kapitalist ev sanayii işçileri” bulunmaktadır.²⁶ Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu’nda, Batı’nın klasik “eve iş verme” sisteminden, kullanılan sermayenin de işverene ait olması özelliğiyle farklılaşan bu sistem içerisinde çalışan bir bölüm insan aslında ücretli sayılabilir.

3. DEVLETE AİT SANAYİ KURULUŞLARI

İmparatorluk’ta, devletin sınai tesisler kurarak iktisadi yaşama aktif biçimde katılması da söz konusu olmuştur. Bu katılım, çok eski tarihlere kadar uzanır. Ülkede “devletin ilk sınai tesisi, harp silahları imal maksadıyla II. Bayezid Devri’nde (1505?) vücuda getirilen Tophane’dir.”²⁷ Ancak, devletin bu rolü, özellikle Tanzimat’a kadar, büyük ölçüde, modernleştirilmeye çalışılan orduya ait araç-gereç ihtiyacını karşılama amacına yönelik kuruluşların işletilmesi biçiminde olmuştur.²⁸ Devletin “makine kullanan ve fabrika ismine hak kazanan sınai işletmeler”i, 19. yüzyılda, özellikle de Tanzimat’tan sonra kurulmaya başlanmıştır.²⁹ Bu dönemde “Fabrika-i Hümayunlar” olarak nitelendirilen çok sayıda devlet fabrikaları kurulmuştur.³⁰ Bunun nedenlerinden birisi, daha önceki dönemde olduğu gibi, devletin askeri ihtiyaçlarının yurt içi üretimle sağlanması düşüncesidir. Ancak, bunun yanında, devletin iktisadi yaşamdaki yerini, yeni koşullarda sağlamlaştırmak amacı da gözlenmekte; ordunun silah ve diğer araç gereç ihtiyaçlarını karşılama amacına yönelik kuruluşlar yanında, çeşitli dokuma dalları ve deri-kundura fabrikaları da kurulmaktadır.³¹ Bu kuruluşlar, askeri açıdan sahip oldukları stratejik önem yanında, kullandıkları teknoloji ve üretim değerleri açısından da, dönemin diğer sanayi kuruluşlarından daha önemlidirler.³²

Ancak, bu önemli tesislerin, rasyonel bir biçimde işletilebilmeleri mümkün olmamış, bu kuruluşların büyük bölümü, bir kaç yıllık bir süre içinde iflas etmişlerdir.³³ Bu oluşumun “kısmen devletin idaresizliği, kısmen de kapitülasyonların milli sanayii himayeye imkan bırakmaması” gibi nedenleri bulunmaktadır.³⁴ 20. yüzyıl başlarına gelindiğinde, devlete ait sınai kuruluşların önemleri azalmıştır ve 1913-1915 Sanayi Sayımı sonuçlarına göre, 1915 yılı itibariyle sayıma dahil edilen 264 kuruluştan 22’si, yani %8,3’ü devlete ait olup, büyük

bölümü dokuma sanayii alanında faaliyet göstermektedir.³⁵ Bu kuruluşları, çalıştırılan işçi sayısı itibariyle değerlendirdiğimizde de, önemlerini giderek yitirdiklerini ifade edebiliriz. 1913 yılında, silah fabrikaları ve deniz tezgahlarıyla birlikte bütün devlet sınai müesseselerinde 5.000 kadar işçi çalışmaktadır.³⁶

C. Hizmetler Kesimindeki İşçiler

Osmanlı İmparatorluğu’nda ücretliler değerlendirilirken hizmetler kesiminin göz ardı edilmemesi gerekir. Bu kesimi, diğerlerinden ayıran çok önemli bir özellik, yatırımların büyük ölçüde yabancı sermaye tarafından gerçekleştirilmesidir. 1914 yılı itibariyle, yabancı sermayenin %63,1’i demiryolları, %12,0’ı bankacılık alanındaydı. Sanayinin payı %5,3; ticaretin payı ise %5,8’di.³⁷ Yabancı sermaye yatırımlarının hizmetler kesimine yönelmesinin önemli nedenlerinden biri kâr oranının yüksekliğidir.³⁸ Ayrıca, “...altyapı yatırımlarının ulaştırma masraflarını düşürmesi ile, zanaatlara dayalı yerli üretim yıkılırken, Avrupa sanayiinin tüketim mallarına olan talep genişlemiştir. İkinci olarak, demiryolları gibi yatırımlar Avrupa demir-çelik sanayii için önemli boyutlarda ek talep yaratmışlar, bu dalın uzun bir süre Avrupa’daki sanayileşmenin itici gücünü oluşturmasını sağlamışlardır.”³⁹

Bu gelişim, hizmetler kesiminde geniş bir bağımlı çalışanlar kitlesi oluşturmuştur. Veriler, bu kesimdeki kuruluşların çalışan işçi sayıları itibariyle, ülkenin en büyük kuruluşları olduğunu ortaya koymaktadır. 1911 yılı itibariyle, İmparatorluk’ta personel sayısı 1.000’den fazla olan kuruluşların büyük bölümü, hizmetler kesiminde faaliyet göstermekte, demiryolu şirketleri ise başta gelmektedir. Bu kuruluşlarda toplam 39.657 işçi çalışmakta olup, bunun 13.969’u Tütün Rejisi’nde idi.⁴⁰

İstihdam edilen personelin büyük bölümü, İmparatorluk topraklarına dağılmış durumda olduğu gibi, 1.000’den az işçi çalıştıran kuruluşlarda çalışanlar da bulunmaktaydı. Örneğin, İmparatorluğun en önemli sanayi kentlerinden biri olan Selanik’te, 1908 Ağustos’u itibariyle, çeşitli sanayi dallarında çalışan 10.000 kadar işçi ve bütün imalatında çalışan bir o kadar işçi yanında, özellikle liman işlerinde çalışan 5.000 kadar da ulaşım hizmetlisi bulunmaktaydı.⁴¹



Ç. Madencilik Kesimindeki Ücretliler

Madenler açısından zengin bir ülke olan Osmanlı İmparatorluğu'nda, madencilikğin önemli bir gelişme gösterdiği söylenemez. Madenlerin işletilmesine de oldukça geç tarihlerde başlanmıştır. Bir çok madenin keşfi ve işletilmeye başlanması, 19. yüzyıl ortalarından itibaren gerçekleşmiştir. Örneğin, Zonguldak'ta maden kömürünün keşfi 1829'da, işletilmeye başlanması ise 1848'den sonra söz konusu olmuştur.⁴² Madenlerin hızla işletilmeye başlanmasında iki faktörün önemli rolü olmuştur: 1829'dan itibaren donanmanın buharlıya çevrilmesi; Tophane, Tersane, Darphane ve diğer devlet tesislerine yakıt sağlama gereksinimi.⁴³

20. yüzyıl başlarında, madencilikte ortalama 25.000 kişi çalışmaktadı. Taş ocaklarında ve tuz üretiminde çalışanlarla birlikte bu miktar 30.000'e yükselebilir. Fakat bunların yalnız yarısını daimi maden işçisi sayabiliriz. Diğer yarısı madenlerde bir kaç ay çalıştıktan sonra köyüne dönen ve yerini aynı nitelikte geçici işçilere terk eden kimselerdir.⁴⁴

D. İnşaat İşçileri

Osmanlı İmparatorluğu'nda, ücretlilerin geniş bir biçimde var olduğu alanlardan biri de inşaat işleridir. Burada ücretli olarak çalışanların toplam sayısına ilişkin kesin rakamlar bulmak olanaklı değildir. Ancak, değişik projelerde çalışanların sayısına ilişkin olarak yapılan bazı özgül çalışmalardan, sınırlı bilgiler elde etmek olasıdır. Faroqhi, 16. yüzyılda hemen tüm Anadolu kentlerinde inşaat işleri için mevsimlik vasıfsız emek talebi olduğunu tahmin etmektedir. Ancak Osmanlı Devleti'ne ve vakıflara ait inşaatlarda iş bulma olanağı daha fazlaydı.⁴⁵ Barkan ise 16. yüzyılda Süleymaniye Cami'i'nin inşasında "nitelikli işgücü gerektiren işlerin tamamı ile, niteliksiz işgücünün yeterli olduğu hamallık, ırgadlık gibi işlerin %23,8'i(nin) ücretle çalışan serbest işçiler tarafından yerine getirildiğini" saptamıştır.⁴⁶ Ancak statü olarak ücretli olmakla birlikte, bu işçilerin çalışmama özgürlükleri bulunmuyordu ve istedikleri çalışma şartlarını kabul ettirme olanağına da sahip değillerdi.⁴⁷ Barkan, buna karşın, ücretlerin çok düşük olmadığını belirtmektedir.

Cami yapımı dışında; kale, köprü, gemi inşası gibi işlerde de, benzeri yöntemlerle ücretli işçi kullanılmak-

taydı.⁴⁸ İmparatorluğun daha sonraki dönemlerinde, giderek gelişen kanal, demiryolu, liman, yol yapımı gibi iktisadi faaliyetlerde de ücretli inşaat işçileri çalıştırıldı.⁴⁹

E. Ücretlilerin Niceliğine İlişkin Değerlendirme

Osmanlı İmparatorluğu'nda işçi sayısı ile ilgili olarak, birbirleriyle uyuşmayan farklı tahminler yapılmakta, bunlar 50-75.000'den 2 milyona kadar değişmektedir.⁵⁰ Kanımızca, bu rakamların büyük bölümü abartılıdır. Değerlendirme, hangi biçimde yapılsa yapılsın, 19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başları itibarıyla nicel açıdan gelişmiş bir işçi kesimi bulunmamaktadır. Gerek tarım kesiminde, gerekse kentsel kesimde, geniş bir ücretliler kitlesini oluşturacak yapı mevcut değildir. Özellikle sanayi işçilerinin sayısı çok sınırlıdır. Toplam işçi sayısına ilişkin olarak kesin rakamlar verilmesi mümkün olmamakla birlikte, yapmış olduğumuz değerlendirmeler ışığında, ücretlilerin niceliğine ilişkin gerçek rakamın, 14.060 ile 408.572 arasında düşünülmesi makuldur ve 200-300 binlik bir büyüklük, gerçeklere yakın olacaktır.

Ancak, bu rakamların oran olarak ifade edilmesi, ülkeler arası ve dönemler arası karşılaştırmalar itibarıyla daha elverişlidir. Ücretlilere ilişkin rakamlarınsa, işgücü içerisinde ücretlilerin oranı olarak ifade edilmesi esastır. İmparatorluk'ta işgücünün niceliği üzerine net bilgiler bulunmamakla birlikte, 1894-1895 yıllarına ait veriler, bir hesaplamayı mümkün kılmaktadır. Bu yıllara ilişkin Genel İstatistik Sayımı sonuçlarına göre; Osmanlı İmparatorluğu'nun toplam nüfusu 27.229.500, istihdam edilenlerin sayısı 14.980.600'dür. Gene aynı sayım sonuçlarına göre, "amele" sayısı 186.000 olarak görünmektedir.⁵¹ "Amele" adı altında hangi kesimlerin içerildiği kesin çizgileriyle belli olmamakla birlikte, bu rakamı işgücünü temsil ettiğini düşündüğümüz 14.980.600'e oranlarsak, %1,24 oranına ulaşırız. Bu bize, mevcut sınırlı veriler çerçevesinde, işgücü içerisinde ücretlilerin oranını vermektedir. Gene aynı verilere dayanarak, ücretlilerin toplam nüfusa oranını %0,69 olarak bulabiliyoruz. Daha sonraki dönemler için ise toplam nüfusa ilişkin daha kesin rakamlar olmakla birlikte, ücretlilerin sayısına ilişkin bilgiler bulunmamaktadır. 1913 yılı itibarıyla,



İmparatorluğun o dönemdeki toprakları içerisinde yaşayan nüfus 26.340.000'dir.⁵² Ancak bu dönemde savaşlar nedeniyle sürekli toprak kaybedilmekte olduğu da hesaba katılmalıdır. Bugünkü sınırlar içerisindeki nüfus ise 15.821.000'dir. Ücretlilerin sayısını, örneğin 200.000 kişi olarak kabul eder ve bunu 26.340.000'lik nüfusa oranlarsak, elde edeceğimiz oran %0,76 olacaktır. Bağımlı çalışanların sayısını 300.000 olarak kabul edersek, elde edeceğimiz oran, bu defa %1,1 dolaylarında olacaktır. Yani, çok kabaca, ücretlilerin toplam nüfus içerisindeki yerinin %1'ler dolayında olduğunu söyleyebiliriz.

II- NİTEL AÇIDAN ÜCRETLİLER

"İşçi" terimi, Osmanlı İmparatorluğu'nda, bu kesim için en az kullanılan terimlerden biridir. 1729 yılında padişah III. Ahmet tarafından çıkarılan "Maden işçilerinin nizam ve vazifelerine dair" bir fermanla, "işçi" kavramı kullanılmaktadır.⁵³ 1845 tarihli Polis Nizamı'nın 12. maddesinde de işçi kavramı kullanılmaktadır. Ancak, tekil düzeyde kalan bu kullanımları dışında, "işçi" kavramı yaygın değildir. Erişçi'nin ifadesiyle, "Ondokuzuncu yüzyıldan beri lisanımızda amele, reñçber, ır-gat, emekçi, ecir, gündelikçi aynı manalarda kullanılmakta ise de, bunlar arasında işçi tabiri son senelerde kati olarak taammüm etmiştir."⁵⁴ Ahmad'a göre de, "Niteliksiz işgücünü anlatan amele, emekçi ve reñçberin yanı sıra, işçi yavaş yavaş bugünkü anlamını kazanmıştır."⁵⁵

İmparatorluk'ta bağımlı çalışanlar için en çok kullanılan terim "amele" idi. Örneğin 1894-1895 Genel İstatistik Sayımı'nda, bu kavram kullanılmaktaydı.⁵⁶ Kavram, "19. yüzyılın ikinci yarısına kadar, daha çok inşaat, tarım, madencilik alanlarında yoğunlaşmış olan işgücü" için, "daha sonraki dönemlerde de, daha çok ağır işlerde çalışan vasıfsız işçileri adlandırmakta kullanılmıştır."⁵⁷ İşçiler tarafından kurulan bir çok örgütün isimlerinde de, amele sözcüğü kullanılmaktadır. Örneğin, "Amele-i Osmani Cemiyeti" gibi... "Amele" sözcüğü, toplumsal olarak "küçültücü" bir anlam da içeriyordu. Öyle ki, 1923 yılında İzmir'de toplanan İktisat Kongresi'nde, işçi grubunun taleplerini gösteren "İktisat Esasları"nın birinci maddesi, "Amele namıyla hitap edilmekte olan kadin ve erkek erbab-ı say ve amele'ye bundan böyle işçi denilmesi" şeklindedir.⁵⁸

Günümüz anlamında işçi, bir işverene bağımlı olarak çalışan, çalışması büyük ölçüde süreklilik gösteren, ücret geliri başat olan bir işgücü kategorisidir. İmparatorluğun ekonomik yapısı içerisinde bağımlı çalışanların çok büyük bölümü, bu özellikleri taşımamaktadır. Örneğin, ülkenin iktisadi yapısı içerisinde özel bir yeri olan madencilik kesiminde 1. Dünya Savaşı öncesi yıllarda çalışan yaklaşık 30.000 işçinin yarısı, bir kaç ay çalıştıktan sonra köyüne dönen ve yerini aynı nitelikteki geçici işçilere bırakan kimselerdi. Bu nedenle, Ereğli Havzası'nda bu dönemdeki işçiler için, "köylü-işçi"⁵⁹ ya da "çiftçimadenci"⁶⁰ gibi terimler kullanılmaktadır.

Hatta İmparatorluk'ta işçilerin değil, işlerin bile bir sürekliliği bulunmadığını söyleyebiliriz. 1913-1915 Sanayi Sayımı sonuçları, sanayi kuruluşlarının bile süreklilik göstermediklerini kanıtlamaktadır. Buna göre, 1913 yılında faaliyette bulunan bazı sanayi kuruluşları, 1915 yılında faaliyette bulunmamaktaydılar. Bunda, savaş gibi dışsal faktörlerin de payı bulunmakla birlikte, bu kuruluşların günümüz anlamında sanayi kuruluşu, buralarda çalışanların da, günümüz anlamında sanayi işçisi olmadıklarını dikkate almak gerekmektedir.

İşçi kavramı üzerinde yaptığımız bu değerlendirmeler, makro ölçekte, sınıf ve sınıf davranışlarıyla da ilişkilendirilebilir. Sanayi kuruluşlarının ve buna bağlı olarak sanayi işçiliğinin süreklilik taşımadığı bir yapı içerisinde, büyük ölçüde geçici olarak çalışan kişilerin davranışlarının da, süreklilik kazanmış sanayi işçilerinden farklı bir biçimde oluşması beklenir. "Toplumda kapitalizm ve kapitalist ilişkiler gelişmemiş olduğundan, İmparatorluğun son yıllarında görülen kimi işçi eylemlerine karşın, bu sınıfı "proleter" olarak nitelemek, genel toplumsal yapı ve sınıfın kendine özgü nitelikleri bakımından yanlış olur."⁶¹ Quataert de aynı değerlendirmeyi, maden işçileri için yapmaktadır: "İşçiler, kendilerini her şeyden önce madenlerde ek gelir kazanan çiftçi saydıklarından, köylü eğilimlerini korudular. Şirketin yararına olarak madenlerdeki işlerine bağlı bir grup kimliği edinmediler ve dolayısıyla da işçi sınıfı bilinci veya örgütlenme isteği bu işçiler arasında gelişmedi."⁶²

III- İŞGÜCÜNÜN ETNİK YAPISI

Osmanlı İmparatorluğu'nda işgücünün önemli bir özelliği de dinsel/etnik çeşitliliğidir. Cumhuriyet döne-



mine de sarkan bir biçimde, iktisadi yaşamda, özellikle de sınai ve ticari faaliyetlerde, Türk ve Müslüman olmayan unsurların, nüfus içerisindeki oranlarını çok aşan bir egemenlikleri bulunmaktaydı.⁶³ Örneğin, Müslüman olmayan dinsel/etnik kesimlerin toplam nüfus içerisindeki oranı 1906 yılında %25, 1915 yılında ise %18,76 idi.⁶⁴ Buna karşılık, 1913-1915 Sanayi Sayımı sonuçlarına göre, 1915 yılı itibariyle, toplam 264 sanayi kuruluşundan 172'si (%65'i), Müslüman olmayan unsurlara aitti.⁶⁵ Ticari faaliyetlere ilişkin veriler de aynı doğrultudadır. İmparatorluğun son yıllarında, Türk girişimcilerin, ithalat ve ihracatçılar içerisindeki payı %4, komisyonculukla uğraşanlar içerisindeki payı %3, toptancı tüccarlar içerisindeki payı %15, perakendeci tüccarlar içerisindeki payı %25 idi. Türk girişimcilerin tüm ticaret burjuvazisi içerisindeki payı ise %5-%10 arasındaydı.⁶⁶

Benzeri oranlar, işgücü açısından da geçerliydi. İmparatorluk'taki önemli sanayi kuruluşlarında çalışan işçilerin büyük bölümü, Türk kökenlilerden çok azınlık kesimine ait kişilerden oluşuyordu. Örneğin, 1915 yılı itibariyle sanayi kuruluşlarındaki emeğin sadece %15'i Türk unsurlardan oluşmaktaydı.⁶⁷ Birçok Avrupa ülkesinden gelen kişilerin ücretli olarak değişik iş kollarında çalışması da söz konusu idi.⁶⁸ Bu kişiler, daha iyi koşullar altında çalışma olanağını buluyor ve daha yüksek ücretler elde ediyorlardı.⁶⁹ Kuşkusuz bu oluşumun altında, dinsel/etnik nedenler yanında, bu kesimin eğitim düzeyinin daha yüksek ve iş deneyiminin daha fazla olması yatıyordu. Daha eğitimsiz ve niteliksiz olan Türk işçiler, bu nitelikli işgücü ile rekabette zorlanıyorlardı. Kimi zaman, azınlıklara ve yabancı uluslara mensup işçilerle Türk kökenli işçiler arasında şiddetle varan mücadelelerin de olduğu gözleniyordu.⁷⁰ Yabancı işgücünün madencilik kesiminde de önemli bir ağırlığı bulunmaktaydı. Madencilikğin tüm alanlarında olduğu kadar kömür üretiminde de, mühendislik başta olmak üzere bütün ihtisas işleri yanında, nitelikli işçilerin büyük bölümü de yabancı idi. Türk unsurlara sadece düşük ücretli işler kalıyordu.⁷¹ İmparatorluk'ta işgücünün etnik dağılımının, diğer nedenlerle birlikte, sınıf bilincinin oluşumunu olumsuz yönde etkilediği düşünülebilir.

IV- OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ÜCRETLİLERİN ÇALIŞMA KOŞULLARI

A- Ücret Düzeyleri ve Ücretlilerin Yaşam Standartları

Osmanlı İmparatorluğu'nda ücret düzeylerine ilişkin veriler, değişik kaynaklardan derlenebilmektedir. Ancak, 1913-1915 Sanayi Sayımı sonuçları, 20. yüzyıl başlarındaki ücret düzeyine ilişkin en somut ve güvenilir verileri içermekte; sanayideki ücretlerin alt-sektörlere göre farklılık gösterdiği, iki kata yakın ücret farklılıklarının bulunduğu anlaşılmaktadır.⁷² Veriler, dönemler itibariyle tarım-dışı sektörlerin kendi içinde olduğu kadar, bunlarla tarım sektörü arasında da ücret farklılıkları bulunduğunu, bunun tarım-dışı sektörlerin lehine olduğunu göstermektedir.⁷³

Hemen her toplumda, her dönemde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da sektörel ücret farklılıkları yanında, bölgesel ücret farklılıkları mevcuttur. 1913 yılı itibariyle bölgeler arasında 3 kata varan farklılıklar görülmektedir.⁷⁴ İmparatorluğun geniş coğrafyası içerisinde, bu farklılıkların büyük olması doğaldır. Ancak, bu farklılıkların, salt bölgesel olmanın ötesinde, sektörel dağılım tarafından da etkilendiği söylenmelidir. Örneğin Kömür Havzası'ndaki ücretler, belirli bir coğrafi bölgeye ait olmanın yanında, madencilik alanına ait olarak da düşünülmelidir. Diğer bölgeler ve kentler açısından da, ücret düzeylerinin oralarda hakim olan sektörel faaliyetlerle örtüşmesi beklenir.

Ancak, bu ücret verileri tek başlarına anlamlı olmayıp, bizim açımızdan daha önemli olan, ücretlilerin yaşam düzeylerine ilişkin değerlendirmeler yapabilmektir. Kuramsal olarak bunun olası yöntemlerinden biri, İmparatorluk'taki ücret düzeylerini, dönemin diğer ülkeleri ile karşılaştırmaktır.⁷⁵

1913-1915 Sayımı, diğerleriyle karşılaştırılamayacak kadar büyük ölçekli ve görece olarak ileri üretim teknikleri kullanan kuruluşları içerdiği için, ücret düzeylerini ülke ortalamasından daha yüksek gösteriyor olmalıdır. Ayrıca, Sayım, nominal ücretleri yansıtmaktadır ve işçiler açısından önemli olan, bu ücret gelirinin satın alma gücüdür. Bu nedenle, 20. yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda ücretlilerin yaşam düzeylerine ilişkin



bir değerlendirme yapabilmek için, nominal ücret rakamlarının yanı sıra, işçilerin tüketim kompozisyonları ile mal ve hizmetlerin fiyatları da bilinmelidir.

Böylesi bir değerlendirmede, teknik sorunların yanı sıra, normatif sorunlar da karşımıza çıkacaktır. Bunların en önemlisi, hangi terimi kullanırsak kullanalım, “yaşam düzeyi”, “yaşam standardı” ya da “refah” konusundaki normlara ilişkindir. Refah normları zaman içerisinde sürekli olarak değiştiği ve farklı toplumların da farklı refah anlayışları bulunduğu için; değerlendirmeler, o toplumda, o dönemdeki normlar dikkate alınarak yapılmalıdır. Elimizde, böyle bir değerlendirmeyi sağlıklı bir biçimde yapacak veriler bulunmamakla birlikte, Issawi değişik çalışan kategorileri için, “gelir” ile “tüketilen mal ve hizmetler” arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Toprak’ın çalışmalarında ise 1914 ve 1918 yılları itibarıyla, orta dereceli bir memurun tüketim sepetine ilişkin saptamalar bulunmaktadır.⁷⁶

Bazı yıllar ve bölgeler için, değişik çalışan kategorileri açısından tüketim kompozisyonu ve ortalama gelirleri karşılaştıran Issawi, 1870’li yıllar için ücretlilerin gelirlerinin, işgücü içerisindeki diğer çalışanların ortalama gelir düzeyinden düşük olduğunu ortaya koymaktadır.⁷⁷ Örneğin bekar bir işçinin aylık geliri 1.800 kuruş iken; hamalın 3.000, küçük üretici köylünün 2.048 kuruştur. Çavdar’ın “işçilerin sadece %12’lik bölümünün, o dönem için ortalama olarak kabul edilen gelir düzeyinin üzerinde ücret elde ettikleri” savı, bu verilerle tutarlı görünmektedir.⁷⁸

Issawi’ye göre, “Muhtemeldir ki, 1870’lerle Birinci Dünya Savaşı arasında, kişi başına hasıla ve gelir anlamı ölçüde artmıştır. Yaşam düzeyi, özellikle kırsal alanlarda, düşüklüğünü sürdürmüştür. Ama varolan veriler, kentlerde gerçek ücretlerde bir artışa delalet etmektedir. Bu dönemin ikinci yarısında, kırsal kesimde dahi bir iyileşme gözlenmektedir. Birinci Dünya Savaşı’ndan önceki 10-20 yılda, yaşam düzeyinde yükselmeler görülmüştür.”⁷⁹ Osmanlı İmparatorluğu’ndaki ücretlerin 1839-1913 yılları arasında uzun dönemli gelişimini ve bunun üzerinde etkili olan faktörleri inceleyen bir çalışmada, daha kapsamlı sonuçlara ulaşılmaktadır.⁸⁰ Buradaki ücret serileri, büyük ölçüde fabrika işçilerinin ücretlerini içermemekle birlikte, ücretlerin genel seyrini temsil edici

olarak kabul edilebilirler. Buna göre, 1839-1913 yılları arasında, ücretler, yıllık nominal olarak %1,1’lik bir artış göstermektedir.⁸¹ 74 yıllık artış miktarı ise %118’dir. Boratav ve arkadaşları, İngiltere ile karşılaştırmalı olarak yaptıkları bir fiyat hareketleri değerlendirmesi sonucunda, bu artışların aynı zamanda reel ücret artışlarına da tekbül ettiği sonucuna varmaktadırlar.⁸²

Bu durumda, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki ücret düzeyleri, İngiltere’dekinin yaklaşık %40’ı dolaylarındadır.⁸³ Yaşamın İngiltere’de daha pahalı olduğu varsayımıyla, iki ülke arasındaki ücret farklılıkları, beklenenden daha az çıkmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu’nda, hem ücretlerin dönemin görece olarak gelişmiş bir ülke- siyle yapılan karşılaştırmada beklenenden daha yüksek çıkmasını, hem de zaman içerisinde reel olarak da artışlar göstermesini nasıl açıklamak gerekecektir?

Kuramsal olarak, ücret düzeyleri üzerine etkili olabilecek faktörlerden biri, sendikal örgütlenmedir. Ancak, dönem içerisinde, bu tür etkilere yol açacak bir örgütlenmenin koşulları büyük ölçüde bulunmamaktadır. Hukuksal düzenlemeler, işçi kesiminin örgütlü mücadelesini engelleyici ve yasaklayıcı niteliktedir. Özellikle 1870’lerden başlayarak örgütlenme çabaları ve bazı işçi hareketleri gözleniyorsa da, bunlar ücret düzeyleri üzerinde etkili değildir. Ancak, 1908’de İkinci Meşrutiyet sonrası gerçekleşen işçi hareketleriyle ücret düzeyleri arasında anlamlı bir bağ kurulabilmektedir. Dolayısıyla, ücret düzeylerini etkileyen faktörleri, başka yerlerde aramak gerekecektir. Boratav ve arkadaşları, ücret düzeylerinin, geniş ölçüde, iktisadi faktörlerle açıklanabileceği sonucuna varmaktadırlar. Buna göre, bir çevre ülkesi olarak, dünya pazarları ile bütünleşmekte olan Osmanlı İmparatorluğu’nda, fiyat hareketlerinin dünyayı izlemesi, reel ücret artışlarının önemli sebeplerinden biridir. Ayrıca, savaşlar ve kıtlık gibi nedenlerle ortaya çıkan emek kıtlığı da, bu oluşum üzerinde etkili olmaktadır.⁸⁴

Ücretlerin seyri üzerinde etkili olan iktisat-dışı faktörler de bulunmakla birlikte, bunların etkileri, daha çok, özel nitelikler taşıyan tek bir dönemle sınırlıdır. 1908-1913 döneminde gerçekleşen ücret artışlarında, İkinci Meşrutiyet’in ilanından sonra gerçekleşen işçi hareketleri de etkili olmuştur.

Temel ilgi alanımıza girmemekle birlikte, memurların yaşam düzeylerine ilişkin olarak da kısa değeren-



dirmeler yapmak istiyoruz. Asker-sivil bürokrasinin, Osmanlı toplumunda sahip olduğu egemen konumu, kendisini bu kesimle diğer ücretliler arasındaki gelir farklılıklarında da göstermektedir. Örneğin, İstanbul'da Hacıye Nezareti memurlarının maaşları üzerinde yapılan bir çalışma, bu kesimdeki maaşların aylık olarak, 1870'te 1550, 1880'de 1174, 1890'da 1213, 1900'de 1230, 1908'de 1266, 1910'da 1169 kuruş olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁵ Bu miktarlar, işçilerin gelirlerinden daha yüksektir. Bu da, devlet memurlarının büyük bölümünün diğer toplum kesimlerinden daha çok gelir elde ettiği ve daha yüksek yaşam standartlarına sahip olduğunu göstermektedir.⁸⁶

Daha sonraki dönemlerdeki gelişimler ise ters yönde olmuş, Birinci Dünya Savaşı reel ücretleri olumsuz yönde etkilemiştir.⁸⁷ Buna göre, memur maaşları, savaşın sonlarında, alım güçlerinin %70-80'ini kaybetmiş durumdaydı.⁸⁸ İşçilerin ücretlerinin fiyat artışlarına daha iyi bir uyum sağladığı ve bu kesimin reel ücretlerindeki gerilemenin, memurlara göre daha az olduğu gözlenmektedir. Ancak, gerek memur olsun, gerekse işçi olsun, tüm bağımlı çalışanların satınalma güçleri, savaş içerisinde ciddi ölçüde gerilemiştir.⁸⁹

B- Osmanlı İmparatorluğu'nda

Kadın ve Çocuk İşçiler ve Ücretleri

1. KADIN VE ÇOCUK İŞÇİLER

Batı ülkeleri deneyiminde, Endüstri Devrimi sonrası kadın ve çocuklar yoğun biçimde istihdam edilmiş; kötü çalışma koşullarına ve düşük ücretlere maruz kalmışlardır. Sosyal politika önlemleri de, öncelikle bu kesimlere yönelik olarak gerçekleştirilmeye başlanmıştır.⁹⁰ Osmanlı İmparatorluğu'nda da 19. yüzyıldan başlayarak, kadın işçilerin sayısı artmıştır. Bunun nedenlerinden birisi, sürekli yaşanan savaşlar dolayısıyla erkek işgücünde ortaya çıkan kayıplardır. "Savaş ilerledikçe erkek nüfusun cepheye sevkî nedeniyle emek arzı sınırlı kaldı; kentlerde ve kırsal alanlarda erkek işgücü bulunamaması sonucu Osmanlı kadını çalışma yaşamına çekildi. Fabrikalardan atölyelere, yol yapımından sokak temizliğine kadar birçok iş sahasında kadın işçi çalıştırılmaya başlandı."⁹¹ Devlet dairelerinde kadın memur çalıştırılmasına da bu dönemde başlandı.⁹²

1913-1915 Sanayi Sayımı, kadınların özellikle dokumacılık gibi alanlarda yoğun olarak istihdam edildiklerini göstermektedir. Özellikle Anadolu'da yaygın olan halıcılık gibi faaliyetlerde çalışanların çok büyük bölümü kadındır. Erişçi, sadece Şark Halı Şirketi'nin halı tezgahlarında, 15.000 kadın ve çocuk işçinin çalıştığını belirtmektedir.⁹³

Kadın istihdamının artışı, bazı dernekler de etkin olmuşlardır. Örneğin, 11 Nisan 1916 tarihinde, Enver Paşa'nın girişimiyle kurulan "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi" kadınları işe yerleştirmede önemli katkılarda bulunmuştu.⁹⁴ "Kadınlara iş bulup, kendilerini namuslu olarak hayatlarını kazanmaya alıştıran himaye ve izdivaçlarına delalet etmek" amacıyla kurulan bu derneğin yapmış olduğu anlaşmalarla, sadece İstanbul'da özel ve resmi kuruluşlarda çalışan kadın işçi sayısı, 7.185'tir.⁹⁵ Dernek kendisi de değişik iş alanlarında, kadınların çalıştığı fabrikalar açmıştı.⁹⁶ İmparatorluk'ta, kadınlara iş bulma çabaları gösteren başka kadın dernekleri de bulunmaktaydı.⁹⁷

Sanayi işletmelerinde çok sayıda çocuk işçi de istihdam edilmekteydi. 1920 yılında Amerikalı bilim adamları tarafından İstanbul'da yapılan bir araştırmaya göre, ayakkabıcılık alanında 2500; giyim sanayiinde 600'ü erkek, 200'ü kız olmak üzere toplam 800; lokanta ve otellerde 200 erkek, 40 kız çocuk; küçük fabrikalarda 500 çocuk; sigara ve tütün imalatında ise 170 çocuk istihdam edilmektedir.⁹⁸

2. KADIN VE ÇOCUK İŞÇİLERİN ÜCRETLERİ

Osmanlı İmparatorluğu'nda kadın ve çocuk işçilerin niceliğindeki artışın nedenleri arasında, iktisadi faktörler, özellikle de ücretlerin düşüklüğü yatmaktadır. Kadın-erkek-çocuk işçi ücretlerindeki farklılığı gösteren veriler, değişik kaynaklardan derlenebilmektedir. Amerikalı bilim adamlarının, 1920 yılında İstanbul'da yaptığı araştırmaya göre, fabrikalarda; kadınlar ve çocuklar, erkek işçilerin beşte üçü ile dörtte üçü arasında ücret almaktadırlar.⁹⁹ 20. yüzyıl başları itibarıyla bu verilerin sağlıklı olanları 1913-1915 Sanayi Sayımı'ndan elde edilebilmekte ve tüm alt-sektörlerde ciddi ücret farklılıkları olduğu gözlenmektedir. Örneğin, kadın ve çocukların yoğun olarak çalıştığı dokumacılıkta erkek işçiler 10-13, kadın işçiler 4-6, çocuk işçiler 2-4 kuruş gündelik al-



maktadırlar.¹⁰⁰ Eldeki veriler, gene 1913 yılı itibariyle kırsal kesimdeki ücret farklılıklarının, sanayidekinden büyük olduğunu göstermektedir.¹⁰¹ Kuşkusuz, cinsiyete dayalı ücret farklılıkları üzerinde birçok faktör etkide bulunmaktadır:

i. Özellikle gelişmekte olan sanayi kesiminde, yeni yapılan ve modern teknoloji içeren yatırımlar, “girişimciler açısından, üretimin makul fiyatlarla yapılabilmesi zorunluluğunu getirmekteydi. Çünkü, girişimci açısından, hem üstlenilen riskler, hem de üretim maliyetleri yüksekti.”¹⁰² Kadınların düşük ücretlerle istihdamı; hem riskleri, hem de üretim maliyetlerini azaltmaktaydı. Ayrıca, örneğin halıcılık, dokumacılık gibi bazı üretim dallarında, kadınların evde çalışma olanaklarının bulunması, işverenin maliyetlerini düşürüyordu.

ii. Temel çalışan kategorisinin “erkekler” olarak kabul edildiği bir toplumsal değerler sistemi içerisinde; kadınların çalışabilmeleri, ancak, daha düşük ücretleri kabul etmeleri durumunda söz konusu olmaktadır.

iii. Kadınların sendika ya da sendika benzeri işçi kuruluşlarına ve onların etkinliklerine katılma olasılıklarının daha düşük olması, hem daha düşük ücretleri kabul etmelerini, hem de işverenlerin kadın işçileri tercih etmesini kolaylaştırmaktaydı. Özellikle 1870 sonrasında ortaya çıkan ve İkinci Meşrutiyet sonrası tırmanan işçi hareketlerinin, bu mülahazaları güçlendirdiği söylenebilir.¹⁰³

C. Çalışma Süreleri

“Çalışma süreleri”, çalışma koşullarının, “ücret”ten sonra en önemlilerinden biridir ve devletin ücretlileri koruyucu minimum standartları arasında önemli yer tutmaktadır. Devletin yasalarla koyduğu üst sınırlarına, toplu sözleşmelerle aşağıya çekilmesi mümkündür. Bu sınırlar çerçevesinde, fiilen çalışılan sürelerin ne kadar olacağı, bir çok faktörün etkisi altında oluşmaktadır. Örneğin iktisadi konjonktür, hukuksal üst çalışma sınırının altında fiili sürelerin oluşumuna yol açabilmektedir.¹⁰⁴

İmparatorluk’ta çalışma sürelerine ilişkin hukuksal sınırlama, Mecelle’yle getirilmiştir. Mecelle’nin çalışma ilişkileri alanına yönelik sınırlı düzenlemeleri arasında, çalışma süreleriyle ilgili bir madde de bulunmaktadır. 495. maddeyle, “Bir kimse bir gün işlemek üzere bir ecir tuttuğu surette tulu-i şemsden asr’a kadar yahut gurb-

i şemse kadar işlemek hususunda örf-i belde neyse ana göre amel olunur.” Yani, “Bir kimse, bir gün çalışmak üzere işçi tutarsa, gün doğumundan ikindiye veya gün batışına kadar çalışmak hususunda, o yerdeki gelenek nasılsa, ona göre hareket edilecektir.”

Mecelle’nin hazırlandığı 1869-1876 dönemi itibariyle İmparatorluğun sahip olduğu toprakların oldukça geniş olduğu düşünülecek olursa; değişik bölgelerde, “güneşin doğuşu ile batışı arasındaki zaman”, çok farklı olacaktır. Bu nedenle, Mecelle’nin, tüm İmparatorluk’ta geçerli “uniform” bir çalışma süresi belirlediği söylenemez. Saptanan sürenin uzunluğu göz önüne alındığında, bağımlı çalışanların korunması gibi bir amaç güdüldüğünü söylemek de olanaklı değildir. Doğallıkla, Mecelle’nin getirdiği sınır hukuki olup, fiili çalışma süreleri değişebilmektedir.

Veriler, fiili çalışma sürelerinin uzun olduğunu göstermektedir. Örneğin, 1920 yılında Amerikalı bir bilim adamının İstanbul’da yaptığı araştırmaya göre, kent içindeki fabrikalarda, iş günü çoğunlukla 9-10 saate ulaşmaktadır. Haftalık çalışma süreleri ise altı ya da altı buçuk gündür. Resmi tatiller dışında ücretli izin dönemleri yoktur. Cemaatlere ancak kendi tatillerinde biraz müsamaha gösterilmektedir.¹⁰⁵ Aynı araştırma, İstanbul’da sanayi kesiminde çalışan çocuk işçilerin çalışma sürelerine ilişkin olarak da, çarpıcı sonuçlar vermektedir. Buna göre, ayakkabıcılıkta çalışan 2.500 çocuğun ortalama günlük çalışma süreleri 8:30’dan 18:00’e kadar sürmekte, kimi zaman 20:30’u bulmaktadır. Giyim sanayiinde çalışan toplam 800 çocuğun iş günü ise 10 saat; sigara-tütün imalatında çalışan 170 çocuğun iş günleri ise 9 saat bulmaktadır.¹⁰⁶ 1913-1915 Sanayi Sayımı sonuçlarına göre de, günlük çalışma süreleri, 9-12 saat arasında değişmektedir.¹⁰⁷

Bu uzun çalışma süreleri, değişik dönemlerde, bağımlı çalışanlar kesiminin tepkilerine de neden olmuştur. Özellikle 1908 yılında gerçekleşen grevlerde, işçilerin önemli talepleri arasında, çalışma sürelerinin kısaltılması da bulunmaktadır.¹⁰⁸

V- OSMANLI İMPARATORLUĞU’NDA SOSYAL GÜVENLİK

19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başları itibariyle Osmanlı İmparatorluğu’ndaki sosyal güvenlik uygulamala-



rı, büyük ölçüde, “geleneksel araçlar” çerçevesinde kalmaktadır ve modern uygulamalar sınırlıdır. Genellikle, “sosyal yardımlar” çerçevesinde düşünülmesi daha doğru olacak olan bu uygulamalar, sosyal güvenliğin ilkel biçimleri olarak nitelenebilir. Bu uygulamalar, üç kategoride ele alınmaktadır.¹⁰⁹

- a. Aile içi yardımlaşmalar,
- b. Dinsel yardımlar,
- c. Meslek kuruluşları içerisindeki uygulamalar.

A. Aile İçi Yardımlaşmalar

Çalışan kişinin gelirinin mesleki, fizyolojik ya da ekonomik nedenlerle kesilmesi durumunda, ailenin diğer fertleri yardım ederek, bu kaybın etkilerini ortadan kaldırmaya ya da en azından hafifletmeye çalışırlar ve sosyal güvenliğin kurumlaşmadığı ülke ve dönemlerde, bu tür yardımlaşmalar önem kazanır. Ancak, sadece Osmanlı İmparatorluğu’nda değil, benzeri özellikler gösteren tüm toplumlarda gözlenen bu tür aile içi yardımlaşmaların, ciddi sınırlılıkları mevcuttur: “...genel olarak, ailenin ekonomik gücü sınırlıdır. Mensuplarının karşılaştıkları her türlü mesleki ve sosyal risklere karşı koyamaz... Özellikle yoksul sınıflar söz konusu olduğunda, ailenin kaynakları son derece yetersizdir.”¹¹⁰ Osmanlı İmparatorluğu gibi, sanayinin gelişmediği, ortalama gelir düzeyinin ve bağımlı çalışanların gelir düzeylerinin düşük olduğu, çalışmanın ve ücret gelirinin süreklilik kazanmadığı koşullarda, aile fertlerinin böyle bir dayanışma ile gelir kayıplarını gidermeleri güçtür. Bu tür yardımlaşmalar, kısa dönemde, sınırlı bir etkiye sahip olabilir; ama gelir kaybının ya da gider artışının uzun süreli olduğu ve büyük boyutlara ulaştığı koşullarda, etkisizleşeceği açıktır. Bu nedenlerle, aile içi yardımlaşmaları, sosyal güvenlikten çok, bir insani yardım olarak değerlendirilmek daha doğru olacaktır.

B. Dinsel Yardımlar

Osmanlı İmparatorluğu’nda İslam dininin gerektirdiği zekat, fitre, adaklar, kurban ve kefaretle, diğer bağış ve sadakalar şeklinde, dar gelirli ve muhtaçlara yapılan yardımlar, yüksek gelirlilerden düşük gelirliye doğru gelirin belirli çapta yeniden dağılımını sağlıyordu. Bu yardımlar, varlıklı sınıf tarafından, kişisel olarak

yapılmaktaydı. Bunların dışında, İmparatorluk’ta yaygın bir biçimde bulunan vakıflar da, benzeri yardımlarda bulunuyorlardı.¹¹¹ Daha çok dinsel gerekçelere dayalı bu sosyal yardım uygulamaları, aile içi yardımlaşmalara göre daha geniş çaplı ve organize olmakla birlikte, bir sosyal güvenlik uygulaması olmaktan daha çok, insani yardım çerçevesinde değerlendirilmelidir.

C. Meslek Kuruluşları İçerisindeki Uygulamalar

Loncalar, Osmanlı İmparatorluğu’nda, zanaatkarları örgütleyen mesleki kuruluşlar olarak, 19. yüzyıl sonlarına kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bugünkü kavramlarla düşünülecek olursa, bu kuruluşların, ücretli olarak çalışan kalfalar dışında, kendi hesabına çalışanları örgütlediği söylenebilir. Bu kuruluşlar çerçevesinde, sosyal güvenliğin ilkel bir biçimi olarak nitelendirilebileceğimiz uygulamalar bulunuyordu. Buna göre, her loncanın bir “teavün sandığı” (orta sandığı) mevcuttu. Loncaların gelir kaynakları arasında, vasiyetname ya da vakıf yoluyla aktarılan para ve mülkler, bir defaya mahsus olmak üzere yapılan bağışlar ve sandıkta işletilen sermayenin neması da bulunmaktaydı.¹¹² Loncaya bağlı kişiler, ödeme güçlerine göre ve loncanın geleneklerine göre, hafta ya da ay gibi belirli dönemlerde loncaya, miktarı önceden belirlenmiş ödemelerde bulunuyorlardı. “Bir mesleğin icrası ve bir meslek sahibi olabilmek için, loncalara girmek zorunlu olduğundan, bu ödentiler bir tür prim niteliği kazanıyorlardı.”¹¹³ Bunun dışında, lonca hiyerarşisi içerisinde çıraklıktan kalfalığa, kalfalıktan ustalığa yükselmelerde de bu kişiler, loncanın teavün sandığına harç biçiminde katkıda bulunuyorlardı.¹¹⁴ Tüm bu kanallarla, loncanın sandığında, belirli bir fon birikimi sağlanmış oluyordu.

Bu fondan yapılan harcamalar büyük bir çeşitlilik göstermekteydi ve içlerinde dar anlamda “sosyal güvenlik” kavramı çerçevesinde değerlendirilebilecek kalemler mevcuttu. Lonca üyelerinden herhangi birisinin; sakatlık, yaşlılık, hastalık ve ölüm gibi durumlarıyla, gereksinim içinde bulunanlara, bu sandıktan ödemede bulunulmaktaydı. Bu sistem içerisinde, günümüzde sosyal güvenlik kuruluşlarının finansmanında kullanılan prim sistemine benzer bir uygulamanın ilkel nüvelerini bulabiliyoruz.



Osmanlı İmparatorluğu'nda, loncalar çerçevesinde gerçekleştirilen uygulamalarda, aile içi yardımlaşmalara ve dinsel yardımlara göre daha kurumsallaşmış bir yapı söz konusuydu. Ancak, bu sınırlı kurumsallaşmanın sadece bir lonca çerçevesinde gerçekleştirildiğini ve sınırlarının, o lonca üyelerinin güçleriyle çizilmiş olduğunu belirtmeliyiz. Loncaların iktisadi süreç içerisinde önce zayıflamaları, ardından da ortadan kalkmalarıyla birlikte, bu tür uygulamalar da ortadan kalkmış ve yerlerine yenileri konulamamıştır. Bu tür ilkel sosyal güvenlik uygulamalarının, ilgi alanımızı oluşturan ücretlilerle ilgili olmadığını da ifade etmeliyiz.

Ç. Modern Anlamdaki

Sosyal Güvenlik Uygulamaları

Ülkede, günümüzün sosyal güvenlik anlayışına daha yakın uygulamalarsa sınırlıydı. Bunlar, bağımlı çalışanların küçük bir bölümüne, özellikle de askerlere yönelik olarak gerçekleştirilmişlerdir. 1866 yılında, bir Askeri Tekait Sandığı kurulmuş; bu sandık, tüm sosyal güvenlik hizmetlerini vermekten çok, üyelerinin emeklilik durumlarını düzenlemiştir. 1881'de ise askerler dışındaki devlet memurları için bir tekait sandığı kurulmuştur.¹¹⁵

Bunu, dar kapsamlı başka bazı kuruluşlar izlemiştir. 1890'da Seyrisefain Tekait Sandığı, 1909'da Askeri ve Mülki Sandıkları, 16 Nisan 1909'da Tersane-i Amireye Mensup İşçi ve Sairenin Tekaitüiyeleri Hakkında Nizamname ile kurulan bir sandık, Osmanlı İmparatorluğu'nda, ücretlileri yaşlılık ve malüllük risklerinden koruma amacına yönelik olan ilk sosyal güvenlik uygulamalarını teşkil etmekteydi. Bunu, 16 Nisan 1910'da Hicaz Demiryolu Memur ve Müstahdemlerine Yardım Nizamnamesi'yle kurulan ve hastalık ile kaza halleri için yardımda bulunan bir sandık izlemiştir.¹¹⁶ 1917'de ise, Şirketi Hayriye Tekait Sandıkları kurulmuştur.¹¹⁷ Bu sandıklar tarafından karşılanan riskler ise oldukça sınırlıydı.¹¹⁸

Ülkede, modern ve organize sosyal güvenlik uygulamalarının, özellikle askeri personel ve diğer devlet memurlarından başlaması şaşırtıcı değildir. Bu kesimin diğer ücretli kesimlerde olmayan bir sürekliliğe sahip olması ve ücret düzeyinin görece yüksekliği, bu uygulama-

ları olanaklı kılmaktadır. Bu kesimin toplumsal yapı içerisindeki güçlü konumu da belirtilmelidir. Nihayet, Tanzimat'la başlayan batılılaşma ve modernleşme çabaları da, batıda gelişmekte olan sosyal güvenlik uygulamalarının, sınırlı bir biçimde de olsa, öncelikle bu kesimlerden başlamasını kolaylaştırmıştır.¹¹⁹

Sosyal güvenlik konusunda, Osmanlı İmparatorluğu'nu, dönemin Avrupa ülkeleriyle karşılaştırmak anlamlı olacaktır. Sosyal güvenliğin modern aracı olarak nitelendirilebilecek "sosyal sigortalar", diğer ülkelerde de çok eski bir geçmişe sahip değildir. Zorunlu sosyal sigortalar, ilk kez 1880'lerde Almanya'da kurulabilmiş ve onu diğer Avrupa ülkeleri izlemiştir.¹²⁰ Bu açıdan bakıldığında, İmparatorluğun, sosyal güvenlik alanında, Avrupa ülkelerinden daha geride olduğunu ama arada çok büyük bir uçurum olmadığını söyleyebiliriz.

VI- 1876 TARİHLİ KANUN-U ESASİ

A. Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nda, siyasal rejimi; 1876 tarihli Kanun-u Esasi'ye kadar olan dönemde "mutlak monarşi", sonrasında ise "meşruti monarşi" olarak nitelenebiliriz. 19. yüzyıldaki bu değişimleri, "anayasacılık" hareketleri içerisinde ele almak ve değerlendirmek uygun olacaktır. 1839 tarihli Tanzimat Fermanı ile başlayan ve 1876 tarihli Kanun-u Esasi'den, 1908'e İkinci Meşrutiyet'e kadar uzanan çizgi, bu çerçeve içinde yer almaktadır.

Bu dönemlerde, genel olarak siyasal, özel olarak anayasacılık alanındaki gelişmeleri ve bu sürecin sonucunda ortaya çıkan İkinci Meşrutiyet olgusunu iyi anlayabilmek için, bu sürecin, Batı'da yaşananlardan farklı olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Batı'da tüm bu gelişmeler, Endüstri Devrimi ile belirginleşen sanayileşme süreci ve bu süreç içerisinde ortaya çıkan toplumsal sınıfların mücadeleleriyle somutluk kazanır. Bu çerçevede, Batı'daki anayasacılık hareketleri, o toplumların temel yapılarındaki köklü bir değişikliğin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreç, yeni oluşan bir sınıf olan burjuvazinin siyasal çerçevede, devlet yönetimine sahip çıkma çabasıyla ilişkilidir. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hareketler, Batıdaki sınıfsal temellerinden yoksundur ve bu anlamda, sınıfsal bir nitelik taşımamaktadır.



lar.¹²¹ Çünkü, İmparatorluğun ekonomik yapısı içerisinde, Batı'daki gelişmeler yaşanmamış ve bunun sonucunda da geniş bir işverenler ve işçiler kesimi ortaya çıkmamıştır. Uzun toplumsal mücadeleler sonucunda, bu kitlenin toplumsal ve siyasal yaşamda ağırlıklarını hissettirmeleri de, doğallıkla mümkün olamayacaktır.

Bu koşullarda, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmelerin dinamiği daha farklı olmuş, Tanzimat'la başlayan bu süreç, "Batı'daki gibi kendiliğinden ve bağımsız bir gelişimin ürünü olmamıştır. Farklı bir toplum yapısında ve farklı koşullarda gerçekleşen bir sürecin ürünü olan bir "toplum modeli" benimsenmiş ve bizde de gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Başka bir deyişle, Osmanlı toplumunda, Batı'dakinden farklı olarak, apriori bir model ile işe başlanmış ve ileri bir uygarlık savaşına girişilmiştir."¹²²

Bu sürecin önemli bir noktasını oluşturan ve mutlak monarşiden meşruti monarşiye geçişi simgeleyen 1876 tarihli Kanun-u Esasi'yi, çalışma ilişkileri açısından değerlendirmek istiyoruz.

B. Kanun-u Esasi ve Çalışma İlişkileri

1. EKONOMİK VE SOSYAL HAKLAR AÇISINDAN

Çalışma ilişkileri ile anayasacılık hareketleri arasındaki bağlantı, tarih içerisinde daha çok, "ekonomik ve sosyal haklar"ın gelişimiyle ilgili olarak kurulmaktadır.¹²³ Zaman içerisinde yaşanan gelişmeler sonucunda, "sendikalaşma", "toplu pazarlık", "grev" gibi öğeleri de içeren sosyal haklar, anayasalarda yer almaya başlamışlardır. Bu durumda, Kanun-u Esasi'den önce, dönemin diğer Batı anayasalarının değerlendirilmesi, bir karşılaştırma olanağı sağlayabilecektir. Günümüz anlamında ekonomik ve sosyal haklar çerçevesinde olmasa bile, sosyal eğilimler taşıyan ilk anayasalar, Fransız anayasalarıdır. 1791 ve 1793 tarihli anayasalarda bu tür düzenlemeler yer aldı. Kanun-u Esasi ile aynı döneme tekabül eden anayasalar arasında ise, 1848 tarihli Fransız Anayasası ve 1874 tarihli İsviçre Anayasası'nda, sosyal hükümler de yer buldu.¹²⁴ Ancak, dünya ölçeğinde, bu hakların gelişimi, anayasalarda ve uluslararası belgelerde yer bulması, 20. yüzyıla ait bir olgudur. "Bu hakların doğuşunu ve pozitif hukuk içinde yer almasını görmek için, Birinci

Dünya Savaşı'nın sonunu beklemek gerekmiştir."¹²⁵ "Sosyal hak ve kuralları anayasal düzeyde tanıma eğilimi, 20. yüzyılda, özellikle iki dünya savaşı arası dönemde yaygın bir akım halini aldı."¹²⁶

Türkiye'de ekonomik ve sosyal hakların 1961'e kadar anayasalarda yer bulmadığını düşünürsek, 1876 tarihli Kanun-u Esasi'yi bu haklar açısından değerlendirmeye büyük ümitlerle başlamamak gerekir. İlk öğretimin zorunluluğuna ilişkin düzenleme dışında, bu ilk Türk anayasası sosyal haklar bakımından fazla bir şey getirmemiştir.¹²⁷ İkinci Meşrutiyet sonrası, 1909-1918 yılları arasında, anayasada yapılan değişiklikler ise ayrıca incelenmelidir. Bu dönemde de sendika vb. haklar anayasada yer bulmamasına rağmen; özellikle basın özgürlüğünün güçlendirilmesi, toplantı hakkı tanınması, çalışanlar açısından olumlu sonuçlar doğurabilecek değişikliklerdir. Talas'a göre, özellikle, belirli sınırlamalarla da olsa dernek kurmanın serbest bırakılması önem taşımaktadır: "Böylece işçilerin de kuracakları dernekler yolu ile hak ve çıkarlarını savunabilecekleri kabul edilebilir."¹²⁸ Ancak 1909 tarihli Tatil-i Eşgal Kanunu ile, kamuya yönelik hizmet veren kuruluşlarda çalışanlar açısından sendika hakkının yasaklanması ve grev konusunun da çeşitli düzenlemelere konu edilerek sınırlandırılması, sosyal haklar açısından olumsuz bir gelişmedir. Bununla birlikte, yasa kapsamına girmeyen kuruluşlarda çalışanlar açısından bir sendika ve grev yasağı söz konusu değildir. Talas, bu durumda, dolaylı bir akıl yürütmeyle, "sendika da "sui generis" bir dernek olduğundan, yasak da belli bir kesim için söz konusu olduğundan, 1909 değişiklikleri ile anayasanın sosyal haklar arasında önemli bir kolu oluşturan sendika hakkını tanımış olduğu sonucuna ulaşabiliriz." değerlendirmesini yapmaktadır.¹²⁹

Anayasa, ekonomik ve sosyal haklar konusunda ciddi bir düzenleme getirmemekle birlikte, diğer ülkeler anayasalarıyla karşılaştırıldığında, en azından çok geride sayılmaz. Dönemin Avrupa ülkelerinin, anayasacılık ve çalışma ilişkileri alanlarında yaşadıkları uzun süreç ve İmparatorluğun bu açıdan farklı olduğu göz önüne alınırsa, bu durumu anlayışla karşılamak da olanaklıdır. Tannör'ün deyişiyle, "Sosyal hakların doğumu, ancak sınıf mücadelelerinin gözlemlenmesinden hareketle kavranabilecek bir olaydır."¹³⁰ Diğer faktörler sabit kalmak kay-



dıyla, henüz cılız bir sanayileşmenin olduğu, geniş bir bağımlı çalışanlar kitlesinin var olmadığı bir ülkede, sosyal hakların gelişimini ve anayasalara girmesini hazırlayan koşulların oluşmaması doğaldır.

2. MÜLKİYETLE İLGİLİ DÜZENLEMELERİ AÇISINDAN

1876 tarihli Kanun-u Esasi ile aynı tarihi taşıyan ve yapılacak iki dereceli seçimlerin esaslarını belirleyen “Geçici Yönetmelik” bu seçime ilişkin değişik düzenlemeler yaparken, bağımlı çalışanlar açısından “mülkiyet”e ilişkin önemli düzenlemeler getirmişti. Buna göre, “Meclis-i Mebusan” a seçilmek için, “memleketinde az çok emlak sahibi olmak” ve devlete “bir miktar vergi ödemiş olmak” gibi koşullar bulunmaktaydı. Kanun-u Esasi’nin kendisi ise, 68. maddesiyle, bir kimsenin hizmetkarlığında bulunmama koşulunu getirmektedir. Bu düzenlemelerin, bu nitelikleri taşımayan bağımlı çalışanların siyasal etkinliklerini tümüyle ortadan kaldırdığı ifade edilebilir. Bu anlayış, Osmanlı İmparatorluğu dışında egemen olmuş ve dönemin cari değerler sistemine uygun olduğu için, deyim yerindeyse, aktarılmıştı. Sosyal’a göre, böylece, “Seçimler, Fransız İhtilali’nin ilk meclisleri gibi, dolaylı bir biçimde mülkiyet hakkına bağlanmış oluyordu.”¹³¹

Kanun-u Esasi’de ve Geçici Yönetmelik’te mülkiyete ilişkin olarak var olan bu sınırlamaların, bağımlı çalışanların Meclis’e seçilmesini engelleyici ve bu nedenle de çalışma ilişkileri alanıyla ilgili olduğunu belirtmeliyiz. 1877 yılında yapılan seçimlerde, bu hükümlere göre oluşan Meclis’in sınıfsal yapısı hakkındaki değerlendirmeler ise bu bağlantıyı güçlendirmektedir.¹³²

Mülkiyete ilişkin sınırlamalar, İkinci Meşrutiyet döneminde de sürmektedir. Birinci Meşrutiyet’in Meclis-i Mebusan’ının oluşturduğu bir yasaya göre (İntihab-ı Mebusan Yasası) yapılan uygulamalar yanında, anayasadaki seçme ve seçilme hakkına ilişkin sınırlamalar da var olmaya devam etmektedir. Buna göre de, birinci ve ikinci seçmen olmak için gerekli koşullar arasında, gene “az çok vergi vermek” ve “bir kimsenin hizmetkarlığında bulunmamak” koşulları geçerlidir. İkinci Meşrutiyet döneminde yapılan dört seçimde de, bu esaslar geçerli olmuştur.

Mülkiyete ilişkin bu hukuksal sınırlamalar önemlidir. Ancak, bu sınırlamalar olmasaydı dahi, o dönemin

koşullarında, bağımlı çalışanların seçme ve seçilme haklarını kullanmalarının, son derecede güç olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle, mülkiyete ilişkin bu sınırlamalar, kendi başına fiili sonuçlar yaratmaktan çok, döneme ilişkin belirli bir anlayışı yansıtmaları açısından önem taşımaktadırlar.

VII- OSMANLI İMPARATORLUĞU’NDA BİREYSEL ÇALIŞMA İLİŞKİLERİNİN HUKUKSAL ÇERÇEVESİ: MECELLE

Kısmi bir Medeni Kanun olma niteliğini taşıyan Mecelle, çalışma ilişkileri alanını düzenlemek için çıkarılmış olmamakla birlikte, bu konuda içerdiği sınırlı hükümlerle, bireysel çalışma ilişkilerinin hukuksal çerçevesini çizmiştir.¹³³ Mecelle, tam ismiyle “Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye”, Osmanlı İmparatorluğu’nda, Tanzimat sonrası yoğunlaşan yasalastırma çabalarının en önemli ürünlerinden biridir.¹³⁴ 1868 yılında oluşturulan bir kurulun, 1869-1876 yılları arasında tamamladığı bir çalışmadır. Mecelle, hukuk tarihi bakımından son derece önemli bir kanundur. Bunun nedeni, örf ve adet hukukunun geçerli olduğu bir dönemden, yazılı hukuk düzenine geçişte, önemli bir adım olmasıdır.¹³⁵ “Mecelle, bu hükümleri ile iş hayatını bir düzene sokmuş, kat’i ve sağlam esaslara bağlamış ve meslek ve san’at nev’ine bakmaksızın mütecanis (uniform) kaideler vazetmiştir.”¹³⁶

Çalışma ilişkileri alanına ilişkin düzenlemeleriyle, “...Mecelle, bütün eski medeni kanunlar gibi, işçi ve iş sahibi münasebetlerini tanziminde fertçi ve liberal bir telakkiden hareket etmekte ve bu münasebetleri geniş bir irade muhtariyeti ve mukavele hürriyeti prensibine bağlamakta idi.”¹³⁷ “İşçilerin birleşip mesleki teşekküller kurmalarının yasak edildiği koşullarda, ...çalışma koşulları dış görünüşü ile serbest iradede doğan bir akde dayanıyordu. Gerçekte ise, akdin muhtevasını oluşturan çalışma koşullarını işveren işçiye dikte ediyordu.”¹³⁸ Ancak, “Bu düzenlemelerin, bir toplumsal politika düşüncesinin ürünleri olduğu”¹³⁹ söylenemezse de, liberal-bireyci yaklaşımının ve düzenlemelerinin, dönemin diğer koşullarıyla uyumlu olduğunu, bu açıdan doğal sayılmaları gerektiğini düşünüyoruz. Saymen’in belirttiği gibi, “Mecelle’nin hükümlerini anlamak için, kanunun yapıldığı devirdeki iş hayatını göz önünde bulundurmamak



lazımdır. ...Bu devirde bir işçi hukuku meselesi, bir sosyal mesele yoktu.”¹⁴⁰

Mecelle'nin çalışma ilişkileri alanına yönelik maddeleri, eserin, “kira sözleşmeleri”ne (icarat) ayrılmış olan ikinci kitabında yer almaktadır. “Roma Hukukunda olduğu gibi Mecelle’de de insan çalışması, kira akdi içinde düzenlenmiş”ti.¹⁴¹ Bu düzenlemelere göre, Mecelle konusu itibarıyla, eşya ve insan kirası arasında bir ayırım yapmamaktadır. Mecelle’nin 413. maddesine göre işçi (ecir), “nefsini kiraya veren kimse” olarak tanımlanmaktadır. “Bu düzenleme, Osmanlı İmparatorluğu’nda işçi-işveren ilişkileri konusunda liberal ve bireyci dönemin ilk yıllarına egemen olan anlayışı da açıkça ortaya koymaktadır. Gerçekten, işçiyi kiraya verilen şey, yani sözleşmenin öznesi (tarafardan biri) değil, fakat nesnesi (konusu) olarak tanımlayan, işçinin emeğini ve çalışma gücünü değil, fakat nefsiyi yani kendisini ve kişiliğini kiraya veren bir kimse olduğunu belirten ve ücreti de bu tür bir kira sözleşmesi karşılığında ödenen kira ücreti olarak gören Mecelle, işçi-işveren ilişkilerinin kendine özgü gününü kavrayamamış ve bu ilişkilere “köle-efendi ilişkileri” çerçevesinde eğilmiştir.”¹⁴² Mecelle, değişik maddelerinde, dağınık olarak, ücret konusuyla ilgili başka düzenlemeler de yapmıştır. Çalışma süreleri konusundaki düzenlemelere ise daha önce değinmiştik.

1926 yılına kadar yürürlükte kalmış olması; Mecelle’yi, İmparatorluk’la Cumhuriyet arasındaki sürekliliğin en önemli öğelerinden biri yapmaktadır. Cumhuriyet’in ilk yıllarında da çalışma ilişkileri alanına yönelik düzenlemeler sınırlı olduğu için, Mecelle’nin belirleyiciliği sürmüştür. Değişik tarihlerde tadillere uğrayarak varlığını sürdüren Mecelle, 1926 yılında Medeni Kanun ve Borçlar Kanunu’nun yürürlüğe girmesiyle, 4 Ekim 1926 tarihli ve 864 sayılı “Kanun-u Medeni’nin Sureti-Meriyet ve Şekli-i Tatbiki Hakkında Kanun” ile ortadan kaldırılmıştır.¹⁴³

VIII- OSMANLI İMPARATORLUĞU’NDA İŞÇİ ÖRGÜTLENMELERİ

A. Giriş

Osmanlı İmparatorluğu’nda formel anlamda, yani sendikalar içerisindeki işçi örgütlenmeleri, değişik tarihlerde yapılan hukuksal düzenlemelerle yasaklanmış du-

rumdaydı. 1845 Polis Nizamnamesi ve 1909 Tatil-i Eşgal Kanunu bu çerçevede düşünülmelidir. Bu hukuksal düzenlemeler dışında, uygulama itibarıyla, dönemin koşullarından kaynaklanan yasaklama ve sınırlamalar da mevcuttu. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu’nda işçi kesiminin örgütlenmeleri, günümüzdekinden daha değişik biçimler de alabilmiş ve “sendika niteliğini taşıyan, ama dernek çerçevesinde gerçekleştirilen örgütlenmeler” ve “sendikal bir nitelik taşımayan dernekler biçiminde gerçekleştirilen örgütlenmeler” söz konusu olabilmıştır.

Hukuki düzenlemelerden kaynaklanan bu durum dışında, işçi örgütlenmeleri üzerinde etkide bulunan toplumsal faktörler de bulunmaktadır. Lonca geleneğinin egemen olduğu bir toplumda, geleneksel örgüt yapısından modern örgüt yapısına hemen geçilememiş, zanaat zihniyeti uzun zaman etkinliğini sürdürerek işçi örgütlenmelerini de etkilemiştir. Bu çerçevede, birçok işçi örgütü, 1325 tarihli Esnaf Cemiyetleri Talimatnamesi uyarınca kurulmuştu. Örneğin, 57 cemiyetten oluşan İstanbul Esnaf Teşkilatı, işçilerden ustalara ve işverenlere kadar, değişik statülerdeki çalışanları içeriyordu.¹⁴⁴

Osmanlı İmparatorluğu’ndaki işçi örgütlenmelerinin incelenmesinde, bir dönem ayırımına gitmek de yararlı olacaktır. İkinci Meşrutiyet, bir çok alanda olduğu gibi, işçi örgütlenmeleri ve işçi hareketleri konusunda da, önceki dönemden çok farklı oluşumlara neden olmuştur. Bu nedenle, işçi örgütlenmelerini, İkinci Meşrutiyet öncesi ve sonrası olarak, iki dönemde ele almak anlamlı olacaktır.

B. 1908 Öncesi Dönemde İşçi Örgütlenmeleri

Özellikle İkinci Meşrutiyet öncesi dönemdeki bazı kuruluşların, isimlerinde “amele” sözcüğünü taşımalarına karşın, birer işçi kuruluşu olarak nitelendirilmeleri zordur. Bunlar dönemin şiddetli baskı koşullarında, dernek biçiminde kurulmuşlardır ve daha çok hayır ve yardımlaşma kuruluşu niteliğini taşımaktadırlar. Kurulan ilk işçi örgütlerinden biri, 1894-1895 yıllarında Tophane fabrikalarında kurulan Osmanlı Amele Cemiyeti’dir. Cemiyet, varlığını, sadece bir yıl sürdürebilmiştir. Cemiyetin yöneticilerinin tutuklanmaları ve Kanun-u Esasi’nin 113. maddesinde bulunan hükme göre sürgün edilmeleriyle, kuruluş ortadan kalkmıştır.¹⁴⁵



C. 1908 Sonrası Dönemde

İşçi Örgütlenmeleri

İkinci Meşrutiyet sonrasındaki işçi örgütlenmelerinin ise nicelik ve nitelik olarak farklılık kazandığı gözlenmektedir. Bu kuruluşlar, daha önceki dönemlere göre sayıca daha fazladırlar ve daha sürekli hale gelmişlerdir. Kuşkusuz, bu oluşumda çeşitli faktörlerin etkisi bulunmaktadır. İlk işçi kuruluşlarının kurulduğu yıllara göre sanayileşme ve buna bağlı olarak işçi sayısındaki artış; İkinci Meşrutiyet'in, tüm yasal ve fiili sınırlamalarına rağmen getirmiş olduğu görece özgürlük ortamı ve işçilerin örgütlenme deneyimlerindeki artış bunlar arasındadır. Bu kuruluşlarda, daha önceki dönemlerdeki işçi örgütlerinin de etkisi olduğu gözlenmektedir. Örneğin, Meşrutiyet'ten sonra kurulan Osmanlı Terakki-i Sanayi Cemiyeti, 1895 yılında kapatılan Osmanlı Amele Cemiyeti'nin devamı niteliğindedir. Bu kuruluş, daha sonra, 1909 tarihli Cemiyetler Kanunu'na uymadığı gerekçeyle kapatılmış ve yerine 1910 yılında, Osmanlı Sanatkarlar Cemiyeti kurulmuştur.

Niteliksel açıdan da farklılıklar olduğu gözlenmektedir. Bu kuruluşların örgütlenme düzeyleri daha öncekilerden farklıdır. Daha önceki kuruluşlar, genellikle bir işyerinde çalışan işçiler tarafından kurulurken, boyutların genişlediği; üst örgütlere ulaştığı gözlenmektedir. Bir başka farklılık, İkinci Meşrutiyet sonrası kurulan işçi kuruluşlarında, siyasal akımların etkinliğidir. Özellikle sosyalist nitelikli akımlar, bu kuruluşlarda, yaygın bir biçimde var olmuşlardır.¹⁴⁶

Genel bir değerlendirmeye, İkinci Meşrutiyet sonrasındaki işçi örgütlenmelerinde, daha önceki dönemlerle karşılaştırıldığında, hem nicel, hem de nitel açılardan, ciddi değişimler olduğunu söyleyebiliriz. Bu tür örgütlenme girişimleri İmparatorluk kadar, Kurtuluş Savaşı yıllarında da varlığını sürdürmüştür.¹⁴⁷

IX- OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA İŞÇİ HAREKETLERİ

A. Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nda, değişik tarihlerde işçi hareketleri gerçekleştirilmiştir. Bu hareketler, kimi zaman, sendika nitelikli ama yasal sınırlamalar dolayısıyla

dernek biçiminde gerçekleştirilen kuruluşlarla bağlantılıydı. Bu bağlantının, İkinci Meşrutiyet sonrasında gerçekleştirilen işçi hareketleri açısından daha güçlü olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, işçi hareketleri, çoğu zaman formel örgüt yapısı dışında gerçekleştirilmiştir. Bazı araştırmacılar, bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki işçi hareketleri için "kendiliğinden" nitelemesini yapmaktadır.¹⁴⁸ Ancak, hukuksal olarak örgütsüz gibi görünmekle birlikte sosyolojik olarak durumun farklı olduğunu, bu hareketlerin doğal örgüt yapısı ve liderlik içerisinde değerlendirilmelerinin daha uygun olduğunu düşünürüz.

B. 1908 Öncesindeki İşçi Hareketleri

Osmanlı İmparatorluğu'nda işçi hareketleri, 1870'lerde ortaya çıkmaya başlamıştır. Ancak, burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, kayda değer işçi hareketleri ortaya çıkmadan önce, bu konulara ilişkin yasal bir düzenlemenin yapılmış olmasıdır. 1845 tarihinde çıkarılan "Polis Nizamı", polisin görev ve yetkilerini belirleyen bir hukuksal düzenlemedir. Ancak, Nizamname, çalışma ilişkileri alanına yönelik bir hükümle, Osmanlı İmparatorluğu'nda, bu alandaki ilk hukuksal düzenleme olmaktadır.¹⁴⁹ Nizamnamenin 12. maddesinde, "İşini bırakarak, greve gitmeyi amaçlayan işçilerin dernek ve toplulukları ile buna benzer kamu düzenini bozucu fitne, fesat derneklerini ortadan kaldırmak ve yok etmek böylelikle ihtilalin önünü almak için devamlı suretle uğraşmak ve çaba harcamak" polise verilen görevler arasında sayılmaktadır.¹⁵⁰ 1845 gibi erken bir tarihte işçi hareketlerine ilişkin olarak ciddi sınırlamalar getiren bir hukuksal düzenlemenin varlığı, Türk çalışma ilişkileri literatüründe ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bir görüş, değişik biçimlerde, Polis Nizamı'nın çıkarılmasına gerekçe teşkil edebilecek işçi hareketlerinin varlığını savunmaktadır.¹⁵¹ Bir başka görüşe göre, hükümet, özellikle Avrupa ülkelerindeki işçi hareketlerinden ürkererek önlemler almış olabilir.¹⁵² Yönetimin, İmparatorluk içinde yatırım yapacak yabancı sermayeye güvence vermek istemesi de, Polis Nizamı'na ilgili maddenin konulmasının gerekçeleri arasında görülebilmektedir. Buna karşılık, dönem itibarıyla böyle bir düzenlemeyi haklı kılacak işçi hareketlerinin bulunmadığı, yasa bir Fransız yasasından aktarılırken işçi hareketleri ile ilgili



maddenin de aktarılmış olduğu görüşü bulunmakta-
dır.¹⁵³ Osmanlı İmparatorluğu'nda; sanayileşme, işçi kit-
lesinin doğuşu, işçi örgütlenmeleri ve işçi hareketleri ko-
nusunda yaptığımız değerlendirmeler çerçevesinde, bu
yaklaşımı daha anlamlı buluyoruz.

Saptanabilen ve daha çok grev biçiminde ortaya çı-
kan işçi hareketlerinin başlangıcını 1870'li yıllara götü-
rebiliriz. Bu konuda tartışmalar olmakla birlikte, 1872
yılında "Beyoğlu Telgraf İşçileri" tarafından yapılan gre-
vin "ilk" olduğu, genel bir kabul görmektedir.¹⁵⁴ 1908
yılına kadar saptanabilen grev sayısı ise 23'tür.¹⁵⁵ Bu
grevlerin ortak özelliklerinin epeyce fazla olduğu görül-
mektedir. Ülkede söz konusu dönemde, sendika benzeri
işçi kuruluşları bulunmakla birlikte, formel anlamda
sendikalar olmadığından, bu hareketler büyük ölçüde,
formel sendikal örgüt yapısının dışında, doğal örgüt ve
liderlik yapısı içinde gerçekleştirilmişlerdir.

Bu ilk grevlerin bir başka özelliği, büyük ölçüde
ekonomik nitelikli olmalarıdır. Bir başka deyişle, ekono-
mik faktörler, siyasal ve toplumsal faktörlerden daha ön-
dedir. Ekonomik nedenler arasında ise çalışma koşulları-
nın en önemlisi olan "ücret" başta gelmektedir. Bir baş-
ka husus ise, bu grevlerin; ücret düzeyinin arttırılmasına
yönelik olarak değil, daha çok, geçmiş dönemlere ilişkin
ücret alacaklarının ödenmemesi nedeniyle gerçekleştiril-
miş olmalarıdır. Günümüz terimleriyle düşünersek, bu
grevler "menfaat" değil, "hak uyuşmazlığı"ndan kaynak-
lanmışlardır. Örneğin, Kasımpaşa Tersane işçilerince
1873 yılında gerçekleştirilen grevin nedeni, 11 aylık hak
edilmiş ücret alacaklarının ödenmemesidir.¹⁵⁶

1908 öncesi grevlerin bir bölümünde, işçiler, greve
gitmeden önce, sorunlarını dilekçe ile resmi makamlara
yansıtmışlar ve/veya Babıali'ye giderek, sorunlarını Sad-
razam'a anlatma girişiminde bulunmuşlardır.¹⁵⁷ Örne-
ğin, 1873 yılında gerçekleşen Tersane grevinde, işçiler
önce durumu Bahriye Dairesi'ne iletmışler, bir sonuç
çıkınaması üzerine Babıali'ye başvurmuşlar ve Padişah'a
dilekçe verme girişiminde bulunmuşlardı.¹⁵⁸ Ele aldığı-
mız dönem itibarıyla, günümüzdeki gibi iş uyuşmazlık-
larının barışçı yollarla çözümü kurumsallaşmamış olma-
sına karşın, işçilerin greve gitmeden önce bu tür girişim-
lerde bulunmuş olmaları ilginçtir. Ancak, bunları, günü-
müz anlamında bir uzlaşma girişiminden çok, "kerim

devlet" anlayışının parçası olarak değerlendirmek daha
uygun olacaktır.

C. 1908 İşçi Hareketleri

1872-1908 tarihleri arasında saptanabilen 23 greve
karşılık, 1908 sonrasında bir grev patlaması yaşanmıştır.
Bu grevler, İkinci Meşrutiyet'in ilanını takibettiği için
"İlan-ı Hürriyet" grevleri olarak anılmaktadır. Meşruti-
yet'in hemen arkasından, 2-2,5 aylık bir sürede, birçok
işkolunda, on binlerce işçinin katıldığı grevler gerçekle-
ştirildi. Bu kadar kısa bir sürede gerçekleştirilen grevler,
sayıca, daha önceki uzun yıllar toplamını defalarca aş-
maktadır.¹⁵⁹ Bu grev patlamasının nedenlerinden biri,
zaman içerisinde, işçi sorunlarının, büyük ölçüde de üç-
rete ilişkin sorunların, çözülmeden birikmiş olmasıdır.
Ancak, bu birikimi harekete geçiren ve grevler biçimin-
de tezahürüne olanak sağlayan, kuşkusuz, İkinci Meşru-
tiyet'in getirmiş olduğu görece özgürlük ortamıdır. Bir
başka deyişle, "Hürriyet, Müsavat, Uhuvvet," ilkelerinin
vurgulandığı İkinci Meşrutiyet ortamında, sorunların
ifade edilmesi kolaylaştığı için, grevlerde bir tırmanma
yaşanmıştır.

1908 grevlerinin nedenleri, öncekilerle benzer olup,
büyük ölçüde ücretlere ilişkindir. Hak kazanıldığı halde
ödenmeyen işçi ücretlerinin ödenmesini sağlama amacı
yanında, fiyat artışları nedeniyle gerileyen satın alma gü-
cünü telafi etme düşüncesi de gözlenmektedir. 1879-
1896 yılları, Osmanlı İmparatorluğu'nda ücretlerin gö-
reli olarak gerileme gösterdiği bir dönemdir.¹⁶⁰ Bu ne-
denle, bu grevlerin gerçekleştiriliş biçimleri dönemin
koşullarından da etkilenecek, siyasî görünümler taşıyor-
sa da, özünde, ekonomik amaçlı oldukları söylenebilir.
1908 grevleri, daha önceki dönemlerde gerçekleştirilen
grevlere göre daha organize olmakla birlikte, onlar gibi,
büyük ölçüde formel sendikal yapı dışında gerçekleştiril-
mişlerdir.

Ç. Grevlerin Sonuçları

1. EKONOMİK SONUÇLAR

1908 grevleri, ekonomik, hukuksal ve siyasal so-
nuçlar doğurmuştur. Ekonomik sonuçlar arasında, grev-
lerin ücretler ve diğer çalışma koşulları üzerindeki etki-
leri bulunmaktadır.



Grevlerdeki talepler ve sonucundaki kazanımlar; büyük ölçüde ücretler üzerinde odaklanmıştır. Araştırmalar, grevler sonucunda işçilerin önemli ücret artışları sağladığını göstermektedir. %10-25 arasındaki ücret artışları, çoğu zaman kolaylıkla ve sadece talep edilerek sağlanabilmiştir.¹⁶¹ 1839-1920 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda ücretlerin gelişimini, İngiltere ile karşılaştırmalı olarak inceleyen Boratav ve arkadaşları; İkinci Meşrutiyet sonrası gözlenen ücret artışlarının, "savaş ve seferberlik nedeniyle emeğin kıtlaşması" yanında, "işçi örgütlenmeleri ve grevlerin büyük bir sıçrama göstermesi"ne bağlı olduğunu belirtmektedirler. Buna göre, "Bu erkenler nominal ücretlerin 1908 sonrasında yüzde 20 dolaylarında bir sıçrama daha göstermesine yol açmıştır."¹⁶² 1908 grevlerinin ücretler üzerindeki olumlu etkileri, sadece sanayi kesiminde değil, diğer kesimlerde, örneğin madencilikte de gözlenmiştir.¹⁶³

1908 grevlerinde, ücretler yanında, diğer çalışma koşullarının iyileştirilmesi yolunda taleplerde de bulunulmuştur.¹⁶⁴ Bu taleplerin bir bölümü karşılanmıştır.¹⁶⁵ Bu grevlerin, başta ücretler ve çalışma süreleri olmak üzere, bağımlı çalışanların çalışma koşulları üzerinde önemli iyileştirmeler getirdiği söylenebilir.

2. SİYASAL VE HUKUKSAL SONUÇLAR

İkinci Meşrutiyet'ten sonra, 1908-1913 yılları arasında 5 yıllık bir süre için çok partili bir rejimin varlığından sözedilebilir.¹⁶⁶ Bu dönem içerisinde farklı görüşler taşıyan çok sayıda siyasal parti kurulmuştur. Bu çerçevede, 1908 grevlerinin bu siyasal partiler üzerinde etkileri olduğu gözlenmektedir.¹⁶⁷ 1908 grevleri bu anlamda, bir "sosyal sorun" ya da farklı bir biçimde ifade edecek olursak, bir "işçi sorunu" olduğuna dikkatleri çekmiş; partilerden bir bölümünün programlarında kısa da olsa, işçi sorunlarına yer verilmiştir.¹⁶⁸ Ancak, bunun büyük ölçüde sembolik düzeyde kaldığı söylenebilir.

1908 grevlerinin siyasî düzlemdeki büyük etkisi, kendisine karşı oluşan tepkiler bağlamında değerlendirilmelidir. Bu tepkiler, çalışma ilişkileri alanında; Tatil-i Eşgal Kanunu'nun çıkarılması biçiminde tezahür etmiştir. Bu noktadan kaynaklanarak, bu tepkilerin sadece işçi hareketlerine karşı gerçekleştirildiği düşüncesi yaygındır. Ancak, tepkilerin tümünü, genellikle yapıldığı gibi, sadece işçi hareketlerine yönelik olarak değerlendirmek

eksik olacaktır. Bu tepkilerin ve getirdiği önlemlerin, işçi hareketleri de içinde bulunmak üzere, daha genel bir tepki olduğu söylenebilir.

Soruna işçi hareketleri açısından bakıldığında ise "bazan şiddetin de olduğu bu grevler, rejimi gerçekten korkut(muş)tu."¹⁶⁹ Böyle bir ortamda, 1908 grevleri, önce fiili, sonra da yasal bir dizi oluşuma yol açmıştır. Fiili olarak, "...Artık grevler zabıta ve asker gücüyle bastırılıyor, elebaşı ve teşvikçiler yakalanıyordu. Bu yüzden çatışmalar çıkıyor, bazı işyerleri yıkılıyordu."¹⁷⁰ Bunu takiben ise bu hareketleri ortadan kaldırmaya yönelik yasalaştırma çalışmaları ortaya çıkmıştır. Önce 8 Ekim 1908'de, "Tatil-i Eşgal Cemiyetleri Hakkında Kanun-ı Muvakkat"; daha sonra ise 27 Temmuz 1909'de "Tatil-i Eşgal Kanunu" çıkarılmıştır.

X- 1908 SONRASI DÖNEMDE GERÇEKLEŞTİRİLEN HUKUKSAL DÜZENLEMELER

A. 1909 Tarihli Tatil-i Eşgal Kanunu

Bu kanun, Türkiye çalışma ilişkileri tarihinde, toplu iş ilişkileri konusunda dolaysız bir biçimde düzenlemeler yapan ilk kanundur. Ancak, önemi, sadece "ilk" oluşundan kaynaklanmamaktadır. Tatil-i Eşgal Kanunu, içeriği itibarıyla de, çalışma ilişkilerinin, o tarihe kadar düzenlenmeyen temel konuları üzerinde önemli hükümler getirmiştir. Bu konular; "sendikalar", iş uyuşmazlıkları konusunda bir "uzlaşma" süreci ve "grev"dir.

Yasaya ismini de veren "Tatil-i Eşgal" kavramı; işin bırakılması, terkedilmesi anlamına gelmektedir. Bu kavramı, günümüzün terimleriyle "grev" olarak nitelendirmemiz mümkündür.¹⁷¹ Tatil-i Eşgal Kanunu, kapsamına tüm bağımlı çalışanları değil, "umuma müteallik bir hizmet ile mükellef bulunan her nevi müessesat ile müstahdem ve amele"yi yani "kamuya yönelik hizmet veren kuruluşlarda çalışanlar"ı almaktadır. Dönem itibarıyla, kapsama giren kuruluşların ortak özellikleri arasında, çok sayıda işçi çalıştırıyor olmaları ve sermaye paylarının daha çok yabancı işverenlere ait olması bulunmaktadır.

Kanun, 8. maddesiyle, kapsamına giren kuruluşlarda sendika kurulmasını yasaklamakta, daha önce kurulanların da ortadan kalkacağı hükmünü getirmektedir.



Her ne kadar bu yasaklama, yasanın kapsamıyla sınırlıysa da, dönem itibariyle bu kuruluşların gerek sayıca, gerek çalıştırdıkları işçi sayısı açılarından taşıdığı ağırlık, bu yasağın önem derecesini yükseltmektedir.

Kanunun en ilginç düzenlemeleri, iş uyuşmazlıklarının çözümü ve grev konusundadır. İş uyuşmazlıklarının "barışçı çözüm yollarından biri olan uzlaştırma kurumu, ilk kez 1909 tarihli Tatil-i Eşgal Kanunu ile düzenlenmiştir."¹⁷² Yasa kapsamındaki kuruluşlarda çıkan iş uyuşmazlıkları; işçiler, işveren ve bakanlık temsilcisinden oluşan bir uzlaşma mekanizması çerçevesinde çözülmeye çalışılacaktır. Bu kurul, görüşmeler yolu ile iş uyuşmazlıklarını ortadan kaldırmaya çalışacak; sorunların çözümü üzerinde bir oy birliğine varılır ise bu konuda düzenlenen tutanakla uyuşmazlık ortadan kalkacaktır.¹⁷³

Ancak taraflar anlaşamazlar ise o andan itibaren işçi tarafı terk-i hizmette (iş bırakmada) muhtar (özgür) olmaktadır. Günümüzün terimleriyle ifade edecek olursak, uzlaştırma sürecinde bir anlaşma sağlanamaması durumunda, işçiler greve gitme özgürlüğüne sahip olmaktadır. Ancak, yasa, grev özgürlüğüne sınırlamalar da getirmekte, çalışma özgürlüğünü ortadan kaldırmaya yönelik her türlü hareket ve gösteri yasaklanmaktadır. 10. maddeyle, genel hizmetlerde istikrarı sağlamak için, gerekli olduğu takdirde, kamu güçlerinin kullanılacağı, savaş veya savaş tehlikesi durumlarında hükümetin işçi taleplerini incelemeyi ertelemesi veya tamamen vazgeçmesinin mümkün olduğu konusu düzenlenmektedir.

1908 grevlerini engellemek amacıyla çıkarılan Tatil-i Eşgal Kanunu, hukuken bir grev özgürlüğü rejimi getirmektedir. Ancak, demokratik bir yapının öğelerinin bulunmadığı, çalışma ilişkilerinin taraflarının örgütlenmelerine izin verilmediği koşullarda, hiç bir kesin ölçüt içermeyen ve her hangi bir merci nezdinde itiraz edilmesi mümkün olmayan düzenlemelerle, grev özgürlüğünün sağlanması mümkün görünmemektedir. Kanımızca, yasa işçi hareketlerinin organize edilebilmesi için gerekli formal örgütlenmeyi yasaklayarak grevleri de başarısız olmaya mahkum etmektedir.¹⁷⁴ Ayrıca, işçi hareketlerinin önüne konan zorunlu hukuksal süreçler de bu başarısızlığı pekiştirecektir.

İkinci Meşrutiyet rejiminin kendine özgü koşullarının etkisini taşıyan Tatil-i Eşgal Kanunu, sendikaların

yasaklanması gibi sınırlayıcı düzenlemelerin yanısıra; iş uyuşmazlıklarının barışçı yollarla çözümü konusunda ilk defa hukuksal düzenlemeler yapmış olması ve fiilen olmasa bile hukuken grev özgürlüğü rejimini kabul etmiş olması nedenleriyle Türkiye çalışma ilişkileri tarihinin en önemli yasaları arasındadır. Bunu, özellikle dönemi itibariyle değerlendirmek gerekir. "Sermaye-emek ilişkilerini yok sayan istibdat döneminin yasaklamalarının aksine bu kanun, sınıf mücadelesi gerçeğini gözledikten sonra, sorunu sermaye lehine kısıtlamalarla çözmeye çalışan modern, yani kapitalistçe bir düzenleme sayılmalıdır."¹⁷⁵

Tatil-i Eşgal Kanunu'nun temel düzenlemeleri, Cumhuriyet dönemine de sarkarak 1936 tarihli ve 3008 sayılı İş Kanunu'na kadar yürürlükte kalmıştır. Bunlar uzlaşma ve greve ilişkin düzenlemelerdir. Buna karşılık İş Kanunu sendikal örgütlenmeye yönelik düzenlemeler getirmediğinden, Tatil-i Eşgal'in kamuya yönelik hizmet veren kuruluşlarda çalışanlar için getirdiği sendika yasağı, 28.6.1938 tarihli Cemiyetler Kanunu'na kadar yürürlükte kalmıştır. Böylece Tatil-i Eşgal Kanunu, Cumhuriyet sonrasında da uzun süre uygulama alanı bulmuştur.¹⁷⁶

B. 1909 Tarihli Cemiyetler Kanunu

İkinci Meşrutiyet döneminin önemli hukuksal düzenlemelerinden biri olan 16.8.1909 tarihli Cemiyetler Kanunu, Tatil-i Eşgal Kanunu dışında kalanların örgütlenmeye ilişkin durumlarını düzenlediği için, çalışma ilişkileri açısından önem taşımaktadır. Diğer yandan da, Tatil-i Eşgal Kanunu kapsamındaki işçiler, bu kanunla getirilen sendika kurma yasağını aşmak için, Cemiyetler Kanunu çerçevesinde, ama sendika niteliğini taşıyan örgütler oluşturmaya çalışmışlardır. Bu kanunun önemini artıran bir husus da, İkinci Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan çok sayıdaki partinin faaliyetlerinin bu kanuna göre gerçekleşmiş olmasıdır.¹⁷⁷

Dernekler konusunda "serbest kuruluş" ilkesini getiren yasa, bu haliyle dönemin siyasî koşullarına uygun bir liberallik görüntüsü vermektedir. Ancak, derneklerin kuruluşları ve faaliyetlerine ilişkin olarak bir çok önemli sınırlama da getirilmektedir. Serbest kuruluş ilkesinin hemen yanında, kurulan her derneğin hükümete hemen



bildirilmesi zorunluluğu getirilmekte, belirli tür cemiyetlerin kurulması da yasaklanmaktadır. Buna göre, “genel ahlak kurallarına aykırı bir temele dayanan, ülkenin düzen ve geleneği, devletin bütünlüğü açısından bozucu, devlet biçimini değiştirme amacına yönelik, çeşitli Osmanlı unsurlarını siyasal yönden ayırmaya yönelik dernekler kurmak” yasaklanmaktadır.¹⁷⁸ Bunlara ilaveten “kavmiyet ve cinsiyet esas ve ünvanlarıyla siyasî cemiyetler kurmak” da yasaklanmaktadır.¹⁷⁹

Cemiyetler Kanunu, devletin güvenlik güçlerine, cemiyetler üzerinde geniş bir denetim olanağı tanımaktadır. 18. maddeye göre, dernek konutlarının güvenlik güçlerine her zaman açık bulundurulması gerekmektedir. Her ne kadar, güvenlik güçlerinin cemiyet konutlarında gerçekleştirecekleri işlemler için, idarî mercilerden bir belge alması zorunluluğu getirilmekte ise de, bu, dönem koşullarında, sınırları çok geniş bir yetki olarak nitelendirilmelidir. Cemiyetler Kanunu'yla güvenlik güçlerine tanınan bu yetkiler, 1919 ve 1923 yıllarında yapılan değişikliklerle, daha da genişletilmiştir.

Cemiyetler Kanunu'nun hükümleri, dernekler üzerinde sıkı bir biçimde uygulanmıştır. Örneğin 1894-1895 yıllarında kurulup, bir yıl sonra kapatılan Amele-i Osmani Cemiyeti'nin devamı niteliğinde olan ve İkinci Meşrutiyet sonrası kurulan Osmanlı Terakki-i Sanayi Cemiyeti, içinde askerleri barındırarak kanuna aykırı hareket ettiği gerekçesiyle kapatılmıştır.¹⁸⁰

Cemiyetler Kanunu, 1938 tarihli ve 3512 sayılı Cemiyetler Kanunu'na kadar yürürlükte kalmış ve Cumhuriyet döneminde de, Tatil-i Eşgal Kanunu kapsamı dışında kalanların örgütlenmesi ve siyasî partilerin kuruluş ve faaliyetleri bu yasaya göre gerçekleştirilmiştir.

XI- OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA BAĞIMLI ÇALIŞANLARI KORUYUCU SOSYAL POLİTİKA ÖNLEMLERİ

Osmanlı İmparatorluğu'nda, çalışma ilişkileri alanındaki hukuksal düzenlemeler genel çizgileriyle otoriter ve sınırlandırıcı bir nitelik taşımaktadırlar. Bu niteliklerin, dönemin siyasal yapısıyla bağlantılı olduğu açıktır. Ancak, buradan hareketle, bağımlı çalışanları koruyucu hiç bir sosyal politika önemi alınmadığı sonucuna ulaşılmamalıdır. İmparatorlukta ücretlileri koruyucu

nitelik taşıyan sınırlı sosyal politika önlemleri mevcuttur. Bunlar, büyük ölçüde, 1867 tarihli “Dilaver Paşa Nizamnamesi” ve 1869 tarihli “Maadin Nizamnamesi” ile getirilmektedir. Dilaver Paşa Nizamnamesi, Zonguldak Kömür Havzası'nda ve madencilik sektöründe çalışanlara yöneliktir. Sınırlı sosyal politika önlemlerinin bu kesimde ve bölgede yoğunlaşmasının en önemli nedenlerinden biri ise bölgede üretilen kömürün İmparatorluk açısından taşıdığı stratejik önemdir. 1829'dan itibaren buharlıya geçen Osmanlı donanmasının ve devletin kurup işlettiği sınaî kuruluşların yakıt ihtiyacı, büyük ölçüde Ereğli Kömür Havzası'ndan çıkarılan kömür ile karşılanmaktaydı. Havzada çıkarılan kömürün büyük bir bölümü, Bahriye Nezareti tarafından satın alınmakta ve donanmanın ihtiyaçlarında kullanılmaktaydı.¹⁸¹ Dolayısıyla, alınacak sosyal politika önlemlerinin de yardımıyla, kömür üretiminde her dönemde gözlenen aksaklıkların giderilmesi, stratejik açıdan büyük önem taşımaktaydı.¹⁸²

Ücretlileri koruyucu ilk sosyal politika önlemlerinin madencilik kesiminden başlaması, başka bir açıdan da şaşırtıcı değildir. Tüm dünyada da, sosyal politika önlemlerinin başlangıç dönemlerinde, madencilik sektörüne ilişkin düzenlemelerin özel bir ağırlığı olmuştur. Madenciliğin doğasından kaynaklanan çalışma koşullarının güçlüğü, bu kesimde çalışanların korunmasına da öncelik getirmiştir.¹⁸³

Buna karşılık, 1869 tarihli Maadin Nizamnamesi Zonguldak bölgesiyle sınırlı değildir ve İmparatorluğun değişik bölgelerindeki madenlerde uygulanmıştır. Her iki nizamname, bağımlı çalışanları koruyucu önlemler de getirmekle birlikte, çıkarılış amaçlarının, üretimin düzenlenmesi ve verimliliğin arttırılması olduğu savunulmaktadır.¹⁸⁴ Ancak, nizamnamelerin, bu amaca ulaşmak için, aynı zamanda işçileri koruyucu önlemler de getirdiği, bu savların bir parçasıdır.¹⁸⁵

A. 1867 Tarihli Dilaver Paşa Nizamnamesi

1867 yılında çıkarılan bu Nizamname, her ne kadar sosyal politika önlemleri getirmek temel amacına yönelik olmasa da, getirdiği düzenlemelerin, geçmişin kural-sız uygulamalarına göre daha ileri ve modern olduğu söylenmelidir.¹⁸⁶ Quataert'in deyiimiyle, tüzüğün hükümler-



ri, “kolonyel köleliğe benzer bir sömürü tarzının, keyfi ve cebri çalıştırmanın ve esaretin, tıbbi bakım ve yatacak yer sağlanmadan ücretsiz istihdamın görüldüğü bir tarzın yerini almıştı.”¹⁸⁷

Dilaver Paşa Nizamnamesi, çalışma koşulları konusunda değişik düzenlemeler yapmıştır. Bunların başında, ücret konusu gelmektedir. Ücretin “liyakat” a göre ödenmesine, işçi ücretlerinin diğer ödemelere göre öncelikli olacağına, maden ocağına getirildikleri halde çalışma olanağı bulamayarak boşa kalan işçilere ücret ödenmesine ilişkin düzenlemeler getirilmektedir. Maden ocağının çalıştırılmaması durumunda ise işçilerin diğer ocaklarda çalıştırılarak ücretlerini almaları sağlanmalıdır.

Nizamname’de düzenlenen önemli çalışma koşulları arasında, “çalışma süreleri” de bulunmaktadır. Günlük çalışma süresi 10 saat olarak saptanmakta, ancak işçilere hafta tatili olanağı getirilmemekte ve sadece dini günlerde izin sağlanacağı hükmü getirilmektedir.

Nizamname’nin değişik maddelerinde, “ücret” ve “çalışma süreleri” dışındaki çalışma koşullarına ilişkin bazı koruyucu düzenlemeler de bulunmaktadır. Bunlar arasında; barınma ihtiyacını sağlayacak işçi koğuşları yaptırılması, tıbbi hizmet ve ilaç sağlanması, ihtiyaç maddeleri satan dükkan sahiplerinin aşırı kazanç elde etmelerinin önlenmesi gibi hükümler bulunmaktaydı. Buna karşılık, Nizamname, özellikle işçi sağlığı ve iş güvenliği gibi temel bazı konularda, koruyucu hiç bir kural içermemekteydi. Ayrıca Nizamnâme’nin koruyucu hükümleri, Saymen’in deyişiyle, “Nizamnâme’nin İşçi Hukuku”, hemen hemen hiç tatbik olunamamıştı.¹⁸⁸

Dilaver Paşa Nizamnamesi, Havza’daki en temel sorunlardan biri olan işgücünün sürekliliğini sağlama açısından da düzenlemeler yapıyordu. Buna göre, daha önceki dönemlerde büyük ölçüde kuralsız olarak yürütülen “zorunlu çalıştırma”yı (angarya) düzenleyen, ama ortadan kaldırmayan hükümler getiriliyordu.¹⁸⁹ “Ereğli sancağının 14 kazasındaki köylülere, madenlerde belirli işleri yapma yükümlülüğü getiriliyordu. Köyler, muhtarlar aracılığıyla, madenlerde çalışacak işçileri sağlamakla yükümlüydüler.”¹⁹⁰ Nizamnâme’nin 21. maddesine göre, 13-50 yaş arasındaki erkekler için, gene Nizamnâme’nin değişik maddelerinde belirlenen sürelerle, madenlerde çalışma zorunluluğu getiriliyordu.¹⁹¹

B. 1869 Tarihli Maadin Nizamnamesi

Bu Nizamname, Dilaver Paşa Nizamnamesi’nin içermediği önlemlerle, madencilik kesimindeki koruyuculuk düzeyini yükseltmiştir. Bunların başında, çalışmaya, işçinin “kendi rızasına” bağlayarak, “zorunlu çalışma” (angarya) yöntemine son vermiş olması gelmektedir. Daha önceki nizamnamede yokluğu gözlenen işçi sağlığı ve iş güvenliği ile ilgili önlemler de getirilmekte; özellikle, iş kazalarının önlenmesi ve tazminine ilişkin hükümler yer almaktadır.¹⁹² Maadin Nizamnamesi’nde 1887 ve 1906 yıllarında yapılan değişikliklerle, üretimi artırma amacına yönelik düzenlemeler yanında, işçileri koruyucu önlemler de sürdürülmüştür.

Bu düzenlemelerin yapılış biçiminin ve içeriğinin istikrarı korumak esasına dayalı toplumsal ve siyasî mülahazalara bağlı bulunduğu ve ülkede yapılan bir çok hukuksal düzenleme açısından geçerli olduğu söylenmelidir. Bu çerçevede “Hükümet madenlerle ilgili düzenlemeleri; kömür üretimi için duyduğu isteği, iç istikrar ve hakim tarım sisteminin devamı için duyduğu istekle dengelemek üzere yürürlüğe koymuştu. ...Hükümet, köylülerin rençber olarak kalmalarını istiyordu; mevzuat tam zaman çalışan maden işçilerinin ortaya çıkışını önlemeyi ve istikrarlı bir tarımsal nüfusun varlığını devam ettirmeyi amaçlıyordu.”¹⁹³

C. Diğer Koruyucu Önlemler

Madencilik dışında, tarım kesimine yönelik koruyucu düzenlemeler de bulunmaktaydı. Çukurova’da pazara yönelik pamuk üretimi artmaktaydı. Ancak, bu üretimin gerektirdiği işgücü ihtiyacının sağlanmasında aksaklıklar vardı. 1833-1840 yılları arasında 7 yıl Adana’yı yöneten İbrahim Paşa, özünde madencilik kesiminde olduğu gibi üretimi düzenleme ve artırma amacına yönelik düzenlemeler yaptı. Ancak, bu amaca ulaşmak için, dönem açısından ileri olarak nitelendirilebilecek koruyucu önlemler de getirilmekteydi.¹⁹⁴ Buna göre, haftalık ücretleri arz ve talebe göre belirleyen bir komisyon kuruluyordu. Çalışma koşullarına ilişkin anlaşmazlıklar da bu komisyon tarafından çözümleniyordu. İşçi temsilcileri ve işveren temsilcilerinden oluşan bu komisyonun kararlarına uymak zorunluydu. Haftanın 5,5 günü çalışan işçiye, 7 günlük ücret veriliyordu ve günlük dinlenme süreleri



artırılmıştı.¹⁹⁵ İşçilerin yemek vb. sorunlarına ilişkin çeşitli önlemler de getirildi. Bu düzenlemeler, hukuksal

olarak olmasa bile, geleneksel olarak, varlığını uzun süreye, 1950'lere kadar sürdürmüştür.¹⁹⁶

- 1 "Çalışma ilişkilerinin kurumsallaşması" olarak nitelendirdiğimiz bu model hakkında geniş bilgi için bkz.: Makal, 1997, ss. 86-102.
- 2 Aksoy, 1971, s. 49; Cin, 1978, s. 15 vd.
- 3 Kasaba, 1993, ss. 56-57. 1913 yılı itibarıyla ekilen arazinin dağılımı da aynı sonuçları vermektedir. Bakınız, Devlet İstatistik Enstitüsü, 1973, s. 24.
- 4 Keyder, 1989, s. 21. Endüstri Devrimini yaşayan Batı ülkelerinde ise bu açıdan farklı oluşumlar ortaya çıkmış, toprak çitleme hareketinin yaygınlığı, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki durumdan farklı olarak, mülksüzleşmiş bir köylü kitlesinin ortaya çıkışını hızlandırmış, bu kitlenin kentsel kesimlerde gelişmekte olan sanayi sektörüne kayması mümkün olmuştur. Bakınız, Moore Jr., 1989, ss. 22-28.
- 5 Pamuk, 1990, s. 196.
- 6 Keyder'in ifadesiyle, "Osmanlı sosyo-ekonomik yapısının düzgün işleyişi, resmi mülkiyet hakları devletin elinde olan küçük köylü aile işletmelerinin varlığına bağlıydı. Toprağı tasarruf eden gerçek üreticiler de, vergi ödeme yükümlülüğüyle, merkezi otoriteye bağlıydılar. Varolduğu sürece bu ilişki, yalnızca merkezi otoritenin değil, küçük işletme sahiplerinin haklarını da korudu." Bakınız, Keyder, 1982, s. 25.
- 7 Tarımdaki ücretli işçiliğe ilişkin değerlendirmeler için, bakınız, Makal, 1997, s. 136.
- 8 Ekin, 1976, s. 224.
- 9 Issawi, 1966, s. 42.
- 10 Pamuk, 1990, s. 182. Geleneksel Osmanlı sanayiinin Batı ürünlerinin rekabeti karşısında yıkıldığı görüşüne karşı tezler için, bakınız, Okyar, 1989, *passim*; Quataert, 1999, *passim*.
- 11 M. A. Ubicini, Letters on Turkey, London, 1856, ss. 339-344'ten aktaran, Issawi, 1966, s. 43 vd.
- 12 Dokumacılık dışındaki zanaatların gösterdiği gerileme konusunda, bkz.: Issawi, 1980, s. 299.
- 13 Pamuk, 1984, s. 119.
- 14 Cillov, sayımın yapıldığı bölgelerdeki bazı sanayi kuruluşlarının sayılmadığı gerekçesiyle, sayımı eleştirmektedir. Bakınız, Cillov, 1951-1952, s. 203.
- 15 Bakınız, Ökçün, 1970, s. 6.
- 16 Boratav, 1990, s. 12.
- 17 Ökçün, 1970, s. 24, Tablo X.
- 18 Ökçün, 1970, s. 19, Tablo VII.
- 19 Tökin, 1946, s. 23.
- 20 Tökin, 1946, s. 24.
- 21 Tezel, 1986, s. 95.
- 22 Eldem, 1994 (a), s. 208.
- 23 Eldem, 1994 (a), s. 209.
- 24 Eldem, 1994(a), s. 86.
- 25 Ayata, 1987, s. 38.
- 26 Ayata, 1987, s. 33.
- 27 Eldem, 1994(a), s. 62.
- 28 Tökin, 1946, s. 8. Örnekler için, bakınız, Küçükerman, 1996, s. 233.
- 29 Sarc, 1940, ss. 434-435.
- 30 Bu kuruluşların listesi ve kuruluş yılları için, bakınız, Tökin, 1946, s. 8.
- 31 Bakınız, Güran, 1992, ss. 235-236. Dokuma dalındaki fabrikalar hakkında bilgi için, bakınız, Küçükerman, 1996, s. 235 vd.
- 32 Bu kuruluşların üretim değerleri konusunda, bakınız, Güran, 1992, ss. 250-257.
- 33 Bakınız, Kasaba, 1993, s. 122, dn.81.
- 34 Tökin, 1946, s. 8. Ortaylı da, "ülkenin genel üretim yapısının ve dış ticari ilişkiler sisteminin bu gelişmeyi önlediği" düşüncesindedir. Bakınız, Ortaylı, 1978(b), s. 123.
- 35 Tökin, 1946, s. 13.
- 36 Eldem, 1994(a), s. 64.
- 37 Pamuk, 1978, s. 144, Tablo III'teki bilgilerden hesaplanmıştır. 1911-1912 yılları itibarıyla yabancı sermayenin sektörel dağılımına ilişkin bilgiler için, bakınız, Eldem 1994(b), s. 12.
- 38 Keyder, 1983, s. 24.
- 39 Pamuk, 1984, s. 53.
- 40 Bakınız, Eldem, 1994(a), s. 141.
- 41 Haupt; Dumont, 1977, s. 18.
- 42 Eldem, 1994(a), s. 41.
- 43 Quataert, 1987, s. 47.
- 44 Eldem, 1994(a), s. 47. Benzeri bir tahmin için, bakınız, Varlık, 1981, s. 205.
- 45 Faroqhi, 1994, ss. 343-344.
- 46 Barkan, 1963, s. 23.
- 47 Barkan, 1963, s. 29.
- 48 Barkan, 1963, s. 35. Süleymaniye Camii dışındaki özgül örnekler için, bakınız, Koç, 1992, s. 65.
- 49 Ayrıntılı bilgi için, bakınız, Koç, 1992, s. 68 vd.
- 50 Değişik tahminlerin değerlendirilmesi konusunda, bakınız, Makal, 1997, ss. 161-164.
- 51 Karpat, 1985, s. 226, Tablo: IV.23.
- 52 Eldem, 1994(a), ss. 20-23.
- 53 Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi, 1.Cilt, 1996, s. 38.
- 54 Erişçi, 1951, s. 3.
- 55 Ahmad, 1995, ss. 26-27.
- 56 Bakınız, Karpat, 1985, s. 218, Tablo: IV.10.
- 57 Sendikacılık Ansiklopedisi, 1.Cilt, "Amele" maddesi, 1996, s. 38. "Amele" kavramı, "İstanbul başta olmak üzere, büyük kentlerin, kendi lonca kalıntısı meslek örgütlerine sahip hamal, kayıkçı, mavnacı, zanaatkarlar için de" kullanılmaktaydı. Bakınız, Baydar, 1982, s. 52.
- 58 Bakınız, Ökçün, 1981, s. 430.
- 59 Çıladır, 1977, s. 29.
- 60 Quataert, 1987, s. 61.
- 61 Kongar, 1981, s. 72. Benzeri görüş için, bakınız, Koç, 1992, s. 46.
- 62 Quataert, 1987, s. 61.
- 63 Konu, gerek sermaye, gerekse işgücü açısından, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki durum ve Cumhuriyet dönemindeki etkileri itibarıyla geniş bir biçimde, Makal, 1999, 4. Bölümde değerlendirilmektedir.
- 64 Behar, 1996, s. 46, Tablo 2.20'den hesaplanmıştır.
- 65 Toprak, 1982, s. 192, Tablo XI.
- 66 Çavdar, 1974, s. 128.
- 67 Çavdar, 1971, s. 66.
- 68 Konuya ilişkin olarak, 19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başları itibarıyla, mendencilik, demiryolu inşaatı ve liman işleri alanından örnekler için, bakınız, Quataert, 1987, *passim*.
- 69 Örneğin, 1890'lı yıllarda Ereğli Havzası'nda kömür üretiminde bölgenin müslüman kazmacıları günde 8 ila 20 kuruş kazanırlarken, aynı işi yapan İtalyan ve Karadağlılara 11 ila 20 kuruş gündelik ödeniyordu. Bakınız, Quataert, 1987, s. 58.
- 70 Bu etnik mücadeleler konusunda, bakınız, Quataert, 1987, değişik bölümler ve sayfalar.



- 71 Karahasan, 1978, s. 233.
- 72 Bakınız, Ökçün, 1970, s. 20, Tablo VIII.
- 73 1850-1870 yılları arasında, Bursa ve İzmir kentlerinde, tarım ve tarım-dışı kesimlerdeki günlük ücret miktarları için, bakınız, Kasaba, 1993, s. 86. Bu veriler arasında, tarım-dışı kesimlerde, nitelikli ve niteliksiz işçiler arasındaki ücret farklılıklarını gösteren bilgiler de bulunmaktadır. Ereğli Kömür Havzası'nda ücretlerin gelişimine ilişkin veriler için, bakınız, Eldem, 1994(a), s. 142.
- 74 Bakınız, Eldem, 1994(a), s. 142.
- 75 Böyle bir karşılaştırma, 1913-1915 Sanayi İstatistikleri'nin özgün baskısında, şu şekilde yapılmaktadır: "Görüldüğü ki, genellikle işçi gündeliği, 1913'te 12-14 ve 1915'te 14-16 kuruş arasında değişmektedir. Bu gündelik miktarı Avrupa ülkeleri istatistiklerinin verdiği sonuçlarla karşılaştırılırsa, bizde işçiliğin daha ucuz olduğu görülür. Fakat Avrupa'da bir işçinin üretim kabiliyeti bizim işçilerinkinden daha yüksektir. Çünkü yabancı ülkelerde kabul edilen sanayi kanunları ile işçilerin eğitim ve öğretimi (çıraklık, çırakların eğitimi, işçi dersleri vb.) yoluna konulmuştur." Bakınız, Ökçün, 1970, s. 22.
- 76 Bakınız, Toprak, 1982, s. 333, Tablo: XXIII.
- 77 Issawi, 1980, s. 45-50.
- 78 Bakınız, Çavdar, 1974, s. 129.
- 79 Issawi, 1980, ss. 6-8. Özellikle tarım sektöründe gerçek ücretlerdeki gelişme konusunda, bakınız, Kasaba, 1993, ss. 85-86.
- 80 Bakınız, Boratav; Ökçün; Pamuk, 1984.
- 81 Boratav; Ökçün; Pamuk, 1984, s. 66.
- 82 Boratav; Ökçün; Pamuk, 1984, s. 68.
- 83 Boratav; Ökçün; Pamuk, 1984, s. 70.
- 84 Sanayi sektöründe, özellikle nitelikli işgücü kıtlığına ilişkin değerlendirmeler için, bakınız, Quataert, 1992, ss. 216-217.
- 85 Findley, 1996, ss. 340-341.
- 86 Memurların gelir ve yaşam düzeyleri hakkında kapsamlı değerlendirmeler için, bakınız, Findley, 1996, ss. 315-362.
- 87 Düyün-u Umumiyye İdaresi'nin sadece İstanbul için oluşturduğu sınırlı hayat pahalılığı endekslerine göre, Temmuz 1914, 100 olarak kabul edilirse, fiyatlar, 1919'da 1.402'ye; 1920'de 1.406'ya yükselmisti. Bakınız, Eldem, 1994(b), s. 146. İstanbul'da orta dereceli bir memurun tükettiği temel malları içeren tüketim sepetinin Temmuz 1914'teki fiyatı, 235.25 kuruş iken, Eylül 1918'de 4594.25 kuruşa çıkmıştı. Artış endeksi ise 1952.92'ye ulaşmıştı. Bakınız, Toprak, 1982, s. 333.
- 88 Eldem, 1994(b), s. 146.
- 89 Eldem, 1994(b), ss. 54-55.
- 90 Çeşitli ülkelerdeki uygulamalar için, bakınız, Talas, 1990, ss. 191-197, 203-204, 208-209.
- 91 Toprak, 1995, s. 132.
- 92 Toprak, 1995, s. 134.
- 93 Erişçi, 1951, s. 12.
- 94 Toprak, 1995, s. 133. Cemiyet bir kadın derneği olmasına karşın, üyeleri bürokrasinin üst düzeylerindeki kişilerden oluşuyordu ve aralarında hiç kadın bulunmamaktaydı. Bakınız, Çakır, 1991, s. 143.
- 95 Altan, 1980, s. 60. Bu olgu, Osmanlı İmparatorluğu'nda, çalışan kadınların büyük bölümünün genç, kimi zaman çocuk denilecek yaşta ve bekar olmalarıyla uyumludur. Aynı dönemler için, Batı ülkeleri itibariyle yapılan bir çalışma, 20. yüzyıl başlarında Batı'da da durumun farklı olmadığını ortaya koymaktadır. Bakınız, Pahl, 1984, s. 64.
- 96 Çakır, 1991, s. 143. Cemiyete iş için, sadece ilk haftada onbirbin kadın başvurmuştu. Bu durum, savaş dönemindeki iktisadi koşullarıyla açıklanabilir.
- 97 Bunlardan biri olan "Osmanlı Türk Hanımları Esirgeme Derneği" konusunda, bakınız, Çakır, 1989, *passim*; İkinci Meşrutiyet sonrası kurulan kadın dernekleri ile ilgili bilgiler ve değerlendirmeler için, bakınız, Tuna-ya, 1984, ss. 476-483.
- 98 Moore, 1995, ss. 166-171.
- 99 Moore, 1995, s. 154.
- 100 Bakınız, Ökçün, 1970, değişik sayfalar.
- 101 Toprak, 1982, ss. 336-337, Tablo XXV'teki bilgilerden düzenlenmiştir.
- 102 Vatter, 1995, s. 51.
- 103 Kadın işçilerin durumuna ilişkin bu ögelerin, tek bir kent, Şam için değerlendirilmesi konusunda, bakınız, Vatter, 1995, ss. 51-53.
- 104 Zaim, 1997, s. 139.
- 105 Bakınız, Moore, 1995, s. 153.
- 106 Moore, 1995, ss. 166-171.
- 107 Ökçün, 1970, değişik bölümlerdeki bilgilerden hesaplanmıştır.
- 108 Örnekler için bakınız, Gülmez, 1996, ss. 176-177; Issawi, 1980, ss. 51-52.
- 109 Bakınız, Dilik, 1972, ss. 20-26.
- 110 Talas, 1983, s. 325.
- 111 Dilik, 1972, s. 26; Talas, 1983, ss. 372-373.
- 112 Şanda, 1971, s. 161.
- 113 Talas, 1983, s. 373.
- 114 Şanda, 1971, s. 161.
- 115 Tuncay, 1986, s. 39.
- 116 Saymen, 1954, s. 50.
- 117 Dilik, 1972, s. 32; Tuncay, 1986, s. 39.
- 118 Aksoy, 1960, s. 9.
- 119 Cumhuriyet Türkiye'sinde de, kurumsallaşmış sosyal güvenlik uygulamaları, gene aynı gerekçelerle, benzeri bir sıra izleyecektir. Bakınız, Makal, 1999, 4. Bölüm.
- 120 Dilik, 1972, s. 17.
- 121 Tanilli, 1981, ss. 119-120.
- 122 Timur, 1989, s. 84.
- 123 Bu haklar, "...doğrudan ya da dolaylı olarak devletin ekonomisal açıdan güçsüz olanlar lehine maddesel sonuçlar yaratan ve işçi sınıfını sömürüye karşı korumaya dönük ve daha adil bir toplum yaratmayı amaçlayan karışımından oluşan bir olumlu önlemler bütünü" olarak tanımlanabilir. Bakınız, Talas, 1978, s. 38.
- 124 Tanör, 1978, ss. 176-177; Kapani, 1993, s. 53.
- 125 Talas, 1978, ss. 38-39.
- 126 Tanör, 1978, s. 177. Bu gelişmeler hakkında ayrıntılı bilgi için, bakınız, Kapani, 1993, ss. 54-56.
- 127 Talas, 1981-1982, ss. 53-54.
- 128 Talas, 1981-1982, s. 55.
- 129 Talas, 1981-1982, s. 55.
- 130 Tanör, 1978, s. 71.
- 131 Soysal, 1990, s. 31.
- 132 Tanör'e göre, "Her iki meclis, toplumsal yapıları bakımından Osmanlı varlıklı ve egemen sınıflarını temsil ediyordu. Bunun nedenlerinden birisi, halk kitlelerinin bilimsizliği ve örgütsüzlüğü ise, diğeri de seçim sisteminin sonuçlarıdır." Bakınız, Tanör, 1992, s. 124. Ortaylı'ya göre ise, Osmanlı Parlamentosu sınıfsal bir nirelitten çok etnik bir renkliliğe sahiptir. Bakınız, Ortaylı, 1978(a), s. 172.
- 133 Bir Medeni Kanun hazırlama düşüncesiyle hazırlıklarına başlanan Mecelle, sonuçta gerçek bir Medeni Kanun olma niteliğini kazanamamıştır. Borçlar hukukunun ağırlık kazandı; Mecelle'de, yargılama hukuku gibi hiç de yeri olmayan konularda yer verilmekle birlikte; kişi, vakıf, aile miras hukukları bulunmamakta, eşya hukuku ilgili hükümler de az bulunmaktadır. Bakınız, Üçok; Mumcu; Bozkurt, 1996, s. 291.
- 134 Velidedeoğlu, 1940, s. 187.
- 135 Çelik, 1985, ss. 5-6. Ekonomi ise, daha geniş bir çerçevede, Tanzimat ve Meşrutiyet devrini, "örf ve adet hukukundan", "pozitif hukuka" geçiş dönemi olarak nitelendirmektedir. Bakınız, Ekonomi, 1984, s. 7.
- 136 Saymen, 1954, s. 47.
- 137 Başgil, 1940, s. 5.



- 138 Çelik, 1985, s. 5.
- 139 Talas, 1992, s. 39. Tunçomağ'a göre de, "Mecelle'deki kurallar, tamamen kişisel kurallardı ve bireysel (ferdiyetçi-liberal) bir görüşün ürünü idiler." Bakınız, Tunçomağ, 1988, s. 17. Aynı görüş için, bakınız, Ekin, 1976, s. 226.
- 140 Saymen, 1954, s. 47.
- 141 Çelik, 1985, s. 8. Velidedeoğlu, bunu doğrudan bir etkilenme değil, birbirinden bağımsız, ancak benzer oluşumlar olarak değerlendirmektedir. Bakınız, Velidedeoğlu, 1940, ss. 195-196.
- 142 Gülmez, 1991, s. 292.
- 143 Karaman, s. 205.
- 144 Bu cemiyetlerin listesi için, bakınız, Toprak, 1988, ss. 142-144.
- 145 Sendikacılık Ansiklopedisi, 1.Cilt, 1996, ss. 40-41. Ayrıca bakınız, Sülker, 1966, s. 139.
- 146 Bakınız, Gülmez, 1983, s. 381; Güzel, 1984, s. 1850.
- 147 Gülmez, 1983, s. 381 vd.
- 148 Bu tür nitelermeler için, örneğin bakınız, Baydar, 1982, s. 69; Gülmez, 1991, s. 435, 436, 471.
- 149 Polis Nizamnamesi'nin tam metni için, bakınız, Güzel, 1993, ss. 52-54.
- 150 Buradaki "ihtilal" sözcüğü; "fesad" ve "çürümeye" anlamındadır. Bakınız, Berkes, 1972, s. 146.
- 151 Bu yönde görüşler için, bakınız, Erişçi, 1951, s. 3, dn.2; Sülker, 1966, s. 136; Sülker, 1976(b), s. 7; Fişek, 1969, s. 26; Şişmanov, 1978, s. 31.
- 152 Sencer, 1982, s. 52.
- 153 Ayrıntılı bir değerlendirme için, bakınız, Gülmez, 1991, ss. 381-385.
- 154 Baydar, 1982, ss. 67; Gülmez, 1991, s. 426.
- 155 Gülmez, 1991, s. 426. Güzel'e göre ise, İkinci Meşrutiyet öncesi gerçekleşen grevlerin sayısı yüz kadardır. Bakınız, Güzel, 1984, s. 1850. 1872-1908 döneminde gerçekleştirilen grevlerin bir listesi için, bakınız, Baydar, 1982, s. 77.
- 156 Diğer grevlerdeki benzeri ekonomik nedenler konusunda, bakınız, Baydar, 1982, ss. 67-83.
- 157 Gülmez, 1991, s. 426.
- 158 Sülker, 1966, ss. 137-138; Erişçi, 1951, s. 4.
- 159 1908 grevlerinin geniş ve yeni bir dökümü için, bakınız, Gülmez, 1996, ss. 176-177.
- 160 Boratav; Ökçün; Pamuk, 1984, s. 69.
- 161 Quataert, 1993, s. 28.
- 162 Boratav; Ökçün; Pamuk, 1984, s. 70. Selanik kenti açısından bir değerlendirme için, bakınız, Quataert, 1995, s. 72.
- 163 Örneğin, Ereğli Kömür Havzası'nda yabancı sermayeli Ereğli Şirketi'nin işçileri, 1908 sonrası 4 grev gerçekleştirdiler. Bu grevler sonucunda, şirket tarafından işçi ücretlerine, ortalama %30 dolaylarında zam yapıldı. Bakınız, Quataert, 1987, s. 63. Anadolu Demiryolu Şirketi'nde gerçekleştirilen grevde de, işçiler ücret artışı taleplerinin bir bölümünü elde ettiler. Bakınız, Quataert, 1987, ss. 75-82.
- 164 Bakınız, Gülmez, 1996, ss. 176-177.
- 165 Örneğin, Şark Demiryolları Şirketi'nde gerçekleştirilen grevde, ücret dışındaki çalışma koşullarına ilişkin olarak, şu talepler ortaya konmuş ve grevleri sona erdiren anlaşmada da bu koşullar üzerinde uzlaşma sağlanmıştır: Daha kısa çalışma süreleri, ubbi hizmetlerin geliştirilmesi, işveren tarafından hastalık ve ölüm yardımları yapılması. Bakınız, Issawi, 1980, ss. 51-52.
- 166 Tunaya, 1984, s. 12.
- 167 Akkaya, 1992, s. 62.
- 168 Değişik siyasal partilerin programları için, bakınız, Tunaya, 1984, Birinci Bölüm, İkinci Kesim, ss. 131-355. Parti programlarındaki çalışma hayatına ilişkin görüşler için, bakınız, Akkaya, 1992, *passim*; Gülmez, 1991, ss. 174-177. Parti programlarının "grev" açısından değerlendirilmesi için, bakınız, Sülker, 1976(a), ss. 46-50.
- 169 Quataert, 1993, s. 28. Tanör'e göre de, "...Esen özgürlük rüzgarıyla ortaya çıkan kadın hareketleri ve işçi grevleri, bunlara alışık olmayan kamuoyunu tedirgin ediyordu. Devlet otoritesinin sağlanamamış olması da, bazılarına Meşrutiyet aleyhine bir puandı. Bu açıdan bir iktidar boşluğundan da söz edilebilirdi." Bakınız, Tanör, 1992, s. 150.
- 170 Akşin, 1980, s. 98.
- 171 "Tatil-i eşgal" ve o dönemde kullanılan diğer kavramlar konusunda, bakınız, Sülker, 1976(a), ss. 7-8.
- 172 Süral, 1982, s. 84.
- 173 Tatil-i Eşgal Kanunu'nun tam metninin özgün biçimi için, bakınız, Gülmez, 1983, ss. 201-203; Ökçün, 1982, ss. 133-135; Gümüş, 1972, ss. 273-275. Yasanın günümüz Türkçesi ile tam metni için, bakınız, Güzel, 1980, ss. 77-81.
- 174 Benzeri bir görüş için, bakınız, Gülmez, 1991, s. 320.
- 175 Boratav, 1990, s. 21.
- 176 Tatil-i Eşgal Kanunu'na ilişkin sınırlı sayıdaki uygulama üzerine, bakınız, Gülmez, 1991, ss. 441-442; Gümüş, 1972, ss. 31-35. Cumhuriyet dönemine de sarkan bir başka uygulama için, bakınız, Güzel, 1993, ss. 76-77.
- 177 Meşrutiyet toplumu için her kuruluş -partiler dahil- bir "cemiyet"tir ve Cemiyetler Kanunu'na tabidir." Bakınız, Tunaya, 1984, s. 367.
- 178 Madde 3.
- 179 Madde 4.
- 180 Sendikacılık Ansiklopedisi, 1.Cilt, 1996, s. 41.
- 181 Varlık, 1981, s. 202; Quataert, 1987, s. 47.
- 182 Ereğli Kömür Havzasında üretimde görülen aksaklıklar konusunda tarihsel bir değerlendirme için, bakınız, Quataert, 1987, ss. 44-65.
- 183 Bakınız, Talas, 1990, ss. 195-196.
- 184 Talas, 1953, s. 72; Aksoy, 1960, s. 8; Talas, 1967, s. 151; Ekin, 1976, s. 229; Gülmez, 1991, s. 288.
- 185 İşçiler için alınacak koruyucu önlemler, onların yaşama ve sağlık koşullarını düzenleyerek, hastalıkları, kazaları; dolayısıyla ortaya çıkabilecek düzensizlikleri engelleyecektir. Bu durum, onların verimliliği ve üretim miktarı üzerinde olumlu yönde etkiler yapacaktır. Bu yüzden sosyal politika önlemlerinin, aynı zamanda üretimin artması amacına da hizmet eden birer araç oldukları söylenebilir.
- 186 Dilaver Paşa Nizamnamesi'nin bugünkü dilde tam metni için, bakınız, Etingü, 1976, ss. 28-52.
- 187 Quataert, 1987, s. 56.
- 188 Saymen, 1954, s. 50.
- 189 Osmanlı İmparatorluğu dışında da, madencilik kesimi tarihsel olarak "zorunlu çalıştırma"nın en yoğun uygulama alanı bulduğu faaliyet alanıdır. Bunda, madencilik kesimindeki güç çalışma koşullarından dolayı, emek arzının yeterli düzeye her zaman ulaşamaması etken olmuştur. Örneğin, 15. ve 16. yüzyıl İngiltere'sinde, "madencilikte emek arzı yeterince bol olmadığı zaman, kralın girişimciye zorla işçi toplama hakkı vermesi", hatta madenlerde mahkumların çalıştırılması söz konusu olmuştur. Bakınız, Dobb, 1992, s. 211.
- 190 Quataert, 1987, s. 56.
- 191 Talas, 1953, s. 73; TİB, 1976, s. 38; Varlık, 1981, s. 199.
- 192 Maadin Nizamnamesi'nin bu konuları düzenleyen maddelerinin metni için, bakınız, Gülmez, 1983, ss. 541-543.
- 193 Quataert, 1987, s. 56.
- 194 Bu önlemler konusunda, bakınız, Uran, 1939, ss. 15-17.
- 195 Akkaya; Altıok, 1996, s. 255.
- 196 Seyhan mebusu Hilmi Uran, 1939 baskılı "Adana Ziraat Amelesi" kitabında, İbrahim Paşa'nın aldığı önlemlerin, o tarihlerde hala uygulanmakta olduğunu belirtmektedir. Bakınız, Uran, 1939, s. 17



OSMANLI TOPLUMUNDA SOSYAL GÜVENLİK ÜZERİNE BAZI GÖZLEMLER

DR. TAHSİN ÖZCAN

TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

İnsan, hayatı boyunca birtakım beklenmedik hadise ve problemlerle karşılaşır. Günlük yaşam, insanlar için bazı riskleri barındırır, yaşanan olaylar sonucunda karşı karşıya kalınan riskler insan hayatında geçici veya kalıcı birtakım değişikliklere yol açar. Bu değişiklikler ise insan için hesapta olmayan ilave maliyetleri beraberinde getirir. Bu noktada, ortaya çıkan maliyetlerin belli bir zümre veya toplumun tamamı tarafından paylaşılarak karşılanması, dolayısıyla fertlerin tek tek üstesinden gelemeyeceği problemlerin halledilmesini sağlamaya yönelik oluşumlar ortaya çıkmaktadır ki, bunların tamamı günümüzde sosyal güvenlik ana başlığı altında ifade edilmektedir. Sosyal sigorta, sosyal yardımlar ve muhtelif kamu hizmetlerini de içine alan bir çerçeve içinde kişinin hastalık, işsizlik, sakatlık, kaza, tabii afetler ve ölüm gibi olaylar neticesinde karşılaşacağı problemlere çözüm aranmaktadır.

Sosyal güvenlik uygulamaları batı toplumlarında sanayileşme sonrası tesis edilen üretim ilişkileri ve sosyal düzenin ortaya çıkardığı kişisel ve toplumsal problemlerin çözümlenmesine yönelik olarak ortaya konan hal çarelerinden oluşur. Günümüzde toplumun daha geniş bir kesimini kapsamakla beraber, sosyal güvenliğin asıl hareket noktasını, üretim sürecine emeğiyle katılan işgücünün üretkenliğinin muhafaza edilmesi ve üretim kabiliyetini yitirenlerin sebep olacağı toplumsal huzursuzlukların asgariye indirilmesine yönelik tedbirler oluşturmaktadır.

Sanayi toplumunun bir ürünü olmakla birlikte, muhtevası açısından bakıldığında sosyal güvenliğin farklı şekillerde sanayileşme öncesi geleneksel toplumlarda

da var olduğunu söyleyebiliriz. Bu makalede, Osmanlı toplumunda batılılaşma öncesi dönemde, bugün sosyal güvenlik çerçevesinde düşünülen faaliyetlerin nasıl yürütüldüğü sorusunun cevabı aranmakta ve oluşturulan kurumların işleyişleri tesbite çalışılmaktadır. Ancak, Osmanlı toplum hayatı hakkındaki mevcut bilgilerimiz konuyla ilgili ayrıntılı bir tahlile imkan verecek düzeyde değildir. Yapılacak değerlendirmeler ancak birer başlangıç teşkil edecek ve müteakip araştırmalar için hareket noktası teşkil edebilecektir. Dolayısıyla bu makalede, konuyla ilgili bazı gözlemlerde bulunmak ve bunlardan hareketle birtakım tesbitlere yer vermekle yetinilmektedir.

Bu arada, yapılan gözlemlerde kullanılan kavramsal çerçevenin yol açtığı metodolojik bir probleme de dikkat çekilmesi gerekir. Günümüz sosyal bilimlerine ait kavramlarla geçmişi izah etmek birtakım mahzurları da beraberinde getirmektedir. Osmanlı toplumunda bugünkü işleyişle birebir örtüşen bir sosyal güvenlik sistemi aramak ve günümüz kavramlarını geçmişte yaşamış bir toplumdaki yapıları izah için kullanmak yanıltıcı sonuçların ortaya çıkmasına yol açabilecektir. Metodolojik açıdan bu problem tarih araştırmalarının her aşamasında dile getirilen bir husustur. Her toplumu kendi kavramları ile tanımlamak ve olayları, olguları kendi şartları içinde algılamaya çalışmak daha makul bir yol olarak görülmektedir. Ancak, pratikte bu her zaman mümkün olamamakta; vakianın tesbitinden sonra günümüz insanının algılayabilmesini sağlamak için yine içinde yaşanılan toplumun sahip olduğu kavramsal çerçeveyi kullanma zarureti hasıl olmaktadır. Dolayısıyla, Osmanlı toplu-



munda ortaya çıkan ve günümüzde sosyal güvenlik çerçevesinde mütalaa edilen ilişkileri gözlemlerken ister istemez bu yola başvurulmaktadır.

Osmanlı toplumunda sosyal güvenliğin nasıl gerçekleştirildiği konusunu araştırırken temel bir hususa da işaret etmek gerekir. Osmanlı toplumu ferdiyetçilikten ziyade diğergamlığın ve cemaat yapısının ön plana çıktığı bir yapıya sahiptir. Bu durum, sosyal ilişkilerde ve kurumsal yapılarda da etkisini hissettirir. Bunun yansımaları sosyal güvenlik amacına yönelik faaliyetlerde de açık bir şekilde görülebilmektedir.

Osmanlı toplumunda sosyal güvenlik çerçevesinde düşünülebilecek kurumsal yapıları kabaca üçlü bir tasnife tabi tutarak fertlere, belli bir zümreye ve toplumun geneline yönelik uygulamalar başlıkları altında inceleyebiliriz.

I. FERTLERE YÖNELİK SOSYAL GÜVENLİK UYGULAMALARI

Osmanlı toplumunda fertlerin sosyal güvenliğinin daha çok geleneksel aile ilişkileri çerçevesinde sağlandığı düşünülebilir. Aile reisinin ailenin geçimini (nafakasını) temin mükellefiyeti, sosyal güvenliğin ilk basamağını teşkil etmektedir. Bu durumda aile reisi belli şartlar çerçevesinde eşinin, usûl (ana, baba, büyük anne ve dede), fûrû (çocuklar ve torunlar) ve diğer akrabalarının nafakasının temininden sorumludur. Bunu yerine getiremediği zaman hukukî yollardan ifası yoluna gidilebilmektedir. Boşanma veya ölüm durumlarında da nafaka mükellefiyeti devam etmekte, yine belirli süre ve şartlar çerçevesinde eş ve çocukların nafakaları aile reisi tarafından ya da terekesinden karşılanmaktadır.¹

Öte yandan, kimsesiz çocukların, hasta, sakat ve yaşlıların ihtiyaçlarının karşılanması öncelikli olarak yakınlarının sorumluluğundadır. Ancak, Osmanlı toplumunda bu gibi muhtaç durumdaki kişilerin sorumluluğunun sadece yakın aile çevresine bırakılmadığı, bunun maddî ve manevî yükünün derece derece toplumun daha geniş bir kesimi tarafından paylaşıldığı görülmektedir. Bu çerçevede kişinin karşılaştığı sıkıntıların hallinde âkile denilen yakın çevresi ile mensubu olduğu köy veya mahalle halkı kollektif bir şekilde sorumluluk yüklenebilmektedir.² Bu ortak sorumluluğun ötesinde kişilerin

ferdi seviyede sosyal güvenliklerini sağlamaya yönelik iki kurumsal düzenleme dikkat çekicidir:

a. Mehir: Kadınların bir hakkı olan ve nikahın gerekleri arasında yer alan mehrin Osmanlı toplumunda iki kademeli olarak uygulandığı görülmektedir. Mehr-i muaccel adıyla cüz'î bir kısmı peşin olarak ödenen mehrin kalan miktarı mehr-i müeccel adıyla kocasının zimmetinde kadının bir alacağı olarak kayda geçirilmektedir. Prensip olarak kadının dilediği zaman tahsil edebileceği bir alacak olan mehr-i müeccel, Osmanlılarda, genellikle kocanın vefatı durumunda terekesinden veya boşanma durumlarında kendisinden tahsil edilerek kadının yeni bir hayatın arifesinde ihtiyaçlarını karşılamasına yarayacak bir ihtiyat fonu şeklinde uygulanmıştır.³ Ayrıca, boşanma veya kocanın ölümü durumunda ödenen nafaka da mehrin yanında ilave bir kaynak olarak düşünülebilir.

b. Eytâm Akçesi: Yetim çocukların ihtiyaçlarının karşılanması ve yetiştirilmeleri önemli bir toplumsal problemdir. Osmanlı cemiyetinde bu konuda bir başka toplumda örneği görülmeyen bir modelin geliştirildiği ve başarıyla uygulandığı görülmektedir. Öncelikli olarak yetimlere ait mallar hukuki açıdan koruma altına alınmak suretiyle vasi tayin edilen bir yakını veya güvenilir bir başka şahıs tarafından idaresi sağlanmıştır. Ayrıca, yetimlere ait mallar herhangi bir şekilde dava konusu olduğunda, ortaya çıkacak her türlü şüphe ve bilinmezliğin, vakıf mallarında olduğu gibi yetimin lehine yorumlanması yoluna gidilmiştir. Sonraları eytâm sandıklarına dönüşen modelde ise, yetim bir çocuğa miras ve sair yollardan intikal eden malların nakde çevrilerek işletilmesi sağlanmıştır. Bu şekilde elde edilen kazanç yetimin ihtiyaçlarına sarfolunurken sahip olduğu ana sermaye muhafaza edilmekte, bu suretle kendi kendini idare edebileceği rüşd yaşına eriştiğinde önemli bir birikime de sahip olabilmektedir. Bu modelin daha çok savaşlarda şehit düşen askerlerin çocukları için uygulandığı ve bu amaçla sandıklar oluşturulduğu görülmektedir.⁴

II. BELLİ BİR GRUP VEYA ZÜMREYE YÖNELİK SOSYAL GÜVENLİK UYGULAMALARI

Osmanlı toplumunda ferdiyetçilikten ziyade cemaatçiliğin hakim olduğu hususuna işaret edilmisti. Bu an-



layışın bir neticesi olarak, belli grup ve zümreye mensup fertler arasında dayanışmanın yaygınlık kazandığı ve bu dayanışmanın çeşitli şekillerde kurumsal bir yapıya da kavuşturulduğu görülmektedir. Bu çerçevede düşünülebilecek müesseseler olarak belli bir topluluğu hedef alan vakıf veya sandıklar ile âkile müessesesi ve arpalıklar sayılabilir.

a. Orta Sandıkları: Orta sandıkları, yeniçeriler arasında dayanışmayı sağlamak ve muhtaç duruma düşenlerin kendilerine ve ailelerine yardımcı olmak amacıyla yeniçeri ortalarında oluşturulan sandıklardır. Bu sandıkların yaygınlık derecesi, gelir kaynakları ve harcama kalemleri ile ilgili ayrıntılı araştırmalar henüz yapılmamıştır. Bilindiği kadarıyla, orta sandıklarının gelirleri ulufe dağıtımını esnasında %3-5 oranlarında alınan aidatlar, bekar olarak ölen yeniçerilerin metrukâtı ve bağışlardan oluşmaktadır.⁵ Bu sandıklarda toplanan fonlar işletilmek suretiyle elde edilen gelir, mensupların çeşitli ihtiyaçlarına sarfedilirdi. Konuyla ilgili arşiv kaynakları yeterince değerlendirildiğinde bu hususlarla ilgili daha ayrıntılı bilgilere ulaşılabileceği muhakkaktır.⁶

b. Esnaf Sandıkları: Osmanlı esnafının rekabetten ziyade işbirliği ve karşılıklı kontrole dayalı bir ilişki içinde bulunması esnaf sandığı, esnaf kesesi gibi isimlerle anılan ortak fonların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu fonun gelirlerini, esnaftan bazı şahısların doğrudan ya da vasiyet yoluyla yaptıkları bağışlar, cıraklıktan kalfalığa ve kalfalıktan ustalığa geçiş esnasında yapılan ödemeler ile haftalık veya aylık periyodlarla yapılan muhtelif tahsilatın yanında, sahip olunan nakit ve gayrimenkullerin işletilmesinden elde edilen hasılat oluşturmaktadır. Bu açıdan esnaf sandıkları günümüzün prim ödemeli sosyal sigortacılık anlayışı ile benzerlik arz etmektedir. Esnafa ait sandıklarda toplanan fonlar ihtiyaç duyan mensuplar için uygun koşullarda bir kredi kaynağı teşkil ettiği gibi, sandığın nakit ve gayrimenkullerinden elde edilen gelirler esnafın ortak ihtiyaçlarına ve icra edilen merasimlerin masraflarına harcanmaktaydı. Bu sandıkların ayrıca mensupları için de bir sosyal güvenlik kurumu şeklinde faaliyet gösterdiği görülmektedir. Bu açıdan düşkün ve sakat olanlar malî açıdan desteklendiği gibi, işsiz kalan ya da bir felakete uğrayanlara yardımcı olmakta, vefat edenlerin cenaze masrafları ile geride bırak-

tığı çoluk-çocuğunun ihtiyaçları karşılanmaktaydı. Hemen hemen her esnaf teşkilatının kethüdâ, yiğitbaşı ve esnafın ihtiyaçlarından oluşan bir heyet tarafından idare edilen bir de sandığının bulunduğu anlaşılmaktadır.⁷

c. Avâriz Vakıfları: Avâriz vakıfları, köy ve mahallelerde, geliri ilgili köy ya da mahalle halkının birtakım ortak mükellefiyetlerinin karşılanmasına ve çeşitli ihtiyaçlarına harcanmak için kurulan vakıflardır. Bunların kaynağını da şahısların çeşitli vesilelerle yaptıkları bağışlar ile vakfa ait nakit ya da gayrimenkullerden elde edilen gelirler oluşturmaktadır. Elde edilen gelirler, vakfın ait olduğu köy veya mahalle halkından yangın, deprem, su baskını, salgın hastalık gibi afetlere uğrayanlar ile ihtiyaç içinde olan ve herhangi bir şekilde geçimini temin edemeyecek durumda bulunan işsiz, fakir, dul ve yetimlerin iâşesinin temini, fakir olarak ölenlerin cenazelerinin kaldırılması gibi hususlar yanında, yol, su, kaldırım, mektep gibi ortak ihtiyaçların finansmanının karşılanması ya da avâriz vb. olağanüstü vergilerin ödenmesinde de başvurulan bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸

d. Aile Vakıfları: Araştırmacılar tarafından mallarını müsadereden kurtarmak ya da miras yoluyla parçalanmasını önlemek gibi amaçlarla gerçekleştirildiği şeklinde ağır eleştiriler yöneltilen aile vakıfları, sosyal güvenlik açısından düşünüldüğünde özel sigortacılığın ve nesiller arası dayanışmanın güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Aile vakıflarının hareket noktası ailenin sahip olduğu servetin sonraki nesillerin de istifade edebileceği şekilde vakıf statüsünde muhafaza edilmesidir. Bu şekilde kurulan vakıflarda vakfın kurucusunun belirlediği şartlar çerçevesinde aile fertleri ile sonraki nesiller (nesilden nesile ve batından batına) vakfın idaresi, nezareti ya da diğer faaliyetlerini uhdelerinde bulundurmak suretiyle istifade edebilmekteydiler. Bu çerçevede vakfın kurucusunun kız ve erkek evlatları ile bunların neslinden gelen kişiler vakfın sağladığı imkanlar oranında asgari düzeyde de olsa geçimlerini sağlayabilecekleri bir iş ve gelire sahip olabilmekteydiler. Bazı durumlarda, vakıftan istifade edecek kişilere azadlı köleler de dahil edilmekte, bu suretle oluşturulan sosyal güvenlik şemsiyesinin daha geniş bir topluluğu kapsayacak şekilde genişletilebildiği görülmektedir.



e. *Arpalıklar*: Daha çok devlet görevlileri ile ilgili bir sosyal güvenlik kurumu olarak düşünebileceğimiz arpalıkların genellikle ilmiye ve seyfiye mensuplarının vazifelerine devamları esnasında ek bir gelir kaynağı olduğu gibi, daha sonra da bir emeklilik maaşı hüviyeti kazandığı görülmektedir. Bir üst dereceye yükselen ilmiye mensuplarının yeniden tayin edilinceye kadar geçirdikleri mülazemet sürelerinde geçimlerini temin için tahsis edilen arpalıklar da bir nevi işsizlik sigortası olarak düşünülebilir.⁹ Ayrıca, yine bu çerçevede sayılabilecek bir başka örnek de devlet görevlilerine verilen tekaüd tımarlarıdır.¹⁰

f. *Âkile müessesesi*: Âkile, kişinin öldürme veya yaralama gibi bir fiilinden dolayı mahkum edildiği diyetin ödenmesinde kendisiyle birlikte sorumlu tutulan yakın çevresidir. Adam öldürme ve yaralama gibi olaylar için başlangıçta kişilerin birbirini kontrolünü sağlamaya yönelik caydırıcı bir mekanizma olarak düşünebileceğimiz âkile müessesesi, diyete hükmedilmesinden sonra ise malî bir dayanışma mahiyeti kazanmaktadır. Bu çerçevede, işlediği suçtan dolayı yargı yoluyla tazminat ödemeye mahkum edilen kişinin âkile denilen yakın çevresi de bu sorumluluğu kendisiyle paylaşmaktadır. Uygulamada, kişinin âkilesi olarak yakın akraba çevresi, oturduğu köy ya da mahallenin halkı ya da mensubu olduğu esnaf teşkilatı kabul edilmiştir.¹¹

III. TOPLUMUN GENELİNE YÖNELİK SOSYAL GÜVENLİK UYGULAMALARI

Fertlere ya da belli gruplara yönelik uygulamaların ötesinde, kurumsal anlamda devlet eliyle kurulan ve yürütülen, toplumun genelini kapsayan bir sosyal güvenlik kurumunun bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte, toplumun her kesiminden fertlerin katkılarıyla oluşturulan vakıf sistemi, sosyal güvenlik çerçevesinde düşünülen faaliyetler için önemli bir altyapı oluşturmuştur. Osmanlı toplumunda, serveti hizmete dönüştüren bir kurum olan ve sayıları binlerle ifade edilen vakıfların geniş bir yelpazede her kesimden insana hizmet götürdüğü görülmektedir.¹² Bu çerçevede sosyal güvenliğin de önemli ölçüde vakıflar eliyle gerçekleştirildiği söylenebilir.

Sosyal güvenlik açısından düşünüldüğünde, vakıf hizmetlerinde ön plana çıkan en önemli alan, fakirlere yönelik hizmetlerden oluşmaktadır. Belli bir bölgenin, şehrin, ya da herhangi bir sınırlama olmaksızın ihtiyaç içinde bulunan bütün fakirlerin yeme, içme, barınma ve elbise gibi temel ihtiyaçlarını karşılamayı hedefleyen çok sayıda vakıf mevcuttur. Özellikle imaretler, vakıf görevlileri yanında fakirlerin yeme içme ihtiyaçlarının ücretsiz karşılandığı kurumlardır.

Vakıfların hizmet alanları içinde eğitim faaliyetlerinin de önemli bir yeri vardır. Genellikle zengin-fakir ayrımı yapılmaksızın vakıflar tarafından finanse edilen her türlü eğitim kurumunda öğrencilerin eğitimleri ücretsiz olarak sağlandığı gibi diğer ihtiyaçlarının da karşılandığını, bunun yanında kendilerine günlük ihtiyaçlarını karşılayacak belirli bir ücretin de takdir edildiğini görüyoruz. Bu suretle, eğitimde fırsat eşitliğinin de sağlandığı söylenebilir.¹³

Toplumun her kesimine yönelik olarak verilen ücretsiz sağlık hizmetleriyle de vakıfların diğer önemli bir sosyal güvenlik faaliyeti icra ettiklerini söyleyebiliriz. Vakıflar bünyesinde faaliyet gösteren darüşşifa gibi kurumlarda hastaların muayene ve tedavileri ücretsiz olarak yapıldığı gibi, ihtiyaç duyulan ilaçlar temin edilmekte, ayrıca muhtaç durumdaki fakir hastalara cep harçlığı da verilebildiği görülmektedir. Dolayısıyla vakıfların toplumun geneline yönelik bir sağlık sigortası sistemi oluşturduğu söylenebilir. Ayrıca, vakıf çalışanlarının hastalık durumunda tedavileri esnasında geçen süreye ait ücretlerinin ödendiği, bundan dolayı mağdur olmalarının da önlenildiği görülmektedir.¹⁴

Vakıflar eliyle gerçekleştirilen bütün bu hizmetler, vakfın kuruluş amacına uygun olarak bizzat vakfın kurucusu tarafından vakfiyede belirtilen esaslar çerçevesinde yürütülmektedir. Buna ilaveten vakıfların gelir fazlasını oluşturan zevâyidin de ihtiyaç duyulan yerlere harcanabilecek bir ihtiyat fonu olarak düşünüldüğü görülmektedir. Özellikle zevâyidi önemli miktarlara ulaşan büyük vakıflardan, ihtiyaç halinde, çeşitli şekillerde sosyal yardım harcamalarının yapılabildiği, şahıslara emekli aylığı bağlanabildiği görülebilmektedir. Bu hususla ilgili bir hayli örnek mevcuttur.¹⁵



Vakıflar kanalıyla oluşturulan bu sosyal güvenlik sisteminin zekat, fitre, adak ve sadaka gibi dini mükellefiyetlerle de desteklendiği; bu yolla üst gelir gruplarından alt gelir gruplarına yapılan transferler yoluyla servetin yeniden dağıtımı ile sosyal adalete uygun ve dengeli bir gelir dağılımının sağlandığı söylenebilir.

SONUÇ

Verilen örnekler üzerinde düşünüldüğünde Osmanlı toplumunda çeşitli şekillerde oluşturulan ve ferdi her seviyede kuşatan bir sosyal güvenlik yapısının mevcut olduğu görülmektedir. Bu yapı günümüzde uygulanan, prim ödemeye dayalı ve devletin katkılarıyla yürütülen sosyal güvenlik sisteminden farklı olarak, birtakım hukuki düzenlemelerle desteklenen, gönüllü katılıma dayalı bir sistem oluşturmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında sistemin iki yönlü bir fayda sağladığı görülmektedir. Prim ödemeli sistemde prim ödeme yeteneğinde olmayan kişiler kapsam dışında kalırken, gönüllü katılıma dayalı vakıf sistemi toplumun bütün fertlerini içine alacak derecede geniş bir yapı oluşturmaktadır. Katılımın gönüllü olması, atıl durumda olan, ya da zayı olması muhtemel ihtiyaç fazlası fonların bu alana kanallize edilerek toplum menfaatine uygun şekilde değerlendirilmesini sağlamaktadır. Öte yandan, prim ödemeli sistemde gündeme gelen devlet katkısına vakıf sistemi ihtiyaç bırakmamaktadır. Dolayısıyla sosyal güvenlik harcamalarının devlet maliyesi üzerindeki baskısı ortadan kalkmaktadır. Sağladığı hizmetler açısından da vakıf sistemi, belli bir süre prim ödeme vb. şartlar aranmaksızın ihtiyacı olana ihtiyacı derecesinde hizmet veya yardım sağlamaktadır. Dolayısıyla muhtaç durumda olmayan kişilere gereksiz yere fon aktarılmasının da önüne geçilmiş olmaktadır.

Burada şu hususu da vurgulamakta yarar vardır. Verilen örnekler Osmanlı toplumunun kendisinden önceki

İslam toplumlarından tevarüs ettiği ve kendi ihtiyaçlarına ve sosyal bünyesine göre geliştirdiği kurumlardır. Bu açıdan Osmanlı tarihi boyunca tekdüze bir yapıdan ziyade, iktisadî ve sosyal yapıdaki gelişme ve değişmelere bağlı olarak zaman içinde farklı açılımların ve iniş-çıkışların bulunduğu bir yapının varlığından sözedilebilir. Bu hususlarla ilgili Osmanlı arşivlerinde zengin kaynaklar bulunmakla birlikte henüz yeterince değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla konunun ayrıntılı bir şekilde incelenebilmesi için arşivlerdeki mevcut malzemenin öncelikli olarak gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir.

Öte yandan, Osmanlı devletinin 19. yüzyılda ve özellikle Tanzimat sonrası dönemde sosyal güvenlik alanında yeni bir yapılanma içine girdiği ve geleneksel müesseselerin dışında Askerî Tekauud Sandığı (1866), Sivil Memurlar Tekauud Sandığı (1881), Seyr-ü Sefâin Tekauud Sandığı (1890), Tersane-i Âmire Tekauud Sandığı (1909), Hicaz Demiryolu Memur ve Müstahdemleri Yardım Sandığı (1910), Şirket-i Hayriye Tekauud Sandığı (1917) gibi sandıklar ile Darüşşafaka (1873), Darülaceze (1896) ve Darüleytâm (1915) gibi kurumlar oluşturulmuştur. Ayrıca, Dilaver Paşa Nizamnamesi (1865), Maadin Nizamnamesi (1869), Askeri Fabrikalar Nizamnamesi (1909) ile Hicaz Demiryolu Memur ve Müstahdemlerine Yardım Nizamnamesi (1910) gibi çeşitli nizamnamelerle de madenler, tersaneler, fabrikalar, demiryolları ve denizyollarındaki işçilerin çalışma şartları ve hastalık, kaza, ihtiyarlık gibi hususlarla alakalı tedbirlerden oluşan bazı düzenlemeler yapılmıştır. Oluşturulan kurum ve yapılan düzenlemelerde, geleneksel kurumların ihtiyacı karşılamada yetersiz hale gelmelerinin yanında batılılaşma çabalarının da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla son dönemdeki uygulamaların da ayrıca incelenmesi Osmanlı sosyal güvenlik tarihinin ortaya çıkarılması açısından önem arz etmektedir.

- 1 Uygulamayla ilgili örnekler için bkz.: Said Öztürk, *Askeri Kassama Ait XVII. Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tablil)*, İstanbul, 1995, 230-235, 407-414.
- 2 Osmanlı mahallesinde oluşturulan sosyal kontrol ve kefalet sistemi hakkında bkz.: Tahsin Özcan, "Osmanlı Mahallesi Sosyal Kontrol ve Kefalet Sistemi", yayınlanmamış makale.
- 3 Mehîr konusundaki uygulamalarla ilgili şer'iyye sicillerinde çok sayıda kayıt mevcuttur. Tereke kayıtlarından hareketle konuyu inceleyen bir çalışmaya bkz.: Öztürk, *a.g.e.*, 220-229, 391-405.
- 4 Eytam sandıkları hakkında ayrıntılı bir araştırma mevcut değildir. Konuyla ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. Tahsin Özcan, *Kanımı Dönemi (M. 1520-1566/H. 926-974) Üsküdar Para Vakıfları*, yayınlanmamış

doktora tezi, M.Ü.S.B.E İktisat Ana Bilim Dalı İktisat Tarihi Bilim Dalı, İstanbul, 1997, 86-87. Ayrıca bkz.: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları I*, Ankara, 1984, s. 311 vd.; Kavânîn-i Yeniçeriyân-ı Dergâh-ı Alî, Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri IX*, İstanbul, 1996 içinde s. 127-367, s. 193, 254.

- 5 Bkz.: Ahmet Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, 2. baskı, İstanbul, 1994, s. 302.
- 6 Özcan, *a.g.e.*, s. 85-86.
- 7 Özcan, *a.g.e.*, s. 82-85.
- 8 Bkz. Mehmet İpşirli, "Avârız Vakfı", *DİA*, IV, 109; Özcan, *a.g.e.*, s. 80-82.
- 9 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Cahit Baltacı, "Arpalık" *DİA*, III, s. 392-393.
- 10 Bkz.: Tabakoğlu, *a.g.e.*, s. 303.



- 11 Konunun hukuki yönü için bkz.: M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Taribi*, Genişletilmiş 3. baskı, İstanbul, 1999, s. 206-207. Ayrıca bkz.: Hamza Ak-
tan, "Âkile" DİA, II, s. 248-249.
- 12 Sadece İstanbul suriğinde H.927/M.1520'de faal durumda olan vakıfların
sayısı 1163'tür. Bu rakam H. 986/M. 1578'de 2773'e ulaşmıştır. Bkz.:
Ömer Lütfi Barkan, Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tabrir Def-
teri*, 953 (1546) Tarihli, İstanbul, 1970, s.VIII.
- 13 Vakıflar eliyle eğitimin finansmanı konusunda bkz.: Tahsin Özcan, "Os-
manlı Devleti'nde Eğitim Hizmetlerinin Finansmanı (Klasik Dönem)" IRCICA
tarafından düzenlenen Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerya-
rası Kongresi'ne sunulan tebliğ, İstanbul, 12-15 Nisan 1999, (Kongre
metinleri arasında yayınlanacak).
- 14 Edirne'de Sultan Bayezid evkafı mütevellisine hitaben kaleme alınan H.
972/M. 1564 yılına ait bir hükmünde tedavi için bir müddet İstanbul'da
kaldıktan sonra Edirne'ye dönen müderris Abdullatif'in ve danışmendle-
rinin müterakim vazifelerinin (birikmiş ücretlerinin) verilmesi istenmek-
tedir. Bkz.: BOA, Mühimme Defterleri no: 6, s. 527, 1147 nolu hüküm.
- 15 Konuyla ilgili bir örnekte, 20 Cemâziyelevvel 964/21 Mart 1557 tarihli
bir buyrulduda Bursa'da Kadri Çelebi Medresesi'nden mazul Mevlana Ab-
dullah Çelebi'ye Emir Efendi Evkâfı zevâidinden tekatüd akçesi tahsisi is-
tenmektedir. Bkz.: BOA, Mühimme Defterleri, no: 2, s. 230, 2052 nolu
hüküm. 2053 ve 2054 nolu hükümlerde de aynı şahsın oğluna ve kardeş-
lerine de akçe tahsis edilmesi istenmektedir.



TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E TEMİZLİK VE HALK SAĞLIĞI HİZMETLERİ

YRD. DOÇ. DR. HÜSEYİN ÖZGÜR
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ NAZİLLİ İKTİSADİ VE İDARİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

ÇALIŞMANIN AMACI, ÖNEMİ VE KAPSAMI

Halk ve çevre sağlığı ile temizlik hizmetlerinin bugün içinde bulunduğu sorunları anlayabilmek ve sorunlara ülkenin gerçeklerine uygun şekilde çözüm yolu aramak bu hizmetlerin geçirdiği tarihsel gelişimi bilmekle kolaylaşabilir. Bu görüşten hareketle halk ve çevre sağlığını da içine alacak şekilde birçok alanda günümüzü yakından etkileyen önemli değişikliklerin başlangıç noktası kabul edilen Tanzimat'tan itibaren Cumhuriyetin kuruluşuna kadar olan dönem temel olarak ele alınacaktır. Tanzimat döneminde söz konusu beledi hizmetlerin bütüncül tahlili hem o dönem tarihini özellikle yerel yönetimler açısından hem de halk sağlığı ve temizlik hizmetlerinin geçirdiği evreleri daha iyi anlamak açısından yararlı olacaktır. Ayrıca, tarihsel dönem içinde bu hizmetlerin geçirdiği değişiklikler ve bunların ardında yatan gerçek nedenler ile başarılar ve başarısızlıklar bize bugün için daha tutarlı ve rasyonel önerilerde bulunmamıza yardımcı olacaktır.

Cumhuriyet dönemi halk sağlığı ve temizlik hizmetlerine ilişkin niteliksel ve sayısal konumu daha iyi anlayabilmek ve irdeleyebilmek için geçmişteki özelliklerinin ve içeriğinin neler olduğunu bilmek gerekir. Bu çalışmanın ana amacı halk sağlığı ve temizlik hizmetlerinin özellikle Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar olan dönemine bütüncül açıdan bakarak kamu yönetimi disiplini açısından tahlillerde bulunmaktır. Çalışmanın ikincil amacı, bugünkü durumu daha iyi anlamak, tutarlı ve gerçekçi önerilerde bulunmaktır.

HALK SAĞLIĞI VE TEMİZLİK HİZMETLERİNDE DEĞİŞİMİN DİNAMİKLERİ

Osmanlı'da temizlik ve halk sağlığı hizmetlerinin yerine getirilmesinde önemli rol oynayan unsurlar arasında nüfus yoğunluğu ve hareketleri; salgınlar ve tıp bilgisi; beledi hizmetlerden sorumlu birimlerin yapısı, işleyişi ve mâli imkânları ile hukûki düzenlemelerdir. Aşağıda halk sağlığı ile temizlik hizmetlerinin yerine getirilmesinde önemli rol oynayan faktörler kamu yönetimi disiplini açısından incelenecektir. Lonca, mahalle ve vakıf teşkilatının Osmanlı'da kentsel ve kamusal hizmetleri sunmadaki özel ve önemli rolünden dolayı beledi hizmetlerden sorumlu birimler içerisinde tartışılacak bu gelecekteki kurumlar ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Nüfus hareketleri ve nüfus bileşiminin rolü ile beledi teşkilatlanmada değişikliklerin etkisi bu ana başlık altında ele alınırken hukûki düzenlemeler, mâli imkânlar, salgınlar ve tıp bilgisinin etkileri bu konulara daha geniş açıdan bakan diğer ana başlıklar altında ele alınmaktadır.

Lonca, Mahalle ve Vakıf Teşkilatlarının Halk Sağlığı ve Temizlik Hizmetlerindeki Rollerini

Temizlik ve çöplerin bertarafı Osmanlı ve Selçuklularda -genelde- 19. yüzyıla kadar ciddi bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır. Özellikle lonca, mahalle ve vakıf sisteminin iyi işlediği dönemlerde ancak Kahire, İstanbul gibi az sayıda büyük kentlerde ve dönem dönem ortaya çıkan temizlik hizmetleri sorunundan bahsetmek mümkündür. Temizlik ve çöplerin bertarafı konusundaki hizmetlerin Osmanlı'da birkaç büyük kent dışında özellikle



le de Tanzimat'a kadar ciddi bir kamu örgütlenmesini gerektirecek seviyede olmadığı düşünülmektedir. Temizlik hizmetlerinin salgın hastalıklar, nüfus yoğunluğu veya azınlık mahallelerinde halkın işbirliği yapmada gerekli zayıflığı durumları hariç bir kamu hizmeti olmadığı, mahalle ve sokak seviyesinde veya özel kişiler aracılığıyla çözülmesi gerektiği esas olarak kabul edilmektedir.

İslam kent uygarlığı mabed ekseni etrafında döner. Merkezde bir cami yer alır ve kent onun çevresinde, ama bütün sokaklar camiye çıkacak şekilde düzenlenir. Maddi temizlik vasıtası olarak su (çeşmeler - hamamlar), sağlık hizmetinin verildiği hastaneler (Darü's Şifa) bu merkezin ayrılmaz unsuru olarak onun çevresinde yer alırlar (Karlığa, 1996: 381). Osmanlı'da diğer bilim dalları yanında tıp bilimi de teşvik edilmiştir. Şifahiyeye, bimarhane, darüşşifa, maristan adı altında kurulan ve vakıflarca desteklenen sağlık hizmeti veren kuruluşlar meydana getirilmiştir. Genellikle, bir külliye içinde yapılan bu hastanelerde, her çeşit hasta ücretsiz olarak bakım ve tedavi görür, aynı zamanda, usta-çırak yöntemiyle hekim ve diğer sağlık personeli yetiştirilirdi. Ancak, bu şekilde örgütlenmiş olan geleneksel sağlık hizmetleri 19. yüzyılda ciddi değişikliklere uğramıştır.

"Osmanlı Devleti'nde Tanzimat dönemine kadar, günümüzde belediyelere ait olan çoğu görevler kadı'nın uhdesinde bulunmuştur. Bu görevlerin bazısını kadı bizzat veya yardımcılar aracılığıyla yerine getirmiş; bir kısmı ise vakıflar gibi müesseselere ifa edilmiş, kadı tarafından denetlenmiştir" (Şentop, 1996: 284). "Osmanlı şehirlerinde mahalleli, mahallenin yönetiminden, emniyetinden, sokakların bakımından, temizliğinden, çöpün toplanması ve yok edilmesinden, yeni yapıların ve çevre ile ilişkileri ile ilgili nihai kararları vermekten sorumludurlar" (Cansever, 1995: 159).

"Osmanlı Devleti'nin kurulmasından Tanzimat'a kadar olan dönemde belediye hizmetleri, başlıca kadılar, muhtesibler, mimar ağaları, vakıflar ve esnaf kuruluşları tarafından yürütülmekte; bütün belediye işlerinin bir merkezden yönetilmesi amacıyla müstakil bir organ oluşturulmamıştı. Kent sorunlarının bütüncül bir yaklaşımla ele alınması, şehirleşmenin toplu yerleşim mekanında meydana getirdiği yapısal değişiklikler ile Osmanlı modernleşmesinin bir unsuru olarak 19. yüzyılın ortalarında gerçekleşti. Tanzimat döneminde batılılaşma yö-

nünde gerçekleştirilen reformlar, yerel yönetimlerin ve özellikle belediyelerin doğuşu için gerekli ortamı hazırladı. Belediye yönetiminin kurulmasını, reform hareketlerinin genel niteliği içinde değerlendirmek gerekir" (Eryılmaz, 1996: 333).

Beledi Hizmetlerinden Sorumlu Teşkilatlanmadaki Değişimler

Osmanlı devlet teşkilatında köklü değişiklikler, Sultan II. Mahmud (1808-1839) zamanında yapıldı. 1826 yılında Yeniçeriliğin ortadan kaldırılmasından sonra şehir idaresinde, daha geniş yetkilerle, kontrolü sağlayacak yeni bir idari sistemin kurulması gerektiğinden, ihtisab işine bakan muhtesip, aynı yılda neşredilen nizâmname ile İhtisab Nazırı unvanını aldı. Nizâmname ile kurulan müessese, sadrazamlığa bağlanmıştı.

"Vakıflar, özerk kuruluşlar halinde varlıklarını sürdürerek, devletin bir kısım görevlerini düzenli bir işlerle yerine getirmekteyken beledi bir örgütlenme gerçekleştiremezdi. Zaten Osmanlı devletinin klasik sistemi varlığını koruduğu, klasik sistem ve bünyeye göre bireyci imar sistemi de iyi bir şekilde işlevliğini koruduğu sırada, Batı ülkelerindeki gibi bir beledi örgütlenmeye de pek ihtiyaç duyulmazdı. Türkiye'de beledi örgütlenmeye gitme, şehir sorunlarına beledi örgütler yoluyla da eğilme hareketi, Batıya açılış döneminde, 19. yüzyılda başlayacaktır" (Cezar, 1988: 279).

Tanzimat öncesi Osmanlı kentlerinde günümüz belediye hizmetlerini yerine getirecek ayrı bir kuruluş bulunmadığı için bu hizmetler hükümet temsilcisi yöneticiler, esnaf dernekleri temsilcileri, kadılar ve kent ileri gelenlerince karşılanmakta idi. Tanzimat'tan beri ülke yönetiminde yapılan düzenlemeler, istenilen düzeyde yarar sağlamıyordu. Bazı kentlerde özellikle de Avrupa ile ilişkiler ve nüfus yapısının değişimiyle ortaya çıkan yeni ekonomik, sosyal, demografik ve kentsel yapının yanı sıra yeni ihtiyaçların ortaya çıkması yeni örgütlenmeleri beraberinde getirdi. Ulaşım, su, konut ve sağlık sorunlarının çözülmesi dönem yönetiminin önde gelen talepleri arasındaydı (Çadırcı, 1997: 273).

19. yüzyılda, geçmişteki dokular ve hizmetler yerine, yeni koşulların gerektirdiği yeni dokular ve hizmetler üretilmesi gerekli görülmüştür. 19. yüzyıldaki yenisinden yapılaşmayı 16. yüzyılın ocak, lonca ve vakıf geleneklerinin kurallarıyla yönlendirme olanağı kalmamıştı.



Geleneksel yapı ve kent yönetimi 19. yüzyıl kentinin gerektirdiği yeni kent dokusunu yaratamıyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren aşama aşama kurumsallaşan yeni bir kent yönetimi anlayışı görülmektedir. Bir yandan vakıf kurumunun kentsel altyapı (ve beledi) hizmetlerinin karşılanmasını yerine getirememesi, öte yandan kadının bir kent yöneticisi olarak batı kapitalizmi ile eklemlenen kentlerin gereksinimini karşılamakta yetersiz kalışı, yeni kentsel yönetim biçimleri arayışına neden oldu. İhtisap Nazırlığı, Şehremaneti'nin işlevlerinin genişletilmesi ve İntizâm-ı Şehir Komisyonu aşamalarından geçilerek belediyeye gelindi. İlk belediye de 1857 yılında Galata ve Beyoğlu'nda kurulan Altıncı Daire-i Belediye oldu. Belediye kurumu Osmanlı'nın ve başkentini batıyla en çok bütünleşmiş kesiminde gerçekleştirildi (Tekeli, 1996: 365-366).

Nüfus Bileşimi ve Nüfus Hareketleri ile Yerleşme Koşulları

Osmanlı'da belediye hizmetlerinin yerine getirilmesini değerlendirirken nüfusun bileşiminin, azınlıklar ile ecnebi tâbiyetinde olanların durumunun ve şehrin kurulması ile gelişiminde müslümanların mı yoksa müslüman olmayan nüfusun mu ağırlıklı olduğunun bilinmesi gerekir (Eryılmaz, 1996: 344). Aşağıda açıklanacağı gibi İslam kentlerinde temizlik ve sağlık gibi birçok kentsel hizmet belirgin farklılıklar taşır. Örneğin, ayrıntılı rakamlara sahip olduğumuz 1885 yılı İstanbul'unda Müslümanlar azınlıktaydı. İlk belediyenin İstanbul'un azınlıkların ve yabancıların yoğun olarak bulunduğu Galata ve Beyoğlu semtlerinde kurulması bir tesadüf değildi. Buradaki azınlık ve yabancıların Avrupa'da uygulamakta olan belediye sistemine daha aşinâ olmaları ve daha kolay adapte olabilmeye olanakları ile Müslüman mahallelerde görülen ve beledi hizmetlerin nispeten iyi yürütülmesini sağlayan mekanizmaların (vakıf, imaret, mahalle vs.) şehrin bu kesimlerinde zayıflığı veya eksikliği ilk belediyenin Galata ve Beyoğlu'nda kurulmasında önemli rol oynamıştır.

Genellikle el sanatlarıyla uğraşan yerler ile pazarlarda daha fazla çöp birikmekteydi. Ortaylı'ya göre (1977: 90) feodal kentte sur dışı mahalleler zamanla gelişen ve kentle olan ilişkisi yönünden modern banliyöler-

den farklı bir niteliği olan yerleşim birimleridir. Bu yerleşim birimlerin ortaya çıkışının başlıca iki nedeninden birisi şehrin sağlık ve temizliği yönünden belirgin ölçüde sakıncası olan faaliyet dalları ve bu dalda çalışan nüfusun (çömlekçilik, dericilik, camcılık, mezbaha) şehir dışında bulunması gerekliliğidir. Bugünkü Kazlıçeşme 16. yüzyıldan beri derici esnafının iş ve konut yeri olduğu gibi mezarlıklar da buradan başlıyordu. Haliç kıyısındaki Ayvansaray-Eyüp ise çömlekçi bölgesi idi.

Azınlık ve yabancıların rolü, temizlik ve halk sağlığı alanlarında oldukça ciddi boyutlardaydı. Örneğin, 1827'de kurulan Askeri Tıp Okuluna 1839'dan itibaren azınlıklar da kabul edilmekteydi. 1866'da açılan sivil tıp okulunun başlangıçta iki öğretmen ve otuz öğrencisi vardı. 1882'ye gelindiğinde öğretmen sayısı 35'e, öğrenci sayısı 502'ye yükselen bu okulun öğretmenleri başlangıçta Rum'du. Viyanalı Dr. C.C. Bernard'ın yönetiminde (1842) eğitimin Fransızca ağırlıklı olduğu bu okul, 1870 savaşından sonra, Alman etkisi altında kaldı. 1882'den başlayarak da, okulu Dühring Paşa yönetti. Osmanlı sağlık politikasının ilkelerini belirlemekten sorumlu ve 1838'de kurulan Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye'de başlangıçta 12 üye vardı. Biri başkan olmak üzere ikisi Türk, beşi hekim, beşi de büyük devletlerin temsilcisi olmak üzere on Avrupalının bulunduğu bu Meclisin bütçesi karantina haklarından sağlanıyordu (Moulin, 1999: 175). Yüzyıl boyunca koruyucu çevre ve halk sağlığı hizmetlerinin yerine getirilmesi görevi sürekli el değiştirirken, temelde azınlıklar ve yabancılar ile vakıf ve imaretler tarafından yerine getirilmekte olan tedavi edici sağlık hizmetlerinin yavaş yavaş Türk hekimler ve sağlık personeli ile belediye ve merkezi hükümet tarafından yerine getirilmekte olduğu anlaşılmaktadır.

TEMİZLİK HİZMETLERİ İLE HALK SAĞLIĞI İLİŞKİSİ

Osmanlı'da temizlik ve halk sağlığı hizmetlerin yerine getirilmesinde önemli rol oynayan unsurlar arasında olduğu düşünülen salgınlar ve tıp bilgisinin etkileri aşağıda incelenmektedir. Ayrıca, genel olarak hijyen koşullarının ve kentsel temizlik hizmetlerinin halk sağlığı ile olan ilişkisi de ele alınmaktadır.



Koruyucu, tedavi edici ve rehabilite edici olarak üç grupta incelenebilen sağlık hizmetleri genel olarak sağlığın korunması ve hastalıkların tedavisi için yapılan çalışmalarını kapsamaktadır. *"Koruyucu sağlık hizmetleri, çevreye ve kişiye yönelik olmak üzere ikiye ayrılır. Çevreye yönelik koruyucu sağlık hizmetleri, çevreyi olumsuz etkileyen biyolojik, fiziksel ve kimyasal etkenleri azaltmaya veya bu etkenlerin kişileri etkilemesini önlemeye yönelik hizmetlerdir. Bu hizmetler özel eğitilmiş mübendis, veteriner, kimyager, teknisyen ve benzeri meslek mensupları tarafından yürütülür. Bağışıklama, yeterli beslenme, erken teşhis ve tedavi, aile planlaması, kişisel hijyen, ilaçla koruma, sağlık eğitimi gibi alt bölümleri kapsayan kişiye yönelik sağlık hizmetleri, sağlık meslek mensupları tarafından yürütülmektedir"* (Özsarı ve Varlık, 1998: 1997). Gelenekselleşmiş tedavi hizmetleri yaklaşımının 19. yüzyıl Osmanlısı'nda değişerek koruyucu sağlık hizmetlerinin önem kazanmaya başladığı bilinmektedir. Salgınların ve Pasteur ile ekibinin koruyucu hekimliğe yaptığı katkıların bu değişimde önemli rolleri olmuştur.

19. yüzyılın başlarına kadar devam eden eski sağlık anlayışı romantik ve radikal koruyucu hekimliğe dayanmakta olup daha çok hava, güneş, boş alan ve dinlenme üzerine kuruluydu. 1800'lü yılların son 20 yılında devrim denecek keşif ve başarılarla imza atan Pastörcüler ise hastalığa teşhis koymaya ve elle tutulur nedeni, yani mikrobi bulmaya önem veriyorlardı. Bu yaklaşım, 19. yüzyıl boyunca hastalığın insandan insana ya da nesneler aracılığıyla geçtiğini savunan salgıncılar ile mikropu hava ve topraktaki zehirlerin birleştiği hastalık kaynağını asıl etken sayan enfeksiyoncular arasında yaşanan şiddetli tartışmaya son verdi. 19. yüzyıl içinde Avrupalılar karantina sistemini ve hastalık bulaşmış malları yok etmeyi temel hedef alan ve ticaret açısından yıkıcı etkileri olan salgıncı görüşleri zamanla bırakma eğilimine girdiler. Buna karşılık, Osmanlılar salgın tezinin ve kuşkulu kişileri bir araya toplayıp tecrit etme yoluyla salgınların önüne geçme ilkesinin yanında tavır aldılar (Moulin, 1999: 172-173).

Enfeksiyon kaynaklarının varlığını kabul ederken, salgın kavramını da geçerli sayan Pastörcülük iki temel anlayış arasındaki çelişkiyi çözerek yeni bir öğretinin dayanaklarını ortaya koymaktaydı. 19. yüzyılın sonlarında ortaya atılan bu öğretinin uygulanması, ilgili bölgeyi iyi

tanımayı gerektiren kesin epidemiyolojik bilgilere dayanıyordu. Pastörcüler hastalığın nedenini kirli havada ya da pis suda aramak yerine, bir su kaynağındaki çatlağa, su toplama şebekesindeki bir hataya ya da çöplerin imha edilmesindeki bir yanlışlığa işaret ediyorlardı (Moulin, 1999: 174).

Kanalizasyonun yokluğu, salgın hastalıklar hakkında bilgi eksikliği, çöplerin imhası gibi faktörler halk sağlığını en çok tehdit eden unsurlar arasında yer almıştır. Buna İzmir'de olduğu gibi bazı şehirlerde temiz ve yeterince su temin edilememesi, hatta bazı mahallelerin kentsel su hizmetinden tamamen mahrum olmasının etkilerini de katmak gerekmektedir. Kolayca tanınan salgın hastalıklar dahi uygun tedavi yöntemlerinin ve ilaçların henüz geliştirilmemiş olması dolayısıyla Pastör ve ekibi ile onları izleyen bakteriyologların buldukları aşılardan yaygınlaşmaya başladığı 20. yüzyıl başlarına kadar gerek Avrupa'da gerekse Osmanlı'da kalabalık insan topluluklarının ölümüne yol açmaktaydı.

BELEDİ ÖRGÜTLENME AÇISINDAN HALK SAĞLIĞI VE TEMİZLİK HİZMETLERİ

Osmanlı şehrinde kadı merkezi otoritenin tayiniyle göreve başlar. Yargı, kolluk ve beledi görevlerin yerine getirilmesinden sorumludur. Kadı'nın asâyiş işlerindeki yardımcısı subaşılarıdır. Belediye kolluk görevini yerine getirmekte kendisine yardımcı olanlar mâiyetindeki İhtisab Ağası ve diğer yardımcılardır (İnalçık, 1973: 153-154). Kadı aynı zamanda yönettiği şehrin ve bölgenin yargı mercii olduğundan doğal olarak beledi hizmet ve kontrolden doğan davalara da bakardı. Kadı mahalli ve beledi konularda birtakım kurallar koymakta; adeta uygulamada kanun ve nizâmların bıraktığı boşlukları doldurmaktadır. Bir sene için atanan kadıların kendi evleri hükümet, belediye ve mahkeme konağı olarak kabul ediliyordu. Bu hal 1836 yılında sona ererek şeyhülislamın makamı olan meşihat dairesinde boş odalar bulunduğu gerekçesiyle resmen oraya nakledildi. Zaman içinde de şeyhülislama bağlanarak muhtariyeti kaldırıldı (Ortaylı, 1973: 16-17). Osmanlı şehirlerinde yukarıda özetlenen geleneksel şehir yönetimi 19. yüzyılın başlarından itibaren büyük değişikliklere uğramıştır. Aşağıda, bu de-ği-



şim, temizlik ve sağlık hizmetlerine vurgu yapılarak özetlenecektir.

İkinci Mahmud döneminde, yeniceşiriliğın kaldırılması esasen başkentte olduğı kadar, vilayetlerde de kadılık makamının durumunu sarsmıştır. Uzun zamandan beri fonksiyonlarını yerine getiremeyen bu kurum; bundan sonra kolluk görevini yerine getirecek güçten ve örgütten de yoksun kalıyordu. Bunun sebebi, aşâyiş işlerinde kadının yardımcıları subaşı, böcekbaşı hatta kontrol ve temizlik işlerinde çöplük subaşı gibi yeniceşiri ocak zabıtlarıydı. Kadılar gerek başkentte ve gerek taşrada yardımcı olarak yeniceşiri örgütünden yararlanmaktaydılar. Bu dönemden sonra beledi kolluk, vergi tahsili, ceza ve inzibat için merkez ve eyalette İhtisab Nezareti ve ağıalıkların kurulması, Kadılığı sadece yargı fonksiyonuyla sınırlı bir memuriyet haline getirmişti. 1836 Evkaf Nezareti kurulunca, kadı, vakıflar gibi altyapısal tesisler üzerindeki yönetim ve denetim fonksiyonunu da kaybetmiş ve tamamen Meşihat makamına bağılı bir yargı organı haline çevrilmiştir (Ortaylı, 1973: 17).

Tanzimat'tan sonra, yerinden yönetim ilkesinin uygulanma alanlarından biri vilayetler iken diğeri de belediye yönetimi olmuştur. Batı kurumlarının model alındığı yenileşme hareketlerinin başlamasından sonra 1826 tarihinde bir İhtisap (Belediye İşleri) Nezareti oluşturularak İstanbul'daki kimi belediye görevleri bu kuruluşa bırakılmıştır. Ancak daha sonra güvenlik ve yönetim görevlerini üstlenen Zaptiye Müşirliğinin kurulmasıyla adı geçen örgütün görevi, esnafın denetlenmesine ve benzeri belediye işlerine özgü kılınmıştır (Sencer, 1984: 69). Osmanlı Devletinin ilk belediye örgütü, 1854 tarihinde Şehremaneti adıyla yalnız İstanbul'da kurulmuştur.

Tanzimat sonrası dönemin geçici kurumlarından olan Şehremaneti, belediye zabıtası hizmetiyle, kentin bakım ve korunmasını sağlamaktan sorumlu tutulmuştur. Önemli görevlerinden biri de temizlik hizmetleri olan Şehremanetinin organları şehreminin iki yardımcısıyla İstanbul halkı ve esnafın ileri gelenlerinden oluşmuş bir şehir meclisinden oluşmaktadır. Çok kısa bir sürede dağılan bu meclisin yerine kurulan ve çeşitli toplulukları temsil eden yedi üyeli intizâm komisyonu bir belediye Nizâm-nâmesi hazırlamış ve İstanbul belediye örgütü hizmet alanı bakımından çeşitli dairelere ayrılmış-

tır. Ancak, Meclisi Vâla, bu dairelerin sadece Galata ve Beyoğlu kesimlerinde kurulmasını kabul etmesi üzerine Galata ve Beyoğlu semtleri birleştirilerek Altıncı Belediye Dairesi burada kurulmuştur. Beyoğlu'nda uygulanmaya başlanan belediye sisteminin 14 daireye ayrılan tüm İstanbul'a yaygınlaştırılması kararlaştırılmışsa da mâli kaynak yetersizliği nedeniyle çoğı kurulamamıştır. Belediye örgütünün İstanbul dışına yaygınlaştırılması ise daha sonralara rastlar. Vilayet Kanununun öngördüğü örgütlenme çeşitli nedenlerle planlandığı ölçüde yaygınlaşmamıştır (Sencer, 1984: 69-70).

Ortaylı'nın savunduğı görüşe göre; bu değişim batıdaki gibi belirli kuvvet gruplarının etkisi ile olmayıp daha çok dış dünyanın zorlayıcı şartlarından dolayı ülkenin sosyo-ekonomik yapısı değişmiştir. Değişmekte olan bu yapı yönetim kurumları ve belediye fonksiyonların yerine getirilmesi üzerinde de etkili olmuştur (Ortaylı, 1973: 17).

HALK SAĞLIĞI VE TEMİZLİK HİZMETLERİNE DAİR HUKÛKİ DÜZENLEMELER

Osmanlı halk sağlığı ve temizlik hizmetlerine dair hukûki düzenlemeler üç ayrı döneme ayrılarak özetle aşağıda incelenmektedir. İlgili tüm hukûki düzenlemeleri tespit ve aktarma amacı güdülmemiştir. Ele alınan dönem başta olmak üzere öncesi ve sonrasıyla da bir karşılaştırma yapabilmek üzere Osmanlılar ve Cumhuriyetin ilk yıllarındaki hukûki düzenlemelerden seçme yapılmıştır. Hukûki düzenlemeler hem halk sağlığı ve temizlik hizmetlerinin pratiğı, örgütlenmesi ve anlayışındaki değişikliğı bir ürtünü olarak hem de -başlangıçta bu hizmetleri etkileyen dinamikler arasında belirtildiğı üzere- hizmetlerin yerine getirilmesinde değişime yol açan faktörler olarak aşağıda ele alınmıştır.

Tanzimat Öncesi Düzenlemeler

"Osmanlı Devletinde çevre temizliğı, daha çok dinsel buyrukların yönlendirdiğı kalıpları içeren normlarla kavrallaştırılmaya çalışılmıştır. Halkın çevre temizliğine dikkat etmesini sağlayacak Subaşılar görevlendirilmiştir. Bunlar bulundukları yerleşim yerine göre adlandırılıyordu (il, kent subaşı gibi). Kadılara bağılı olarak çalışan Subaşıları bulundukları yerde, günümüzde zabıta memurunun yaptığı görevi yapıyordu. An-



cak bu memurlar kendi başına buyruk davranmayıp çevre temizliği konusunda, yasal dayanaklara göre davranmak zorundaydılar. Çöplük Subaşı deneni görevli için 1539'da hazırlanıp yürürlüğe konmuş Çevre Temizliği Nizâmname'si vardır. Kanuni Süleyman döneminde Edirne Çöplük Subaşı'na verilmek üzere hazırlanan yasakname 13 maddelik kısa bir yasadır” (Akıncı, 1996: 146). Örnek olması açısından bu yasaknamenin bir maddesini vermek gerekirse 12. Maddede şöyle denilmektedir: “Hatta uygun biçimde etrafı gözeterek leş vs. pislikten temizlensin. At ve benzeri gibi hayvan leşlerini herkesin rahatsız olduğu yerlere konmasını yasaklasın. Bu yasağa uymakta gecikene, atmış olduğu leşin başı kesilip boynuna takılarak şehirde teşhir edilsin.”

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Olan Düzenlemeler

Osmanlı'da doğrudan genel sağlığa yönelik ilk hukûki düzenlemelerden biri eczacılıkla ilgilidir. 1860 tarihli Beledi İspençiyarlık Sanatının İcrasına Dair Nizâmname adını taşıyan bu hukûki düzenleme 49 maddeden meydana gelmiştir. Bundan sonra yayınlanan 1861 tarihli Memâlik-i Mahsura-i Şahane'de Tababet-i Belediye İcrasına Dair Nizâmname'de bazı kayıt, şart ve istisnalar altında tababet sanatının icrası hakkında hükümler getirilmiştir. Buna göre, Osmanlı Devleti dahilinde Mekteb-i Tıbbiye'den veya yabancı tıp okullarından diploması olmayanlar hekimlik yapamazlar.

Birkaç değişik içerikte düzenlenmiş olmakla birlikte, temel olarak 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu'na dayanarak çıkarılmış olan 1858 tarihli Ceza Kanunname-i Hümayunu temelde temizlik ve sağlık konusunda düzenlenmemiş olmakla birlikte bu konularda da önemli maddeler içeren hukûki metinler arasındadır. Bu Hümayun, çevreye özgü değerlerin bozulması, kirlenmesi, yok edilmesi ile ilgili eylemleri cezalandıran düzenlemeleri geniş biçimde ilk olarak işleyen yasadır. Dizgesel (sistematik) biçimiyle bizde yürürlükte olan Ceza Kanununa benzer düzenlemeleri içerip cürüm ve kabahat ayırımına göre, çevreyi ve halk sağlığını koruyan buyruklara, daha çok kabahatler bölümünde yer verilmiştir. Ceza Kanunname'sinin 258. maddesine göre yenmesi sağlık açısından sakıncalı olduğu kadar, satım yerlerinde çürüyerek ko-

kuşmuş olan ve bu şekilde etrafı kirleten meyve vb. yiyeceklerin kente alınması, dağıtması, kent içine veya denize, nehre, kent dışında bir yere dökülerek kirliliğe neden olunması cezayı gerektiren bir eylem olarak sayılmıştır. Aynı maddeye göre, isteyerek bir kişinin üzerine, barındığı konutuna, konutunun eklentilerine veya bahçesine katı veya sıvı artık atanlar cezalandırılmaktadır (Akıncı, 1996: 148-149).

1859 tarihinde çıkarılan “Zokaklara (Sokaklara) Dair Nizâmname”de üç sınıfa ayrılan sokaklardan, birinci sınıf kabul edilenler kışın günde bir kere, yazın günde iki kere; ikinci sınıf kabul edilen sokaklar günde bir kere; üçüncü sınıf sokaklar ise haftada bir kere süpürülerek temizlenecekti (6. bend). Tahsis edilen çöp arabaları her sabah sokakları dolaşarak ev ve dükkânların kapılarını çalacaklar ve çöpleri toplayacaklardı. Ev ve dükkân önlerinde kesinlikle çöp bulundurulmayacak ve dökülemeyecekti (7-11. bendler). Yazın cadde ve sokaklar sulanacaktı (12. bend). Kanalizasyonlar yapılacaktı (7-20. bendler). Nizâmnamede kasaplık hayvan kesimi ve satılması hakkında esaslar belirlenmiş (71-81. bendler); şekerleme yapılması ve satılması (89-90. Bendler); eczânelerin uyacakları koşullar (91-96. bendler); hamamların uyacakları standartlar (97-101. Bendler) belirlenmişti. Nizâmname ayrıca, çevreyi kirliletecek atıklar meydana getirecek fabrikaların uyacakları kuralları da belirlemişti (102-103. bendler) (Seyitdanlioğlu, 1996: 60-61).

1871 tarihli Vilâyet Nizâmnamesine göre, meclis üyeleri de başkanlar gibi fahri olarak çalışırlardı. Haftada iki gün üyelerinin üçte birinin hazır bulunmasıyla toplanan belediye meclisinin görevleri 124. maddeye göre imâr denetimi, yol ve kaldırım yapım ve onarımı, su yollarının bakımı, kentin düzen ve temizliğinin sağlanması, ulaşım araçlarının temini ve yangın tulumlarının bulundurulması şeklinde belirlenmiştir (Çadircı, 1997: 277).

Her kent ve kasabada belediye örgütü kurulmasını öngören ve tüm ülkeye yaygınlaştırılmasını amaçlayan 1877 tarihli Vilâyet Belediye Kanununa göre belediye yönetimlerinin başlıca görevleri arasında temizlik ve sağlıkla doğrudan ve dolaylı alakalı pek çok görev vardır. Bu Kanuna göre, belediye yönetimlerinin başlıca görevleri arasında imâr işlerinin düzenlenmesi ve denetimi, aydın-



latma ve temizlik işlerinin görülmesi, pazar yeri kurulması, sağlık denetimi; mezbaha, okul ve hastane açılması, yangına karşı itfaiye örgütü kurulması yer almaktadır (Çadırcı, 1997: 274; Sencer, 1984: 70). Bu ölçüde geniş kapsamlı görevlerle yükümlü olan belediye yönetimlerinin gelirleri ve uzman personeli ise hayli yetersizdir ve bu sadece İstanbul ile sınırlı değildir. Belediye örgütleri kaynak yetersizliği nedeniyle kendilerinden beklenen ağır görevleri ve temizlik hizmetlerini yerine getirmekten uzak kalmıştır (Sencer, 1984: 70).

Cumhuriyetin İlk Yıllarında Yapılan Düzenlemeler

Cumhuriyetin ilanından sonra gerek geniş anlamda çevre kirliliğinin kontrolü veya belediye yönetimi gerekse sağlık ve temizlik hizmetlerini kapsayan üç önemli düzenleme göze çarpmaktadır. Bu düzenlemelerden ilki, 1924 tarih ve 442 sayılı Köy Kanunu; ikincisi, 1580 sayılı ve 1930 tarihli Belediye Kanunu; üçüncüsü de, yine 1930 tarihli ve 1593 sayılı Umûmi Hıfzısıhha Kanunudur.

Belediye Kanununa göre belediyeler belde halkının sağlık, esenlik ve gönencini sağlamakla görevli bulunmaktadır. Belediyelerin halkın sağlık ve gönenci yanı sıra temizlik ile ilgili görevleri Müslüm Akıncı (1996: 175-176) tarafından üç ana grupta toplanmıştır. Bunlardan ilki denetleme ve önleme ile ilgili görevler; ikincisi, izin verme ile ilgili görevler ve sonuncusu da eylemli olarak sağlık, çevre ve temizlik konularını düzenlemeyle ilgili görevlerdir.

1580 sayılı Belediye Kanununda belediyelerin görevlerinin sayıldığı 15. maddenin birçok bendi temizlik ve sağlık hizmetleri ile doğrudan ilişkilidir. Örneğin, herkese açık olan yerlerin temizliğine, düzenliliğine bakmak; yenilecek, içilecek ve kamu sağlığına ilişkin kullanılacak şeylerle yerlerinin denetimini yapmak; sağlık koşullarına elverişli olmayan yerlerde hayvan kesiminin yapılmasına engel olmak; kullanılmakta olan hayvan, eşya ve bina hakkında sağlık ve mühendislik denetimleri yapmak bu maddede sayılmakta olup denetleme ve önleme sınıfına giren görevlerdendir. Bölgede kurulmuş veya kurulacak işletmelerin üretim işlemlerinden çevreye verecekleri zararları denetim altına almak ise belediyelerin

izin vermeye dayanan görevleri arasındadır. Nihayet, yine Belediye Kanununun 15. maddesinde sıralandığı üzere, yaygın hastalık etkenleriyle savaşmada bulunma, başıboş hayvanları toplama, kamusal alanları temizleme, su dağıtım ve temizleme işlemleri yapma, kamusal kullanıma açık yiyecek, içecek satılan yerlerle, barınma vb. gereksinimlerin karşılandığı yerlerin sağlık koşullarına uygun hizmet vermesini sağlamak gibi görevler belediyelerin eylemli olarak aktif bir şekilde hareket etmesini gerektiren sınıfa girmektedir.

Sağlık ve temizlik hizmetleriyle ilgili bir diğer kanun olan Umûmi Hıfzısıhha Kanunu aynı yıl yürürlüğe giren Belediye Kanunu ile yetki uyumsuzluklarına yol açmaktadır. Bunun nedeni, kamusal yerlerin sağlık koşullarına uygun olarak işleyip işlemediğinin denetiminin hem belediyeye hem de valilik makamına verilmesidir.

HALK SAĞLIĞI VE TEMİZLİK HİZMETLERİNİN PRATİĞİ

Tanzimat'tan Önce Halk Sağlığı ve Temizlik Hizmetlerinin Pratiği

Tanzimat sonrası belediyeleri bazı eksiklerine rağmen genelde başarılı bulan Çadırcı'ya göre (1997: 278); *"belediye örgütleri, beraberinde yeni sorunlar getirmekle birlikte, dönem öncesinde, vakıflar ve yöneticiler tarafından şöyle böyle yürütülen bazı önemli hizmetleri üstlenmişler, eksikliklere, imkânsızlıklara rağmen şehirleşmede etkin olmuşlardır. Bu etkinlik, I. Meşrutiyetin ilanından sonra gözle görülür şekilde karşımıza çıkmaktadır. Dönem içinde belediyeler, belediye koluk, imar denetimi gibi geleneksel görevlerin yanında, kentlerin ekonomik yaşantısını düzenleyen, koruyucu ve yapıcı hizmetleri üstlenmişlerdir. Kentlerin ekonomik hayatının düzenlenmesinde, temizlikle ilgili hizmetlerin görülerek, yasakların uygulanmasında etkin olmuşlardır. Yol, kaldırım, su yolu, kanalizasyon gibi tesislerin yapımı ve onarımı bakımından ise varlık gösterememişlerdir. Bu işler genellikle hükümetin yardımı ile az çok yerine getirilmeye çalışılmıştır."*

İstanbul şehrinde kamu hizmetlerinin yerine getirilmesi ile zanaat ve serbest meslek faaliyetleri sarayın tamamlayıcı kısımları ve uzantıları olarak görülmekteydi. Zanaatkarlar vakıf banilerinin kurduğu çarşılarda otururdu. Her bir zanaatkar, Sultanın sarayına atanan usta-



nın (Şeyh) kontrolü altındaydı; tüm kuyumcular kuyumcubaşının ve tüm hekimlerin hekimbaşının emrinde olduğu gibi. Bu başların her biri kendi mesleklerindeki kişilere ruhsat verir ve talimatnâmeler yayınlardı. Zanaat-kârlar ve onların vakıfları sarayın tamamlayıcı uzantıları olarak görülmekle birlikte hizmetleri sarayla sınırlı olmayıp İslâm cemaatini de kapsamaktaydı (İnalçık, 1996: 326).

“Osmanlı yönetiminde İstanbul halkının, özellikle saray ve üst düzey yöneticilerinin sağlık sorunları, her dönemde önemi korunmuştur. Alınan önlemlerle öncelik bu kente tanınmıştır. Daha sonra, taşra için düzenlemeler yapılmaya çalışılmıştır. Salgın hastalıkların bütün Asya ve Avrupa’yı, bu arada Osmanlı ülkesini tehdit ettiği 19. yüzyılın başlarında Batıda gelişen bilimsel çalışmaların ışığında önlemler alınmış, önceki dönemlere oranla hastalıkların yayılması az da olsa engellenmişti. Öte yandan, tıpta büyük gelişmeler olmuş, kimyasal ilaçlar, geniş ölçüde sağlığı korumada kullanılmaya başlanmıştı” (Çadircı, 1997: 394).

1855’e kadar kadıların bizzat veya yardımcıları vasıtasıyla ifa ettiği görevler, mahallin zaruri ihtiyaçlarıyla ilgili hususlara dairdir. Mahallin temizliği işi bunlardan biridir. Toplanan çöplerin nereye atılacağı, umûma ait olan mahallerin nasıl ve ne zaman temizlettirileceği gibi meselelerle kadılar ilgilenmiş, Divân-ı Hümayûn’un bu hususlardaki talimatları kadılara gönderilmiştir. Mahalle içinde evlerin etrafına çöp dökülmesi men edilmiş, denetleme sırasında etrafında süpürüntü bulunan evler hakkında zabıt tutulmuştur. Tanzimat döneminde 1855 senesinde kadılardan mahalli idarelerle ilgili görevler alınmıştır.

Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Olan Dönemde Halk Sağlığı ve Temizlik Hizmetlerinin Pratiği

“Şehremaneti, önceleri çeşitli kurumlarca yerine getirilmekte olan kent hizmetlerini bir merkezde toplayarak oradan yönetmek amacıyla kurulmuştur. Önceleri kent hizmetleri vakıflar, esnaf, kadı ve yardımcılığı ile mahalle halkı tarafından yerine getirilmekteydi. Örneğin, İstanbul’un temizlik işleri önceleri resmi görevlilerin denetimi altında, her mahallenin hal-kı ve çarşı esnafı tarafından görülmekteydi. Mahallenin çöpleri, belirli bir ücret karşılığında özel kişiler tarafından toplandı.

Çarşının temizliğinden esnaf kethüdası, mahalle aralarının temizliğinden ise, mahalle imamı sorumluydu. Büyük caddeler ve meydanlar, hükümet tarafından acemi oğlanlarca temizlettirilirdi. Bu işe Yeniçeri Ağası nezaret ederdi. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı kaldırıldığında bu görev Zabıye Müşirliğine geçti” (Eryılmaz, 1996: 345-346).

“Altıncı Belediye Dairesi, temizlik işlerini ve diğer belediye hizmetlerini yaptırma konusunda ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Altıncı Daire, temizlik işlerini ihale ile yaptıırırdı; 1868 yılında Şehremaneti yeniden düzenlendiğinde, belediye temizlik işlerini yürütmek işini tanzifat memurları tayin etti ve temizlik arabaları alarak temizlik işini ihaleye verdi. Görüldüğü gibi, günümüz belediyelerinin 1980’lerin ortalarından sonra uygulamaya başladıkları çöp toplama hizmetlerinin özelleştirilmesi uygulamasını, İstanbul belediyesi, daha erken bir dönemde tatbik etmiştir” (Eryılmaz, 1996: 345-346).

Vakanüvis Ahmet Lütfi Efendi, Altıncı Dairenin hizmetleriyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “...Belediye dairesinden abalice olunan istifade sınırlıdır. Kaldırımların tanzimi gibi şeyler ise, dairelerin teşkilinden evvel yapılmış olan yerlerin tamir ve tevsi demektir. Temizlik (tanzifat) ise, o da halkın parasıyla göz önündeki sokakların temizliğinden ibarettir. Temizlik kaidesi icra olunalıdan beri kenar yerler pislikten hali değildir. Önceleri sokağa süpürntü dökmek yasaktı. Şimdi her ev çöpiini sokağa atıyor. Yaz günleri kokudan geçilmiyor; süpürntüler günlerce meydanda duruyor. Daireler teşkilinden önce her mahallede süpürntüiciler gezerek, evlerin çöplerini az bir ücretle kaldırırlardı. Sokaklarda süpürntü bulunsu halk davacı olurdu. Şimdi koca İstanbul’un sokaklarının temizliği ile bu kadar binlerce konutun çöplerini kaldırmak, tanzifat (temizlik) adamlarına kalmış. Heyhat bu kabil mi? Daha garibi, süpürntü arabası geçmeyen yerlerden de temizlik parası alınıyor. Bu temizlik adına bir çeşit vergi demektir. Elhasıl, belediye daireleri bir çok memur ve hademenin geçinmesi için yapılmış ve beytülmal’ın (hazinenin) bir takım gelirlerini alıp, hükümet içinde hükümet kurmuş gibidir” (Ahmet Lütfi Efendi, tarihsiz: cilt IX, s. 159). Eryılmaz’a göre Ahmet Lütfi Efendi’nin bu açıklamalarından çıkan iki sonuçtan biri İstanbul’un temizliğini özel kişiler, belediyeye göre daha iyi yürütmekteydi. Bu, temizlik hizmetlerinin özelleştirilmesi demektir (Eryılmaz, 1992: 208).

Temizlik hizmetlerinde durum yukarıdaki tabloya bakınca pek tatmin edici görünmüyordu. Tıp alanında



ise önemli olumlu gelişmeler ile salgın hastalıklar atbaşı gitmekteydi. Tıp alanında II. Mahmud çeşitli atılımlara girişerek önemli başarılar elde etmiştir. Kurduğu ordunun gereksinimi için 1827'de Tıphane ve Cerrahhane birlikte açılmıştır. 1831 yılında binanın yetersizliğinden ötürü Cerrahhane Tıphane'den ayrılmıştı. II. Mahmud ve hükümeti, sağlıklı bir toplumun önemini kavramış olmakla birlikte yeterli eleman bulamamanın büyük sıkıntısı içinde idiler. 1828-1831 ve 1834'te peşpeşe görülen salgın hastalıkların önü alınamıyordu. Özellikle, 1834'te Anadolu'da görülen veba (taun), hızla yayılmış, İstanbul'a sıçrayarak çok kimsenin ölümüne yol açmıştı. Alınan geleneksel önlemler yeterli olmamıştı. Veba salgını sürdüğünden, Padişah uluslararası kurallara uyarak karantina kurulmasına karar vermişti. Öncelikle İstanbul'da karantina uygulamasına geçilmişti; daha sonra, bütün ülkede gerekli görülen yerlerde karantinahane inşası kararlaştırılmıştı II. Mahmud, yer yer ayaklanmalara varan karşı koymalara rağmen çok kısa sürede salgın hastalıklar ve sağlık alanında önemli adımlar attı ve başarılar elde etti. Padişah yalnız salgın hastalıkları önleme ve karantina teşkilatı kurmakla yetinmedi. İstanbul'da yeni hastaneler açtırdı. Askeri amaçla kurulan sağlık kurumlarından sivillerin de yararlanmalarına olanak tanıdı. Köpeklerin kuduz hastalığının yayılmasına neden oldukları göz önünde tutularak, ortadan kaldırılmaları için karar yayınladı (Çadırcı, 1997: 304-305, 308; Moulin, 1999: 176).

Halk sağlığı ile ilgili Osmanlı'daki ilk kurumun 1838'de resmîyet kazanan Meclis-i Tahaffuz olduğu iddia edilebilir. 1840'dan sonra uluslararası bir nitelik kazanan bu kuruluşun amacı memleketi dışarıdan gelecek bulaşıcı ve salgın hastalıklara karşı korumak ve gerekli önlemleri almak olduğu için genel halk sağlığı üzerinde olumlu bir etkisi olmamıştır. Bu nedenle sağlık durumu üzerinde araştırmalar yaparak alınması gerekli önlemleri bildirmek, herhangi bir yörede çıkan bulaşıcı ve salgın hastalıklar hakkındaki tedbirleri hükümete teklif etmek, şehirler ve kasabalarda yapılıp satılan ve dışarıdan getirilen her türlü yiyecek ve içeceklerle ilâçlardan dolayı halk arasında çıkabilecek olan anlaşmazlıkları halletmek gibi işlerle uğraşmak üzere 1881'de Meclis-i Sıhhiye-i Umûmiye kurulmuştur (Yıldırım, 1985: 1320).

II. Mahmud'un başlattığı sağlık alanındaki olumlu gelişmeler Tanzimat boyunca aynı hızla olmasa bile sürdürülmüştür. Nitekim, Abdülmecit tahta geçtikten kısa bir süre sonra, Tanzimat daha uygulama alanına konulmadan sağlık sorununa el atmış yayınladığı bir fermanla alınacak önlemleri bir kez daha tekrarlamıştı. Buna göre, mahalle muhtar ve imamları mahallelerinde gerek veba gerekse başka hastalık gördüğünde derhal Karantina Meclisi'ne bildireceklerdi. Karantinadan gömme izni alınmadan hiçbir işlem yapılmayacak; hastalık görülen ev veya mahalle derhal karakol kurularak karantinaya alınacaktı. İstanbul'da bu ve benzeri önlemler alınırken Anadolu'nun belli başlı büyük kentlerinde de karantina meclisleri kuruldu.

Bazı yörelerde karantina konusundaki olumlu gelişmelere rağmen sorunlar da çıkıyordu. Örneğin, İzmit'te halkın çoğu kolera yüzünden civar köy ve kasabalara sığınmış, karantina hekimi ile görevli memurlar da kenti terk etmişlerdi. Ayrıca karantina binası yakılmıştı. Olayların duyulması üzerine, hekimle karantina görevlilerinin yargılanmalarına ve karantina binasının onarılmasına karar verilmişti (Çadırcı, 1997: 309). Tanzimat öncesinde ve hemen sonrasında alınan önlemlere rağmen 1841, 1847, 1849 ve 1869 yıllarında veba, 1847-1848'de kolera salgınları olmuştu. İstanbul'da koleradan 4275 kişinin öldüğü belirlenmişti. 1854-55'teki salgın bir buçuk yıl kadar sürmüştü. 1865'te Hicaz'da başlayan salgın, Akdeniz limanları, Karadeniz ve Irak'a yayıldıktan sonra İstanbul'a da sıçramıştı.

19. yüzyıl boyunca devam eden salgın hastalıklarının Osmanlı'daki şiddeti yüzünden nüfus durgunluğu yaşandığı iddia edilmektedir (Karpas, 1978). Abdülhamid'in hekimi Mavroyani Paşa'nın kendisine sunduğu bir raporda salgın hastalıkların halkı ürkütücü biçimde kırıp geçirdiğinden ve sağlıksız mahallelerin yarattığı tehlikelerden bahsetmekteydi. 1887'de Kuduz Enstitüsünün ve 1893'te de Bakteriyolojihanenin kurulmasının bu tehlike ve kaygıyı doğruladığı söylenebilir (Yıldırım, 1985). Bakteriyolojinin Osmanlılara girişi, ihtiyaç duyulan tüketicilerde olduğu gibi, üretim ve Batı tekeli sorunlarıyla uğraşmaksızın ithal edilerek olmuştur. Bakteriyoloji, ülke ekonomisini doğrudan etkileyen sağlık koşullarını iyileştirmek için gerekli olan koruyucu hekim-



liğin temeli olarak görülmekteydi. Özüyle Avrupalı ve biçimiyle Osmanlı olan Bakteriyolojihane, Abdülhamid döneminin tipik özelliklerini yansıtmaktaydı. Abdülhamid'in şaşırtıcı kişiliği Batı'nın bilim alanındaki üstünlüğüne inanç ile Osmanlı kibiri arasında ilginç bir karışım sunmaktaydı ve tıp ile koruyucu sağlık alanında yaptıkları da bunun göstergeleriydi (Moulin, 1999: 170).

Koruyucu sağlık hizmetleri açısından önemli roller yüklenmesi gereken sağlık memurları bir görüşe göre ilk kez 1845 yılında Sultan Abdülmecit zamanında, Mekteb-i Tıbbiye'de kurulan iki yıllık ders ve kurslarla ayrı sınıflarda yetiştirilen küçük cerrahlarla başlamıştır. Bir başka görüşe göre ise 1910 yılında "Zabita-i Sıhhiye-i Mektebi" adı verilen bir okulun açılmasıyla belirli bir öğrenim görerek yetiştirilen ilk sağlık memurlarının görev yapması sağlanmıştır. Çiçek aşısı ve bulaşıcı hastalıklara ilişkin bir yıllık kurumsal eğitimle sağlık memuru yetiştirmek üzere İstanbul'un Demirkapı semtinde, Askerî Konağın bitişiğinde en çok elli öğrenci alabilen bu okul, 1927 yılında İstanbul Küçük Sıhhat Memurları Mektebi adını almış ve öğrenim süresi iki yıla çıkarılmıştır. Mekteb-i Tıbbiye'den yetişen aşı memurları yılda iki kez, ilkbahar ve sonbaharda bulundukları ilçenin tüm köylerine giderek aşı yapar ve belediyelerden saat başına 5 kuruş yol parası alırlardı. Diğer zamanlar merkezde oturur, gelenleri aşırlardı (Gür, 1991: 144).

1861'de Tababet-i Belediye Nizâm-nâmesi ile memleket hekimleri kurulmuştur. 1896 yılında Tıp Okulu bünyesinde bir mülki sağlık işleri meclisi kurulmuş ve bu kuruluş 1906 yılında Genel Sağlık ve Tıp İşleri Meclisi adını almıştır. Gerçek anlamda bir Sıhhiye Nezareti ancak 1908'de, II. Meşrutiyetin ilânından sonra, Dahiliye Nezâretine bağlı olarak Sıhhiye Umûmu Müdürlüğü olarak kurulmuştur.

Osmanlı'nın son zamanlarında dahi halk sağlığı konusundaki idari altyapının zayıflığına rağmen Osmanlı hükümetinin halk sağlığı konusundaki duyarlılığının yüksek olduğu söylenebilir. Acil müdahalelerde bulunmak ve alınacak önlemleri saptamak üzere, başkentte birçok kez geçici komisyonlar kurulmuştu. Bu durumun iyi bir örneği kolera kuşkusunu uyandıran vakalar karşısında 1893'te geçici bir komisyonun toplanmasıydı (Moulin, 1999: 176).

Cumhuriyetin İlk Yıllarında Halk Sağlığı ve Temizlik Hizmetlerinin Pratiği

Osmanlı'nın son yıllarından Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar olan dönemde, Avrupa ile bağlantısı olan İzmir, İstanbul gibi şehirlerde Türklerin yoğun olarak yaşadığı mahallelerden çok azınlık ve yabancıların mahallelerinin daha bakımlı ve beledi hizmetlerden daha çok yararlandığı söylenebilir. Örneğin, genellikle alt gelir grubundaki Türklerin yaşadığı İzmir'in "yukarı mahalleleri" (Eşrefpaşa, İkiçeşmelik, Namazgâh ve Kadifekale) büyük ölçüde ihmâl edilmiştir. İzmir'de 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra uygulanmaya çalışılan beledi hizmetler "yukarı mahalleler" için 1920'lerde de ulaşılmayan bir hayaldi. Kanalizasyon hiç olmadığı ve atık suların sokak ortasında aktığı bu mahallelerde bulaşıcı hastalık riski yüksekti. Belediye bütçesinin sınırlılığı nedeniyle bu mahallelerin temizlik ve hijyen sorunları 1950'lere kadar sürmüştür. İzmir'in yukarı mahallelerindeki kanalizasyon ve su sorunlarına rağmen halk sağlığı alanında bazı önemli mesafelerin katedildiğini ve bunun da doktor olan 1930'ların belediye başkanı Behçet Uz sayesinde olduğu söylenebilir. Bu çerçevede, Behçet Uz döneminde belediyenin en fazla önem verdiği işlerden biri halk sağlığı idi ve diğer belediyelere örnek olabilecek çalışmalar yapılmaktaydı. Örneğin, toplum sağlığı ve kentsel temizlik işlerinin en ücra semtlere kadar yaygınlaştırılması hedeflenmişti. Hasta muayenesi, aşılama, dezenfeksiyon, bataklıkların kurutulması, esnafın temizlik ve sağlık kontrolleri, süprüntülerin toparlanması gibi çalışmalar yapılmaktaydı (Serçe, 1998: 207-208, 217-218).

23 Nisan 1920'de kurulan TBMM Hükümeti sağlık örgütünü Osmanlı'nın son yıllarında bağlı olduğu İçişleri Bakanlığından ayırarak 3 Mayıs 1920'de Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığını (SSYB) kurmuştur. Bundan sonraki en önemli gelişmelerden biri 1928 yılında kurulan Refik Saydam Hıfzısıhha Enstitüsü ile Umûmi Hıfzısıhha Kanunu olmuştur. Bakanlığın görevleri arasında hastaların tedavisi ve özellikle mahalli idarelere rehber olmak üzere örnek sağlık kuruluşları açılması yer almıştır. Dünyadaki gelişmelerin ve yeni anlayışların da etkisiyle koruyucu sağlık hizmetlerinin yürütülmesi SSYB'nin ana görevi olarak tanımlanırken tedavi hekim-



liği ise özel idare ve belediyelere bırakılmıştır. Yoksul hastaların ise hükümet hekimleri ve diğer kuruluşlar tarafında ücretsiz tedavisi öngörülmüştür (Tekin, 1987: 266).

Sağlık hizmetlerinde hükümet tabipliği ve sağlık müdürlüğü koruyucu hizmetleri üstlenmiştir. Sıtma, trahom, frengi ve salgın bulaşıcı hastalıklarla mücadele için sağlık müdürlüğüne bağlı olmayan sağlık örgütleri kurulmuştur. Bu fonksiyonel örgüt yapısının mimarı ilk Sağlık Bakanı olan Dr. Refik Saydam'dır. İkinci Dünya Savaşından sonra koruyucu ve tedavi edici sağlık hizmetlerinin entegre biçimde yürütülmesi Dünyada ve Türkiye'de aynı zamanlarda benimsenmiştir.

Kentin çeşitli mekânlarının çöplerden arındırılması ve süpürülmesi gerek Tanzimat öncesi ve gerekse Tanzimat ile Cumhuriyetin ilk yıllarında diğer kentsel hizmetlerin yerine getirilmesiyle karşılaştırma yapıldığında önemli bir sorunla temelde karşılaşılacak birlikte, çöplerin bertarafı konusunda aynı başarıdan bahsetmek pek mümkün değildir. Çöplerin uzaklaştırılmasında uygulanan yöntem en yakın denize veya evlerden uzak boş alanlara atmaktan ibaretti. Temizlik konusunda Avrupa ülkelerinde ve Kuzey Amerika'da durum Osmanlı'dan pek farklı değildi, hatta daha kötü durumdaydı.

SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

19. yüzyılda kentsel sağlık ve temizlik hizmetlerinin yerine getirilmesinden sorumlu organların yapısı ve teşkilatlanmasında meydana gelen ciddi değişimler neticesinde, geleneksel kurumların ortadan kalkmasına rağmen, onların yerini modern beledi örgütlerin almasında boşluklar olmuştur. Bu boşluklar; kısmen sınırlı ve güçsüz ve bir türlü örgütlenmesini tamamlayamayan belediyeler tarafından, kısmen merkezi hükümet temsilcilerinin olağanüstü müdahaleleriyle, kısmen de cemaatlerin ve mahalle halkının kendi imkânları ile doldurulmuştur (Ortaylı, 1973: 17-18).

Bir görüşe göre, Tanzimat'tan sonra Osmanlı yerel yönetim sisteminde meydana gelen değişim Batı'daki gibi belirli kuvvet gruplarının etkisi ile olmayıp daha çok dış dünyanın zorlayıcı şartlarından dolayı ülkenin sosyo-ekonomik yapıdaki değişiklikler nedeniyle olmuştur. Bu gelişmede yerel düzeydeki temel ihtiyaçların etkisi oldu-

ğu kadar, dış baskı ve değişim isteğinin de önemli rolü olmuştur (Eryılmaz, 1998: 3681; Ortaylı, 1973: 17).

Zokaklara Dair Nizâmname ve Mecelle'nin yanı sıra daha eskilere de giden 1539 tarihli Çevre Temizliği Nizâmnamesi gibi hukûki düzenlemelerde olduğu gibi Osmanlı hem geçmişte hem de Tanzimat sonrasında ayrıntılı ve modern bir kentin yaşantısı için gerekli önemli hükümler ortaya koyabilmiştir. Bu Nizâmnamelerin ne derece uygulanabildiği ya da bölge sakinlerinin bu kurallara ne kadar uyduğu konusunda bazı ipuçları olmakla birlikte daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Örneğin İzmit'te halkın karantina uygulamasından kaçtığı daha önce zikredilmişti. Yine de, böyle nizâmnamelerin hazırlanıp yürürlüğe konması bile gerek Tanzimat döneminde gerekse Tanzimat dönemi öncesi ve sonrasında yöneticilerin modern belediyeçilik, temiz şehir ve çevre kavramlarının önemini kavraması bakımından dikkat çekicidir (Seyitdanlıoğlu, 1996: 61.)

Tanzimat dönemiyle birlikte ciddi boyutlara ulaşmaya başlayan ve Kat Mülkiyeti Kanununun etkilerinin görüldüğü 1950'lerden itibaren hız kazanan arsa değerlerinde ve kat sayılarında hızlı artış yeni yapıların daha yüksek yoğunluklu ve çok katlı olarak inşasına yol açmıştır. Haliyle üst katlarda yoğun bir kentsel mekânda oturan veya çalışan insanların kentsel sorumluluklarında düşüşe paralel olarak apartman veya iş hanı önündeki sokağı süpürmesi de pek beklenemez.

Eryılmaz'ın ifade ettiği gibi özel sektörün temizlik ve diğer kentsel hizmetlerde kullanılması Tanzimat sonrası karşılaşılan yaygın bir durumdu. Öyle ki meydan ve sokakların özel sektöre ihale yoluyla temizletilmesi Nizâmnameler ile dahi düzenlenmişti. Örneğin, 1859 tarihinde çıkarılan "Zokaklara (Sokaklara) Dair Nizâmname" Beyoğlu ve Galata sokaklarının düzeltilmesi, genişletilmesi, kaldırımların standardının sağlanması, sokak ve caddelerin aydınlatılması ve bölgenin kanalizasyonunun yapımının düzenlenmesi amacıyla kaleme alınmıştır. Yüzüç bendden oluşan Nizâmnameye göre meydan ve sokakların temizlenmesi işi özel sektöre ihale yoluyla verilecekti.

"Osmanlı yerel yönetimleri, merkezi yönetime rağmen yerel toplulukların talep ve baskılarıyla ortaya çıkmış değildir. Daha çok, kentlerin ve vilayetlerin altyapı ihtiyaçlarını kar-



şılamak için pratik bir ihtiyaca cevap vermek amacıyla merkezi yönetime yardımcı kuruluşlar olarak düşünülmüşlerdir. Dolayısıyla gerek yetkileri ve gerekse kaynakları bakımından müstakil ve yeterli bir yapıya ve statüye sahip olmamışlardır. Zaten Osmanlı modernleşmesi, bütünüyle merkezi yönetim kuruluşlarının güçlendirilmesi ve siyasetin merkezileştirilmesi esası üzerine oturmaktadır. Bu açıdan yerel yönetimlere, iktidarı ve kaynakları paylaşan, siyaset üreten demokratik yönetimler olarak bakılmamıştır” (Eryılmaz, 1998: 3681). Eryılmaz’ın Osmanlı yerel yönetimleri ile yerel ve merkezi yönetim ilişkilerine dair bu tespitleri sanki bugün için yazılmış gibidir. Belediyelerin kendilerine verilen ve aralarında temizlik hizmetlerinin de olduğu yerel hizmetleri bugün de layıkıyla yerine getirememesi yukarıda dile getirilen anlayış ve sebeplerden dolayıdır. Bir çarpıcı gerçek de zaman içinde yerel yönetimlerin görevi olan sağlık hizmetleri tamamen merkezi idareye bağlanarak yerel yönetimlerin elinden alınmıştır.

“Ülkemizde demokrasiye geçiş yılları ile birlikte yerel yönetimlerin görev ve yetkilerinin budanması yoluna gidilmiştir. 1950’li yıllarda başlayan ve memleket hastanelerini Sağlık Bakanlığına devreden, il özel idarelerine bağlı ilkokul öğretmenlerini Milli Eğitim Bakanlığına bağlayan, sokaklarımızın güvenilir güvenlik elemanları çarşı ve mahalle bekçilerini Emniyet Genel Müdürlüğüne elemanları haline dönüştüren, belediye personeli 657 sayılı yasa kapsamına alıp devlet memuru statüsüne sokan ... uygulamalar hep demokrasiye geçmemizden sonra başlamıştır” (Ünvan, 1998: 3697).

Osmanlı tecrübesinde yerel yönetimlerin siyasi birimler olmaktan çok merkezi yönetimin izin ve kaynak verdiği ölçüde altyapı ve diğer belediye hizmetlerine yönelik görevli birimler biçiminde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber, yerel yönetim meclisleri, tartışma ve müzakere tecrübesinin geliştirildiği önemli platformlar olarak hizmet etmişlerdir. Demokrasinin temeli sayılan bu tecrübeler, Osmanlılarda yerel düzeyde daha zengin bir nitelik taşımaktadır. Osmanlılarda Batılı anlamda yerel yönetim geleneğinin eksik olduğu söylenebilir; ama yerinden yönetim ve yetki genişliği gibi adem-i merkeziyetçi uygulamaların zayıf olduğu iddia edilemez. Osmanlılarda yerel demokrasi pratiklerinin genel demokrasi uygulamalarından daha önce ortaya çıktığı da bir gerçektir (Eryılmaz, 1998: 3681-82).

Görülmektedir ki, Osmanlı dönemi özellikle adem-i merkeziyet, yetki genişliği ve yerel yönetimlerdeki müzakere ortamı açısından ele alındığında günümüz merkezi ve yerel yönetim pratiği noktasında daha geri olması gerekirken tam tersine daha ileridir. Yerel yönetim sistemleri ve örgütlerinde olduğu kadar verimlilik ve yolsuzluk gibi kamu yönetiminin hastalıkları açısından da bugün karşılaştığımız sorunların ardında yerelleşmek gerekirken tam tersine merkezleşmenin ağır etkileri vardır. Daha özeldi ve doğrudan bu çalışmanın konusu açısından bakıldığında da temizlik ve koruyucu sağlık hizmetlerinin gerek Osmanlı’da gerekse günümüzde layıkıyla gerçekleştirilememesinin ardında vakıf sisteminin oldukça zayıflatılması, yerel yönetim hizmetlerinin dahi kaynaklarının merkezden sıkı kontrolü, merkezleşme eğilimleri dolayısıyla yerel ihtiyaçların bilinmemesi ve yerel halkın katkısının sağlanamaması yatmakta olduğu iddia edilebilir.

Özetle, ülkemizde yerel yönetimlerde bugün geldiğimiz nokta, hizmet etkinliği ve demokrasi açılarından değerlendirildiğinde bu alandaki performansın düşük olduğu ve Batılı anlamda yerel yönetimlerin bir emekleme sürecinden çıkamadığı söylenebilir (Eryılmaz, 1998: 3683). Benzer bir tespit ve bir başka deyişle, bugünkü yerel yönetim yapımızla yerel yönetimlerin gelişmeye başladığı yıllar arasındaki yapısı arasında ilginç ve çarpıcı benzerlikler vardır. Bugünkü sistemin özellikleri ile 1850’li yıllarda oluşmaya başlayan olguların özellikleri kıyaslandığında organların, görevlerin, yetkilerin, sorumlulukların ve statülerin hayli benzediği görülmektedir (Yaşar, 1991: 199, 209).

Bu çalışma göstermektedir ki bugünkü halk sağlığı ve temizlik hizmetleri bir yandan 19. yüzyılın sonlarından önemli izler taşıırken diğer yandan bazı olumlu ve olumsuz yönde değerlendirilebilecek ciddi farklılıklar da göstermektedir. Bu farklılıklardan belki de en önemlisi yerel yönetimlerin giderek hizmet alanı ve sorumlulukları açısından zayıflatılarak halk sağlığı gibi bazı hizmetlerin zamanla tamamen merkezi hükümetin sorumluluğuna verilmesidir. Bugünkü genelde belediye hizmetleri ve özeldi halk sağlığı ile temizlik hizmetlerinin örgütlenmesi, finansmanı, pratiği ve sorunları ile bu hizmetlerin farklı bir şekilde ele alındığı ilk yıllar (Tanzimat) arasında ilginç ve çarpıcı benzerlikler ile farklılıklar vardır.



KAYNAKLAR

- 1 Ahmet Lütfi Efendi, *Tarih-i Lütüfi*, c. IX, aktaran: Bilal Eryılmaz, 1992, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İstanbul, İşaret, s. 207.
- 2 Akıncı, Müslüm, 1996, *Oluşum ve Yapılanma Sürecinde Türk Çevre Hukuku*, Kocaeli, Kocaeli Kitap Kulübü Yayınları.
- 3 Cansever, Turgut, 1995, "Osmanlı Şehri" *Osmanlı Ansiklopedisi*, 5. Cilt, 3. Baskı, İstanbul, Ağaç Yayıncılık, ss. 154-163.
- 4 Cezar, Mustafa, 1988, "Türkler ve Şehirleri", *Çağdaş Şehir Dergisi*, S. 12 ve Vecdi Akyüz ve Seyfettin Ünlü (editörler), *İslam Geleneginden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, c. 1 içinde; ss. 271-279, İstanbul, İlke Yayınları.
- 5 Çadırcı, Musa, 1997, *Tanzimat Dönemi'nde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, İkinci Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu.
- 6 Eryılmaz, Bilal, 1992, *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İstanbul, İşaret.
- 7 Eryılmaz, Bilal, 1996, "Osmanlı Yerel Yönetiminde İstanbul Şehremaneti", Editörler: Vecdi Akyüz ve Seyfettin Ünlü, *İslam Geleneginden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, c. 1 içinde ss. 331-353, İstanbul, İlke Yayınları.
- 8 Eryılmaz, Bilal, 1998, "Yerel Yönetim Tecrübemize Genel Bir Bakış" *Yeni Türkiye Dergisi*, *Cumhuriyet Özel Sayısı V*, Yıl 4, c. 23-24 (Eylül-Aralık), 3681-3688.
- 9 Gür, Recep Muhlis, 1991, "Sağlık Memurluğu ve Sağlık Bakanlığının İl ve İlçe Kuruluşları", *Türk İdare Dergisi*, Yıl 63, S. 393 (Aralık), 143-155.
- 10 İnalçık, Halil, 1973, *The Ottoman Empire (1300-1600)*, London, *Weidenfeld and Nicholson*, Aktaran: İlber Ortaylı, 1973, "Türk Belediyesinin Denetim Yetkisinin Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumu", *Amme İdaresi Dergisi*, c. 6, S. 4 (Aralık), 14-24.
- 11 İnalçık, Halil, 1996, "İstanbul, Bir İslam Şehri", Editörler: Vecdi Akyüz ve Seyfettin Ünlü, *İslam Geleneginden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, c. 2 içinde ss. 317-340, İstanbul, İlke Yayınları.
- 12 Karlığa, Bekir, 1996, "Kurtuba", Vecdi Akyüz ve Seyfettin Ünlü (editörler), *İslam Geleneginden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, c. 2 içinde ss. 377-382, İstanbul, İlke Yayınları.
- 13 Karpas, Kemal H., 1978, "Ottoman Population Records and the Census of 1881-82-1893", *International Journal of Middle East Studies*, 9, 237-274, Aktaran: Anne Marie Moulin, 1999, "Kentte Koruyucu Hekimlik, Pasteur Çağında Osmanlı Tıbbı 1887-1908", Editörler: Paul Dumont ve François Georgeon, *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, 2. Basım içinde, ss. 169-193, Çeviren: Ali Berkay, İstanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- 14 Moulin, Anne Marie, 1999, "Kentte Koruyucu Hekimlik, Pasteur Çağında Osmanlı Tıbbı 1887-1908", Editörler: Paul Dumont ve François Georgeon, *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, 2. Basım içinde ss. 169-193, Çeviren: Ali Berkay, İstanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- 15 Ortaylı, İlber, 1973, "Türk Belediyesinin Denetim Yetkisinin Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumu", *Amme İdaresi Dergisi*, c. 6, S. 4 (Aralık), 14-24.
- 16 Ortaylı, İlber, 1977, "İstanbul'un Mekansal Yapısının Tarihsel Evrimine Bir Bakış", *Amme İdaresi Dergisi*, c. 10, S. 2 (Haziran), 77-98.
- 17 Özarsı, S., Harluk ve Muharrem Varlık, 1998, "Sağlık Hizmetlerinin Cumhuriyet Dönemindeki Gelişimi ve Sağlıkta Yeniden Yapılanma", *Yeni Türkiye Dergisi*, *Cumhuriyet Özel Sayısı III*, Yıl 4, c. 23-24 (Eylül-Aralık), 1996-2021.
- 18 Sencer, Muzaffer, 1984, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Sonrası Siyasal ve Yönetimsel Gelişmeler", *Amme İdaresi Dergisi*, c. 17, S. 3 (Eylül), 46-71.
- 19 Serçe, Erkan, 1998, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İzmir'de Belediye (1868-1945)*, İzmir, Dokuz Eylül Yayınları.
- 20 Seyitdanlıoğlu, Mehmet, 1996, "Yerel Yönetim Metinleri (II), Zokaklara Dair Nizâmnâme", *Çağdaş Yerel Yönetimler*, c. 5, S. 1 (Ocak), 59-70.
- 21 Şentop, Mustafa, 1996, "Osmanlı Yerel Yönetiminde Kadılık", Editörler: Vecdi Akyüz ve Seyfettin Ünlü, *İslam Geleneginden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, c. 1 içinde ss. 281-287, İstanbul, İlke Yayınları.
- 22 Tekeli, İlhan, 1996, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kent Planlama Pratiğinin Gelişimi ve Kültürel Mirasın Korunmasında Etkileri", Editörler: Vecdi Akyüz ve Seyfettin Ünlü, *İslam Geleneginden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, c. 1 içinde ss. 355-371, İstanbul, İlke Yayınları.
- 23 Tekin, Fazıl, 1987, "Türkiye'de Sağlık Hizmetleri ve Finansmanı", *Eskişehir Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, c. V, Sayı 1 (Haziran), 263-297.
- 24 Ünüsan, Teoman, 1998, "Seçilmişler-Atanmışlar" *Yeni Türkiye Dergisi*, *Cumhuriyet Özel Sayısı V*, Yıl 4, c. 23-24 (Eylül-Aralık), 3696-3701.
- 25 Yaşar, Firuz Demir, 1991, "Başlangıcından Planlı Döneme Kadar Yerel Yönetim Sisteminin Kısa Gelişim Tarihi" *Türk İdare Dergisi*, Yıl 63, S. 393 (Aralık), 199-209.
- 26 Yıldırım, Nuran, 1985, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Koruyucu Sağlık Hizmetleri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 5, ss. 1320-1338, İstanbul, İletişim Yayınları.



OSMANLI HİLÂL-İ AHMER (KIZILAY) CEMİYETİ

PROF. DR. MESUT ÇAPA
KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ FATİH EĞİTİM FAKÜLTESİ

GİRİŞ

22 Ağustos 1864'te onaltı devlet tarafından imzalanan Cenevre Sözleşmesi'yle, Kızılhaç (Salîb-i Ahmer) ve Kızılay (Hilâl-i Ahmer) teşkilatlarının kurulmasındaki temel esaslar belirlenmiştir. Savaşlarda hasta ve yaralıların korunmasına yönelik önemli kararların alındığı sözleşmede, muharib devletlerin kuracakları can kurtarma teşkilatı, hastahaneler, sağlık personeli ve gönüllü hemşirelerin durumlarıyla sivil halk ve yaralılara yapılacak yardımlarla ilgili hükümler bulunmaktaydı. Kurtarıcı teşkilat ve hastahaneler ile bu ralarda çalışanlar için, beyaz zemin üzerine kızılhaç işareti ortak alâmet olarak kabul edilmişti. Cenevre Sözleşmesi'yle birlikte, Milletlerarası Kızılhaç Komitesi resmen tanınmış oluyordu.

Osmanlı Devleti bu kararlara daha sonra iştirak etmiştir. Sözleşmenin dokuzuncu maddesinde, kararların toplantıya katılmayan diğer devletlere tebliği ve protokolün açık bulundurulması hükmü yer alıyordu. Osmanlı Devleti bu kararları pek fazla önemsememekle birlikte, "faidesi me'mûl olmayan şu işten bir mazarrat da husûle gelmeyeceğini görünce" 5 Temmuz 1865'te Cenevre Sözleşmesi'ni imzaladı.¹ Ancak, Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin kurulabilmesi için bir süre daha beklemek zorunda kalındı. Dr. Besim Ömer (Akalin), gecikmenin sebebini açıklarken, "bu mesele gerek ahâlîce ve gerek ricâl-i devletce ehemmiyetsiz görüldüğü gibi, Bâb-ı Alice de "gayri kabil-i icrâ evhâm ve hayalâtтан" ibâret adedilmişti² demektedir. Cenevre'de ortak sembol olarak kabul edilen salîb (haç)'e karşı, Osmanlı kamuoyundaki çekimserliği de dikkate almak gerekiyordu.

Buna rağmen, Hilâl-i Ahmer'in kurulmasına yönelik bazı çalışmalar görülmektedir. 1867'de Paris'te topla-

nan Milletlerarası Kızılhaç Sıhhiye Konferansı'na Osmanlı delegesi olarak katılan Mekteb-i Tıbbiye hocalarından Doktor Abdullah Bey dönüşünde Cenevre Sözleşmesi'nin Osmanlı Devleti'nce de uygulanması için Bâb-ı Âli nezdinde tavassutta bulunmayı vaad etti. Dr. Abdullah Bey, Serdâr-ı Ekrem Ömer Paşa'nın yardımıyla Tıbbiye Nazırı Marko Paşa ve Dr. Kırımlı Aziz Bey'in de katılımıyla 66 üyeden oluşan "Mecruhîn-i Asâkir-i Osmaniyye'ye Muâvenet Cemiyeti"ni kurdu. "Meclis-i Sıhhiye Reis-i Sânisî" Dr. Salih Efendi, Dr. Mavro Yani ve Dr. De Castro'dan teşkil edilen bir encümen, Cemiyetin nizamnâmesini hazırlamakla görevlendirildi. Nizamnâme, Haziran 1869'da incelenmek ve tasdik edilmek üzere Bâb-ı Ali'ye sunuldu. Ancak ordunun, sivillerin askerlik işlerine karışması şeklinde yorumladığı ve karşı çıktığı bu teşebbüs sonuçlanmadan üyeler dağıldı. Aynı yıl, Berlin'de toplanan Milletlerarası İkinci Kızılhaç Konferansı'nda Türkiye'yi, Paris Sefareti Ataşemiliteri Binbaşı Hüsnü Bey temsil etti.

Sırbistan ve Karadağ Seferleriyle Osmanlı-Rus Harbi'nde, savaş alanlarında yaralı Osmanlı askerlerine yardımda bulunacak bir teşkilatın varlığına duyulan ihtiyaç açıkça hissedilmeye başlanmıştı. Sırp, Romen ve Rus orduları Kızılhaçların yardımlarından yararlandıkları halde, Osmanlı askerleri için bu mümkün değildi. Milletlerarası Kızılhaç Komitesi Başkanı Moynier'in, Dr. Peştamalciyan Efendi'ye bir mektup göndermesi ve yine aynı komitenin bir genelge yayınlaması üzerine teşebbüse geçildi. 12 Ağustos 1876'da ilgili Nezaretlerce görevlendirilen temsilcilerin de katılımıyla, Mekteb-i Tıbbiye'de Marko Paşa'nın başkanlığında bir toplantı yapıldı. Bir yardım cemiyetinin kurulması gereğinin dile getirildiği bu toplantıda, "asâkir-i osmaniye"nin hissiyât-ı diniyye-



sine riâyeten” kızıllaç işaretinin yerine “hilâl-i ahmer”in sembol olarak kabulüyle bunun orduya bildirilmesine, ayrıca bu konuda diğer devletlerin tasvibine müracaata karar verildi. Osmanlı Devleti’yle savaş halinde bulunan Rusya ve diğer bazı devletler, kızıllaça riâyet olunması şartıyla “hilâl-i ahmer” sembolünün kullanılmasını kabul edeceklerini Milletlerarası Kızıllaç Komitesi’ne bildirdiler. Kuruluş çalışmalarının tamamlanmasından sonra, Padişah yayınladığı iradeyle Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti’ni himâyesine aldığını bildirdi. İlk toplantısını Beşiktaş Sarayı’nda Paşa dairesinde yapan Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, böylece 14 Nisan 1877’de resmen kurulmuş oldu.

Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti kurulduktan sonra, dış ülkelerden ve özellikle İslam ülkeleri ve Hindistan’dan gelen nakdi yardımların büyük kısmı, yaralı ve hasta askerlerle göçmenlerin ihtiyaçları için harcandı. Geri kalan kısım Cemiyetin ana sermayesini teşkil etti. Rusya ile barış yapılmasından sonra Kızıllaç’ın mevcut parası Osmanlı Bankası’na yatırılarak, 1897 Osmanlı-Yunan harbine kadar faaliyetine ara verildi. Hilâl-i Ahmer’le ilgili yazılı dokümanlarda, II. Abdülhamid döneminde Cemiyetin faaliyetlerine izin verilmediği, hatta bir ara sermayesine el konulmak istenildiği belirtilmektedir. Celal Muhtar Özden hatıralarında, “Padişah, cemiyet isminden tevahhuş ettiği için, Hilâl-i Ahmer, bugünkü dilimiz ile ‘Kızıllaç’ tabiri ağza alınmaz olmuştur”. demektedir. Dr. Besim Ömer’e göre, Osmanlı-Yunan Muharebesine kadar Cemiyet “uyuya kalmış” idi. Tesellâya harbinde yaralanan askerlerin gelmeye başlaması üzerine, Hilâl-i Ahmer heyeti “ba-irade-i seniyye tayin edilerek” yeni baştan teşekkül etmiş ve yurt içi ve yurt dışından iâne toplanmaya ve orduya yardıma başlanılmıştır.³ Hilâl-i Ahmer’in, kuruluşundan II. Meşrutiyet dönemine kadar geçen süre içerisinde, sürekli ve etkili bir faaliyette bulunamadığı anlaşılmaktadır.

OSMANLI HİLÂL-İ AHMER CEMİYETİ’NİN “İHYÂEN” KURULUŞU VE NİZAMNÂMESİ

II. Meşrutiyetin ilk yıllarında Hilâl-i Ahmer Cemiyeti’nin “ihyâen teşkili” için hazırlıklar yapıldı. Hilâl-i Ahmer’in kurucu üyelerinden Dellasuda Faik Paşa, Ce-

miyetin yeniden teşkili için teşebbüslerini sürdürürken, Hariciye Nazırı Rıfat Paşa da Bâb-ı Âlî nezdinde tavassutta bulunuyordu. Rıfat Paşa’nın eşi, açtığı bir sergide bu iş için dört bin liradan fazla para toplamıştı.

Cemiyetin yeniden kurulmasını Bâb-ı Âlî’nin uygun görmesi üzerine, altı kişiden oluşan Hilâl-i Ahmer Komisyonu Dr. Besim Ömer’in evinde toplanarak yeni nizamnâme’yi hazırladı. Komisyon Dr. Esat Paşa, Dr. Besim Ömer Paşa, Dr. Bahaeddin Şakir Bey, Hariciye Nezareti Kalem-i Mahsus Müdürü Salih Bey, Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye Müdürü Dr. Ali Galip Bey, Daire-i Sıhhiyye Müfettiş-i Umûmisi Dr. Kasım İzzeddin Bey ve Bahriye Tabib Miralaylığından emekli Mehmet Ali Bey’den oluşuyordu. Nizamnamenin Şura-yı Devlet’te kabulünden sonra nâzır, ulemâ, âyân, mebus, doktor, tüccar ve gazeteci olmak üzere değişik meslek ve statüden yüz kişi müesis (kurucu) üye kaydedildi. Bunların oluşturduğu Meclis-i Umûmi, 20 Nisan 1911’de Tokatlıyan Otelinde, Sadrazam Hakkı Paşa’nın başkanlığında toplanarak 38 kişilik Merkez-i Umûmi Heyetini seçti. Padişahın himâyesine giren cemiyetin fahri başkanlığını veliahd Yusuf İzzettin Efendi üstlendi, onun çabaları sonucunda Tophane’de üç katlı bir bina Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti’nin ilk idare merkezi oldu. Meclis-i Umûmi tarafından bir hafta sonra İdare Heyeti seçildi:

Hariciye Nâzırı Rıfat Paşa (Başkan), Prens Abbas Paşa (başkanvekili), Dahiliye eski Nâzırı Talat Bey (başkan vekili), Bahriyye Tabib Miralaylığından emekli Mehmet Ali Bey (umûmi müfettiş), Daire-i Sıhhiyye Müfettiş-i Umûmisi Muavini Dr. Rıfat Bey (başkâtib), tüccardan Kemal Ömer Bey (muhasib), Meclis-i Umûr-ı Sıhhiyye âzâsından Fuat Bey (veznedar), Eczacı Edhem Pertev Bey (veznedar muavini), Daire-i Umûr-ı Sıhhiyye Tahrirat Kalem-i Müdürü Haydar Bey (kâtib muavini) ve Daire-i Sıhhiyye Tercüme Kalem-i Müdürü Münir Niğar Bey (kâtib muavini).

Cemiyet’in ilk genel kongresi, 13 Nisan 1912’de eski Sadrazamlardan Hüseyin Hilmi Paşa’nın başkanlığında İstanbul Darülfünûn’u salonunda yapıldı. İkinci genel kongre Balkan Savaşlarının başladığı günlere rastlamaktadır. 12 Ekim 1912 tarihindeki olağanüstü kongrenin amacı, “Dört Balkan hükümetinin müttefikten ilân-ı harb ile memleketimize hücum etmiş olmalarına



mebnî, Hilâl-i Ahmer'e terettüb eden vezâif-i fevkalâdeyi ifâ edebilmek üzere tahsisat talebine müstenid idi." Daha sonraki olağanüstü kongreler için Hüseyin Hilmi Paşa başkan seçildi ise de, onun Viyana elçiliğine atanması üzerine bu görev Azmi Bey'e verildi.

26 Kasım 1912'de Başkanvekillerinden Azmi Bey'in başkanlığında yapılan üçüncü olağanüstü kongrede, olağanüstü tahsisat talebi görüşülerek devam edemeyecek üyelerin yerine yenileri seçildi. Kongre sonunda Azmi Bey'in sağlık sebebiyle istifası ve diğer başkanvekili Talat Bey'in çalışmalara devam edememesinden dolayı genel merkezce yerlerine Besim Ömer (Akalin) ve Akil Muhtar (Özden) Beyler seçildiler.⁴

Altmış maddeden oluşan "Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Nizamnâme-i Esâsi"nin birinci maddesinde, "Zât-ı Hazret-i Padişahînin himâye-i mülûkâneleri ve veliahd-ı saltanat hazretlerinin riyâset-i fahriyeleri tahtında olarak, Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti namıyla Merkez-i Umûmisi Dersaadet'te olmak üzere bir cemiyet teşkil edilmiştir", deniliyordu.⁵ Cemiyetin hâmilliğini V. Sultan Mehmet Reşat, fahri başkanlığını ise Veliahd Yusuf İzzeddin Efendi'yi kabul ettiler. Devlet başkanlarının, Kızılay'ın fahri başkanı sayılmaları ve himâye etmeleri bir gelenek halinde devam etti. Sultan V. Mehmet Reşad'ın ölümünden sonra tahta geçen Sultan Vahdettin Hilâl-i Ahmer fahri başkan idi.⁶

Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, imkanları ölçüsünde öncelikle savaşta cephede hasta ve yaralıların tedavileriyle ilgilenerek kara ve deniz kuvvetleri sağlık heyetlerine yardımcı olacaktı. Yaralıları için savaş alanlarına yakın yerlerde karada seyyar ve sefer hastahaneleri ile yardım heyetleri ve sıhhiye trenleri bulunduracak, denizde ise, hastahane gemileri hazırlayacaktı. Cenevre ve Lahey Konferanslarında alınan kararlar gereğince, yabancı devletlerin muharib ordularındaki hasta ve yaralılara da yardımda bulunabilecekti. Şu halde Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, "Meydan-ı harbde hasım ordusuna mensup mecruhînin bile müdavâtına bir i'tinâ'-ı şeffikâne ibraz eyler bitaraf bir cemiyettir."⁷

Cemiyetin kuruluşunda kızılhaçlar örnek alınmış olunmakla birlikte, bazı farklılıklar vardır. Osmanlı Devleti başlangıçtan itibaren salîb (haç) yerine, kırmızı hilâl (hilâl-i ahmer)'i cemiyete alâmet olarak seçmiş ve

kullanmıştır. Nizamnâmenin ellinci maddesinde Cemiyetin, "alâmet-i farikası, Cenevre Mukavelenâme-i muadelette musarrah olduğu vechile beyaz zemin üzerine kırmızı hilâl işareti olup, umûm devletler tarafından kabul olunduğu gibi, Avrupa devletlerinde aynı cemiyâta mahsûs alâmet-i fârîka olan salîb-i ahmer işareti dahi bil-mukâbele tanınmıştır" denilmekteydi. "Hilâl-i ahmer" in bütün devletler ile Milletlerarası Kızılhaç Komitesi'nce "bir alâmet-i resmîyye-i bitarafî" olarak tanınması, Haziran 1907'de Londra'da toplanan Milletlerarası Sekizinci Kızılhaç Konferansı'nda, Besim Ömer (Akalin) Paşa'nın gayretleri sonucu gerçekleşmişti. Besim Ömer Paşa, Konferansta konuşmasını şu sözlerle tamamlamıştı:

"...Her ne kadar salîb-i ahmerin bir alâmet-i dinîyye olmadığı bizce de malûm ise de, ahalisince zemini ister beyaz veya kırmızı olsun, salîb daima salîb telâkki edileceğinden, Memâlik-i İslamiye'de bu işaretin tatbikinden pek ziyade mütesir olunacağı fikrindeyim. Ecdâd-ı ehl-i salîb muhaberâtında bulunan efrâd, salîbi elbette Japon, Çin ve Siyam ahalisinden daha iyi bilecektir. Efkâr-ı taassubkârânenen pek uzağım, yalnız bu alâmetin tatbikindeki müşkülâtı beyân etmek istiyorum. Salîb-i ahmerin adem-i kabulündeki teşebbüs, Müslümanların hissiyat-ı diniyye ve vicdaniyelerine tecâvüz etmemek içindir. Yoksa biz salîb-i ahmerin te'sisat-ı insanîyet-perverâneye bir alâmet-i mahsûsa olduğunu bildiğimizden ona riâyet ederiz."⁸

CEMİYETİN İDARİ KADROSU

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra siyasi, paramiliter ve yardım amaçlı bir çok cemiyet kurulmuştur. Meşrutiyet hukukunda tüm kuruluşlar Cemiyetler Kanunu'na bağlı oldukları için, cemiyet-parti ayrımı görülmemekle birlikte, siyasi özelliklere sahip olmayan yardım amaçlı bazı cemiyetlerin kurulmasına da izin verilmekteydi.⁹

Hilâl-i Ahmer'in II. Meşrutiyetten sonra "ihyaen" kuruluşu sırasında, kurucu (müessis) azalıklara devletin ve toplumun her kesiminden etkili şahıslar seçildi. Bu da cemiyetin kolayca kabullenip tanınmasını sağladı. Hilâl-i Ahmer, gittikçe artan siyasi ayrılıkların dışında, Cenevre Sözleşmesi hükümlerine bağlı, yarı resmi ve kamu yararına çalışan bir yardım cemiyeti idi. Bununla birlikte Hilâl-i Ahmer'in içindeki birtakım siyasi gelişmelerin



dışında kaldığı söylenemez. 1913-1918'de tek partinin hakim olduğu İttihat ve Terakki döneminde büyük ölçüde bu kadrodan etkilenmiştir.

Cemiyetin kuruluşunda bile tamamen İttihatçı doktorların etkili oldukları söylenebilir. Hilâl-i Ahmer'in kurucularından Dr. Bahaeddin Şakir, Dr. Esad (Işık) Paşa, Dr. Akil Muhtar (Özden), Dr. Adnan (Adıvar) vd. Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye'den mezun olmuşlardı. Halide Edip Adıvar'a göre, Adnan Bey'in Meşrutiyet sonrası Kızılay'da görev almasında İttihat ve Terakikilere zıt düşmemiş olmasının rolü vardı. Aslında o, İttihat ve Terakki Partisi'ne hiçbir zaman yazılmamış olmasına rağmen, partinin hürriyetsever idealist unsuruna ömrünün sonuna kadar bağlı kalmıştı.¹⁰ Hilâl-i Ahmer belgelerinde, II. Abdülhamid dönemine karşı görülen muhalefet havası, kısmen de olsa kurucuların siyasi tavırlarını yansıtmaktaydı.

Merkez-i Umûmi Heyetini teşkil eden otuz kişi arasından her sene yenilenmek üzere bir idare heyeti seçilirdi. Bir başkan, iki başkanvekili, bir müfettiş, bir muhasebici, bir veznedar, bir veznedar muavini, bir başkâtib ve yeterli sayıda kâtibeden oluşan idare heyetinin başkanı aynı zamanda Merkez-i Umûmi Heyetine de başkanlık ediyordu.

Merkez-i Umûmi'nin 10 Ekim 1914 günü Veliahd Yusuf İzzeddin Efendi başkanlığındaki toplantısında, Cemiyetin içte ve dışta tanıtılması ve şubeler açılması konusu görüşüldü.

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Merkez-i Umûmi üyeliğinden çeşitli sebeplerle ayrılanların yerine zamanla yeni üyeler seçildi. Temmuz 1914 tarihinde vefat eden Dr. Abidin Bey'in yerine Maliye müsteşarı Hasan Tahsin Bey, toplantılara muntazam katılmayan Besarya Efendi'nin yerine de Ziraat Umum Müdürü Nesip Bey seçildiler. 18 Şubat 1914'te yapılan toplantıda, Dr. Bahattin Şakir Bey'in yerine Eskişehir murahhası Muhlis Bey tayin edildi. Viyana Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Murahhası Dr. Hikmet Bey, toplantılara katılmayan Diran Kelekyan Efendi'nin yerine Haziran 1916 tarihinde üye seçildi. Temmuz 1917 tarihinde yapılan toplantıda, Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Eskişehir Murahhası Muhlis ve Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye Müdürü Dr. Ali Galib Beylerin

vefat etmeleri üzerine, yerlerine Sıhıyye-i Bahriye Umum Müfettişi Ömer Fuat Paşa ile Gümüllüce eski mebusu ve dava vekili Mehmet Arif Bey seçildiler. 1918'de Amiral Hüsni ve Dr. Lambiki Paşaların vefatı ve Sadrazam Talat Paşa'nın yurt dışına çıkması üzerine, Mabeyn-i Hümayun eski başkâtibi Ali Cevad Paşa ile Sıhıyye-i Askeriye Reisi İbrahim Paşa ile Tıp Fakültesi müderris muavinlerinden Dr. Neşet Ömer Bey umûmi merkez üyeliğine seçildiler.

Birinci Dünya Savaşı başladığında Merkez-i Umûmi Heyeti, savaşın olağanüstü şartlarını dikkate alarak, yetkilerinden önemli bir bölümünü İdare Heyetine verdi. Savaşın ilk yıllarında İdare Heyeti şu üyelerden müteşekkildi:

Başkan Hüseyin Hilmi Paşa, Başkanvekili Dr. Besim Ömer (Akalın) Paşa, Başkanvekili Dr. Akil Muhtar (Özden), Umûmi Katip Dr. Adnan (Adıvar), Umûmi Müfettiş Dr. Celal Muhtar (Özden), fahri muhasebici Hamit (Hasancan) ve fahri veznedar Berç Keresteciyan (Türker) Efendi.

Birinci Dünya Savaşı'nda Viyana Elçiliğinde bulunan Osmanlı Hilâl-i Ahmer Başkanı Hüseyin Hilmi Paşa, Cemiyetin Avrupa'daki teşkilat ve faaliyetleriyle ilgiliniyordu.

Dr. Besim Ömer Paşa, başkanvekili sıfatıyla Cemiyetin Milletlerarası Kızılhaçla olan münasebetlerini sağladığı gibi, Osmanlı kadınları arasında Hilâl-i Ahmer'in teşkilatlanması ve hastabakıcılığın (hemşireliğin) meslek olarak kabullenilmesi yolunda büyük çaba göstermiştir. Besim Ömer Paşa'nın, 5 Şubat 1918 tarihli Meclis-i Umûmi toplantısında Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Başkanvekilliğinden ayrılması Hanımlar Merkezi'nde büyük bir üzüntüye sebep olmuştu.

Akil Muhtar, Besim Ömer gibi cemiyetin ilk kurucuları arasında yer almış ve uzun müddet, 1913'ten Milli Mücadele sonuna kadar, Kızılay'da başkanvekilliği görevini sürdürmüştü. Birinci Dünya Savaşı'nda Kızılay'ın hükümetle olan temas ve münasebetlerin idaresi, merkez ve idare heyetleri toplantılarının başkanlığı ve bu iki idare organı arasındaki ahenk ve dayanışmayı sağlamak görevi Akil Muhtar'a verilmişti.

"Hilâl-i Ahmer Kâtib-i Umûmisi" ve aynı zamanda sağlık ve idari işlerde en yetkili kişi olan Dr. Adnan



(Adıvar) Bey, sağlık ve sosyal yardım heyetlerinin teşkili, bunların hizmet sahalarının ve çalışma tarzlarının tesbiti ve Umûmi Merkezin muhtelif idari şubelerine ait faaliyetlerin tanzim ve kontrolünü yerine getiriyordu. Adnan Bey, bu görevlerinin yanı sıra, kendisine Harbiye Nezaretince ihtiyat tabib binbaşı rütbesiyle Sahra Sıhhiye Müfettiş-i Umûmiliği Muavinliği sıfatı verilmiş olduğundan, Birinci Dünya Savaşı'nda Sıhhiye-i Askeriye ile Cemiyet arasındaki işbirliğinin yürütülmesini sağlıyordu. Kızılay'da "ihyâen" kuruluşundan sonra görev aldı. Her cins ve meslekten çalışanların bir arada bulunduğu Kızılay, Adnan Bey sayesinde aydınların devamlı uğradığı sıcak bir yer olmuştur.

Umûmi Müfettiş Celal Muhtar (Özden), Hilâl-i Ahmer'in adeta mimarı durumundaydı. Birinci Dünya Savaşı'nda İdare Heyetindeki görevine ilâveten, Kantarcılardaki merkez anbarının idari ve mali muameleleri geniş yetki ile uhdesine bırakılmıştı. O, savaşın uzun sürebileceğini düşünerek Hilâl-i Ahmer'i güçlü bir hale getirebilmek için olağanüstü gayret sarfetti. Bu sebeple daha ilk günlerden itibaren yiyecek ve giyecek stoklarını artırdı, anbar ve depolar kurdu, taşıt şebekesi kurdu ve balıkçılık ve ziraatçılık gibi gelir sağlayıcı muhtelif işlere girişti. Kendisinin de ifade ettiği gibi, "uzak geleceklerin ihtiyaçlarını düşünmek, bunları mümkün olduğu kadar hatasız tayin etmek ve lüzumu olan her maddeyi çok evvelden tedarik etmek" temel prensipleri idi.

Almanya, Avusturya ve Macaristan'da Hilâl-i Ahmer Komitesi kurmak amacıyla murahhas olarak Avrupa'ya gönderilen Dr. Hikmet (Gizer), 1915 yılı başında yurda dönmesi gerekirken, Celal Muhtar'ın isteği üzerine Viyana'da kaldı. Almanya, Avusturya ve Macaristan'da toplanan paralarla, yurt içinde bulunamayan malların ucuz fiyatla İstanbul'a gönderilmesi sağlanıyordu. Celal Muhtar, Cemiyete gelir sağlayıcı her fırsatı değerlendiriyordu.

İdare Heyetinin görevi fahri idi, yalnız Umûmi Müfettişin zaruri masraflarına karşılık ayda 6.000 kuruş veriliyordu. Celal Muhtar altı ay bu parayı almaz, günün birinde alır ve aynı gün vezneye iade ederdi. Ona göre, Hilâl-i Ahmer gibi sosyal yardım müesseselerinde yüksek ve idari hizmet deruhde edenler para almamalıydı. Böyle cemiyetlerde görev sahibi olmak bir ideal işidir,

aksi takdirde, mekanizmanın genel işleyişinde tam bir başarı sağlamak mümkün olamazdı. O, Birinci Dünya Savaşı'nda Cemiyete sağladığı kâr ile aynı zamanda iyi bir iş adamı olduğunu da ispatlamıştı. Yine kendi ifadesine göre, iş hayatında başarı şartlarından biri de tehlikeyden korkmamak idi. Bu sözünü tehlikeye körü körüne atılmayı, tedbirsizliği değil, ancak tehlikeden yılmamayı, tehlikeyi önlemek çaresine başvurmamayı kastediyordu. O, "bir ağacın zerresini zâyi etmeyecek" kadar tasarrufa önem veriyordu.

Milli Mücadele yıllarında "Hilâiahmerci" lakabıyla anılan Hamid (Hasancan), da uzun müddet Hilâl-i Ahmer'de görev yaptı. Birinci Dünya Savaşı'nda İdare Heyetinde fahri muhasebeci olarak göreve başlayan Hamid Bey, Hilâl-i Ahmer Cemiyeti içindeki asıl ününü Milli Mücadele yıllarında yaptıklarına borçludur.¹¹

SAVAŞ YILLARINDA OSMANLI HİLÂL-İ AHMER CEMİYETİ

Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, ihyaen kuruluşundan kısa bir süre sonra, birbirini müteakiben Trablusgarp, Balkan ve Birinci Dünya Savaşlarında önemli faaliyetlerde bulundu.

a) Trablusgarp'da Hilâl-i Ahmer

1911 yılında Osmanlı-İtalya Savaşının başladığı sıralarda, Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin herhangi bir hazırlığı bulunmuyordu; levâzıma sahip olmadığı gibi, sermayesi de onbeşbin lirayı aşmıyordu.

Trablusgarp'daki Osmanlı sağlık heyeti ilaç ve diğer sağlık malzemelerini kıyıdaki şehirlerde bırakarak içerilere çekilmeye mecbur kalmıştı. Askeri doktorlardan bir kısmı İtalyanlara esir düşmüşlerdi.

Hilâl-i Ahmer, hemen Trablusgarp'a sağlık heyeti göndermek için teşebbüse geçti. Cemiyet için içte ve dışta iâne kampanyası başlatıldı. Osmanlı ülkesi dışında, Mısır, Hindistan, Bosna, Güney Afrika Müslümanlarından yardımlar geldi. Böylece sırasıyla Trablusgarp, Bingazi ve Hums'a ayrı ayrı heyetler gönderilerek hastahaneler kuruldu.

20 Ekim 1911'de toplanan Merkez-i Umûmi, Trablusgarp'a Tıp Fakültesi öğretim üyelerinden Kerim Sebatî Bey Başkanlığında altı tabib, bir muhasebeci ve on-



beş hastabakıcıdan oluşan bir sağlık heyeti gönderilmesine karar verdi. Kerim Sebati Bey, heyet için gerekli ilaç, cerrahi aletler, çadır, teskere, mutfak malzemesi ve konserve gibi malzemeleri Paris'ten tedarik ederek daha önce Marsilya'ya gelen heyetle buluştu.

Hilâl-i Ahmer Heyeti buradan transatlantik vapuruyla Tunus'a hareket etti. Aziziye'de heyete, o civarda bulunan altı askeri tabib ile Paris'ten gelen gönüllü beş tabib daha katıldı. Kasım 1911'de göreve başladığında, Kerim Sebati Bey Trablusgarb'taki hastahanelerin durumunu şu cümleyle ifade ediyordu: "Edeviye hususiyle mevadd-ı tıbbiye hiç kalmamıştı. Amaliyat-ı cerrahiye icrası için aletleri yoktu. Kangren olmuş ayakları kesmek için adi bir destere bile bulamadıklarını etibba kemal-i suzişle anlatıyorlardı." Hilâl-i Ahmer sağlık heyetinin Trablusgarb'a ulaşması memnuniyetle karşılanmıştı.

Fırka Kumandanlığının gösterdiği lüzum üzerine Hilâl-i Ahmer hastahanesinin Aziziye'de tesisine karar verildi. Şehrin en muntazam binası olan bir okul, yaralı-lara tahsis edilerek etrafına kurulan çadırlarla 160 yataklık bir hastahane tesis edildi. Tifo hastalığına karşı mücadele edildi. Cephedeki yaralıları hastahanelere taşımak için Araplardan üç teskereci kolu oluşturuldu.

Trablusgarb'daki ihtiyacın fazlalığı karşısında, Aralık 1911'de buraya ikinci bir Hilâl-i Ahmer heyeti gönderildi. Doktor Emin Bey'in başkanlığındaki ikinci Hilâl-i Ahmer heyeti, doktor ve hastabakıcı olmak üzere 29 kişiden oluşuyordu. Bu heyet de ihtiyaçlarını Paris ve Marsilya'da karşıladıktan sonra, 17 Ocak 1912'de Fransız bandıralı bir gemiyle Marsilya'dan Tunus'a hareket etti. Ancak, ertesi gün İtalyanlar heyettekilerin subay olduklarını iddia ederek vapuru durdurdular. Bunları savaş esiri sıfatıyla Kağlıyari şehrine götürdüler. Olayın Avrupa basınında duyulması büyük yankı uyandırdı. Heyettekiler on gün tutukluluktan sonra bir sağlık heyetince imtihana tabi tutuldu. Hepsinin doktor ve hastabakıcı oldukları anlaşılınca İtalyanlar tarafından Marsilya'ya iade edildiler. Heyet Marsilya'dan Tunus'a gitti. Tunus Müslümanları, heyettekileri büyük bir sevinçle karşıladılar, onlara altın saat ve tütün tabakaları hediye ettiler. Sonunda Aziziye'ye geçen heyet, Gıryan'daki hastahaneyi genişleterek yeniden düzenledi. Mart-Eylül 1912 tarihleri arasında Gıryan hastahanesinde 503 hasta ve yaralı

kabul edildi. Yine bu hastahaneyle bağlı poliklinikte çevredeki hastalar tedavi edildiği gibi 400 kadar çocuğun sünneti yapıldı.

Hums'da da Hilâl-i Ahmer hastahanesi kuruldu. Aziziye'den Doktor Emin Bey'in başkanlığında iki doktor ve beş hastabakıcı seçilerek 25 Ocak 1912'de, Hums'ta Rüşdiye mektebi binası hastahane haline getirildi. Fakat müteakiben Kerim Sebati Bey'in İstanbul'a dönmesi üzerine Aziziye Hilâl-i Ahmer heyeti başkanlığına Emin Bey tayin olunduğundan, Humus hastahanesi başhekimliğine Rasim Ferit Bey atandı. 13 Haziran 1912 tarihinde meydana gelen şiddetli muharebe sonucu, birden bire dörtüye yakın yaralının hastahaneyle gelmesi üzerine bitişikteki ev ve kahvehane de hastahaneyle dahil edildi.

Trablusgarb'a gönderilen elli yataklık bir hastahane takımı da Gıryan'dan Humus'a sevk edilerek orada da bir hastahane kuruldu. Bu acil durum karşısında İngiltere'ye sipariş edilmiş olan çadırlar ve diğer levâzımlarla elli yataklık bir hastahane takımı Gıryan'dan Humus'a sevk edildi. Bunlar da kurulduktan sonra, Meşrutiyet'in ilân edildiği 23 Temmuz 1912 (10 Temmuz 1328) "ıyd-ı milli" günü resmi açılış yapıldı. Humus Hilâl-i Ahmer hastahanesi savaşın sonuna kadar faaliyette bulundu.

Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, Trablusgarb'a gönderdiği iki heyet dışında üçüncüsünü de Bingazi'ye gönderdi. Doktor Arif Bey'in başkanlığındaki üçüncü Hilâl-i Ahmer heyeti, Bingazi'ye gitmek üzere 30 Kasım 1911'de İskenderiye'ye hareketle İstanbul'dan ayrıldı. Heyet, İskenderiye'de Mısır Hilâl-i Ahmer Cemiyeti temsilcileri tarafından karşılandıktan sonra Kahire'ye uğurlandı. O sırada Kahire'de bulunan Osmanlı Hilâl-i Ahmer Merkez-i Umûmi üyelerinden Esat Paşa'nın gayretleriyle, heyetin bütün ihtiyaç ve levâzımı tedarik edildi. 312 deve ve 4 beygirden oluşan büyük bir kafil ile yola çıkan Heyet, 22 Ocak 1912 tarihinde Bingazi civarındaki Derne'ye ulaştı. Bingazi Genel Komutanlığının emriyle Derne'de Doktor İhsan Bey'in yönetiminde on yataklık bir hastahane kuruldu. Heyetin diğer kısmı Tobruk'ta el-Hudura civarında bir hastahane tesis etti. Bu hastahane de yaralıların yanı sıra civardaki hastalar da tedavi edilmişti. Dört aylık bir tahsisat ile görevlendirilmiş olan Hilâl-i Ahmer heyeti, bu sürenin sonunda eşya



ve ilaçlarını mahalli komutanlığa teslim ederek geri döndü. Yalnız Dr. Hikmet Bey, muharebenin henüz sona ermediğini ve bu sebeple doktora ihtiyaç duyulacağını düşünerek orada kalmayı tercih ettiğinden, Temmuz 1912 tarihinden itibaren Hilâl-i Ahmer'in Bingazi murahhaslığına tayin edilerek savaşın sonuna kadar Tobruk hastahanesini idare etmiştir.¹²

b) Balkan Savaşları

Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, Balkan Savaşları'nda da önemli hizmetlerde bulundu. Ocak 1912- Aralık 1913 tarihleri arasında faaliyette bulunan Hilâl-i Ahmer hastahaneleri şunlardı: Taşkışla, Kembric Vapuru, Darülfünun, Çanakkale, Hadımköy, Seânîk, Kadirga, Muhacirin, Konya, Demirkapı, Uzunköprü, Gelibolu, Kandilli, İspartakule, Ayastefanos, Bandırma, Karamürsel, Seyyar, Edirne ve Vefa.

Hilâl-i Ahmer İstanbul'da ilk hastahaneyi Kadirga'da 23 Kasım 1912 tarihinde açtı. Bu hastahane müslim ve gayrimüslim hanımlar hastabakıcı olarak görev yaptılar. Burayı ziyaret edenler hastahanedен övgüyle bahsettiler. Bunlar arasında gazeteci Hüseyin Cahid, Umum Hindistan Heyet-i Sıhhiyesi Müdürü Dr. M. A. Ensari, Rusya'da Orenburg'da Vakit gazetesi yazarı Fatih Kerimof, Halide Edib (Adıvar), Erkan-ı Harbiye Kaimakamı Enver (Enver Paşa), Güney Afrika'da Durban Hilâl-i Ahmer Cemiyeti üyelerinden Hüseyin Davud, Hilâl-i Ahmer Kadınlar Merkezi veznedar ve kâtibesi Nezihe, Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Başkanvekili Dr. Besim Ömer Bey bulunuyordu.¹³

Hilâl-i Ahmer hastahaneleri her ülkede olduğu gibi, ordu sağlık teşkilatının kaidelerine bağlı olarak çalışıyordu. Edirne'de Ordu Menzil Sıhhiye Müfettişi Binbaşı Ali Galip Bey, 1912 yılının başlarında Hilâl-i Ahmer Başkanlığı'na gönderdiği yazıda Ayastefanos Hastanesi hakkında şunları yazıyordu:

"Malum-ı Alileri olduğu üzere Hilâl-i Ahmer hastahaneleri mecruhin ve merza-yı asakir-i Şahane'nin emri tedavileri için te'sis edilmiş ve bu cihetle askeri hastahanelerinin bir mütemimi gibi olmak bir emr-i tabii bulunmuş olduğundan ve askeri hastahanelerde ise zuafa ve malulün tefriki meselesi bir usule tabii tutulmakta bulunmadığından, Ayastefanos menzil hastahanesi civarın-

da bulunan Hilâl-i Ahmer hastahanesince zuafa tefriki icab ettikçe haftada bir veya iki defa menzil hastahanesi heyet-i sıhhiyesine ihbar-ı keyfiyet edilerek onlarla birlikte züefa tefrik edilmesi hususunun Ayastefanos Hilâl-i Ahmer hastahanesi sertebabetine emr ve işar buyrulması maruzdur."¹⁴

İstanbul'a cepheden birçok yaralı gelmeye başlaması üzerine, Darülfünun ve diğer okullar tatil edilerek hastahane haline getirildi. Darülfünun Hilâl-i Ahmer hastahanesi 31 Ekim 1912'de faaliyete geçti. Hastanede, Romanya'daki Osmanlılar tarafından teşkil olunan Hilâl-i Ahmer heyeti erkânıyla, "Memâlik-i Şarkıyye" Müslümanlarından Mehmed Kebir, Mehmet Fatih, Tevfik Nahid, Mihriban, Mehmet Şerif Dostcan ile hastahane başhekimisi Dr. Derviş Bey'in hanımı fahriyen görev yapıyordu. Hastanede ayrıca Darülfünun öğrencileri de görev yapmaktaydı. Hastaneyi, başta Sadrazam Kâmil Paşa olmak üzere, Darülfünun Müdür-i Umûmisi Sami Bey ve Erkân-ı Harp kaimakamı Enver Bey ziyaret etmişlerdi.¹⁵

Edirne Hilâl-i Ahmer Hastanesini kurmak üzere, henüz Balkan Savaşları başlamadan önce Merkez-i Umûmi üyelerinden Dr. Bahaddin Şakir görevlendirilmişti. Eşyası yolda yağma edildiği için hastahänenin açılması pek de kolay olmamıştı. Nihayet, istasyon civarındaki Küçük Zabitan Mektebi hastahaneye tahsis edildi. Edirne'nin kuşatma altında bulunduğu süre içerisinde ancak telgraf yoluyla haberleşilebildi. Dr. Bahaddin Şakir İstanbul'a gönderdiği 30 Ekim, 30 Kasım, 23 Aralık 1912 ve 13 Ocak, 15 Mart 1913 tarihli telgraflarında şunları yazıyordu:

"Karyola, çamaşır, yatak vesaire gibi levâzım ve eşyaya artık ihtiyacım kalmadı. Kısmen iâne, kısmen iştiara suretiyle temin ettim. Fahriyen ibraz-ı hidmet ve insaniyet eden altı şivester tedarik eyledim. Kâtib, açıcı, kapıcı, herşeyi buldum. Hastanemiz muntazaman ifa-yı vazife eyliyor. Büyük hidemat ibraz ediyor. 17 Teşrin-i evvel 1328"

"Şimdiye kadar hastahaneye 650 mecruh girerek otuzu vefat etti. 240'ı elan hastahanededir. Bâkiyesi kesb-i ifakatla çıkmışlardır. Binsekizyüz lira nakidimiz ve erzakımız vardır. 17 Teşrin-i sani 328".

"Hastanemizde elyevm 113 mecruh ve 19 hasta taht-ı tedavidedir. Bunların beş-onu müstesna cümlesi-



nin onbeş güne kadar iktisab-ı afiyet edecekleri memuldür. 10 Kanun-ı evvel 328".

"Hastanemiz civarına güllerle düşüyor ise de, iki yüz hastayı barındıracak mahfuz mahaller yapılmıştır. 31 Kanun-ı sani 328".

"Hastanemiz için zahire ve edeviye üç yüz lira nakdim mevcuttur. Mevcud 243 hastanın ahvâl-i sıhhiyesi iyidir. Hilâl-i Ahmer'in iştirakiyle tesis edilen hediye-i şitaiye komisyonu 10350 pamuklu mintan istihzar ve tevzi ettirmiştir. 2 Mart 1329"¹⁶

Balkan Savaşlarında, Mısır ve Hindistan Hilâl-i Ahmer Cemiyetlerince Türkiye'de muhtelif sağlık heyetleri görevlendirildiler. Mısır'da Hidiv'in validesinin himâyesinde ve Hidivin kardeşi Mehmet Ali Paşa'nın başkanlığında kurulan Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, tam teşekküllü dört sağlık heyeti gönderdi. Bu heyetler Beylerbeyi, Ayastefanos, Maltepe, Sancaktepe ve Yedikule'de sabit ve seyyar hastahaneler tesis ederek faaliyette bulundular. Dördüncü Mısır heyeti tarafından, 21 Şubat 1913'te Yedikule'de 52 yataklı muhacirin hastahanesi açıldı.

Mısırlı Dr. Miralay Selim Musli Bey'in başkanlığında, Kasım 1912'de İstanbul'a gelen ilk heyet, Galata iskelesinde Hilâl-i Ahmer temsilcileri tarafından karşılandı. Heyet önce Sazlıbostan'da seyyar bir hastahane tesis etti, ardından Hadımköy'de inşâ edilen barakalardaki sabit hastahane hizmet verdi. Dahiliye eski Nâzırı Talat Bey, Meclis-i Mebusan eski başkanı Halil (Menteşe) ve İzmir mebusu Mehmet Abdullah Beyler, hastahaneyi ziyaretlerinde koşulların temizliğinden ve tedavilerin mükemmelliğini takdir etmişlerdi.

Üçüncü Mısır Heyeti 13 doktor, 1 eczacı, 12 erkek ve kadın hastabakıcı ve 3 hademedden oluşuyordu. Sadrazam Kâmil Paşa, 9 Aralık 1912 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne gönderdiği yazıda, "Mısır Hilâl-i Ahmeri'nin üçüncü heyet-i sıhhiyesinin emrâz-ı müsteviliye tedavisi için Romanya postasıyla İskenderiye'den Dersaadet'e müteveccihen hareket eylediği" haber alındığından heyetin İstanbul'a gelişinde, "mahzuhiyyet-i Seniyye-i Mülukane'nin tebliği" ve kendilerine her türlü kolaylığın gösterilmesi gerektiğinin Padişah iradesi olduğunu belirtmekteydi.¹⁷

Mısır Hilâl-i Ahmer'i, göçmen ve yaralıları Anado-

lu'ya sevk etmek amacıyla Selânik-İzmir arasında Bahr-i Ahmer hasta nakliye vapurunu hizmete koydu. Vapurdaki yüz yataklı hastahane 5 doktor, 1 eczacı, 24 hastabakıcı ve 2 hademe istihdam edilmişti. Bahr-i Ahmer vapuru Preveze ve İşkodra'dan da İzmir'e yaralı ve göçmen nakletti.¹⁸

Balkan Harbi sırasında, Londra ve Hindistan'dan da muhtelif heyetler gelerek cephe gerisinde sağlık hizmetleri verdiler. Savaşın ilk günlerinde Londra'dan İstanbul'a gelip Haydarpaşa ve Ömerli'deki hastahane görev yapan heyetkilerin çoğu Oxford Üniversitesi'nde tıp öğrenimi gören Müslüman öğrencilerdi. Hind ileri gelenlerinden olup, Londra'da yaşayan Emir Ali de İstanbul'a bir Hilâl-i Ahmer heyeti gönderdi.

Hindistan Hilâl-i Ahmeri'nin Türkiye'ye gönderdikleri iki ayrı sağlık heyetinden ilki, "Bombay Fukarayı İslâmiyesi Heyet-i Sıhhiyyesi" adıyla 17 Aralık 1912'de İstanbul'a geldi. Mehmet Hüseyin Efendi'nin başkanlığındaki 28 kişilik bu heyet, Bombay'da İslâm Gençleri Cemiyeti ile Ziyaülsîlâm Encümeni tarafından toplanan îânelerle teşekkül etmişti. Hindistan tarafından "el-vefd el-tıbbi min biladül-Hind" adıyla Delhi'de teşkil olunan ve Dr. Ahmet Muhtar Ensari Bey'in başkanlık ettiği 25 kişilik heyet, 1913 yılının ilk günlerinde İstanbul'a geldi.¹⁹

Hindistan Heyetleri, ilk zamanlar Darülfünun ve Kadırga hastahanelerinde daha sonra da Trakya'da savaş hattına yakın Ömerli ve Çanakkale'deki seyyar hastahanelerde hasta ve yaralıları tedavi ettiler.

Hilâl-i Ahmer kaynaklarında belirtilmemekle birlikte, bu yıllarda Anadolu'ya bir başka Hindistan heyetinin geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim, Bursa (Hüdavendigar) Vilâyeti'nin 7 Haziran 1913 tarihli yazısında, "Mayısın onaltıncı günü akşamı Eskişehir'e gelip sabahleyin Ankara'ya azimet eden ve kendileri Hindistan Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin Rumili Muhacirin-i İslâmiyesine muavenet şubesi azasından olduklarını ifade etmiş olan Ömer Şevki Paşazade Agah Bey ile Lahor'da müntezir Zemindar gazetesi müdürü Zafer Ali Han ve Hilâl-i Ahmer Reisi Vekili doktor el-Ensari ve diğer iki refikler avdetlerinde tekrar Eskişehir'e uğrayarak arazi-yi haliye-i emiriye var ise muhacirine iskân edeceklerini..."²⁰ bildirmişlerdi.

1911-1913 yıllarında, Mısır ve Hindistan Hilâl-i Ahmer Cemiyetlerinin Türkiye'ye gönderdikleri îâneler



ve sağlık heyetlerinden dolayı, Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti adına teşekkürde bulunmak üzere bu ülkelere Dr. Adnan ve Kemal Ömer Beylerden oluşan bir heyet gönderildi. 14 Ocak 1913 tarihinde İstanbul'dan hareket ederek önce Kahire'ye uğrayan heyet, burada çok iyi kabul gördü ve Mısır halkına Hilâl-i Ahmer'in teşekkürlerini sundu.

Hilâl-i Ahmer murahhasları Bombay'a vardıklarında, daha önce Balkan Savaşları sırasında Türkiye'de bulunmuş olan "Bombay Heyet-i Sıhhiyesi" ve "Encümen-i Ziyaülislam" üyeleri tarafından karşılandılar. Dr. Adnan ve Kemal Ömer Beyler Delhi, Lahor, Kalküta, Lakanao, Agra, Aliger ve daha bir çok şehirleri dolaşarak cami, meydan ve konferans salonlarında Hilâl-i Ahmer'in Hindistan halkına duyduğu minnetdarlığı tebliğ etmişlerdi. Hilâl-i Ahmer murahhasları Mart 1913'te İstanbul'a döndüler.²¹

Balkan Savaşı, Rumeli'den Anadolu'ya büyük bir göçe sahne olmuştu. 25 Ekim 1912'de Kırklareli bozgunundan sonra ordunun geri çekilmesiyle birlikte, Bulgar asker ve çetelerinin mezaliminden kurtulmak isteyen halk, herşeylerini terkederek muhtaç bir halde Anadolu'ya doğru göçe başladılar. Birkaç gün içinde İstanbul'daki bütün camiler, mescidler ve medreseler göçmenlerle doldu; binlerce göçmen meydan, sokak ve kale diplerinde yardıma muhtaç bir halde beklediler. Şehremini ve Muhacirin Komisyonu Başkanı Cemil (Topuzlu) Bey, 1912 yılı sonunda "Dersaadet'te mevcut ve kırk-elli bin nüfus raddesinde olan muhacirinin ancak dört bin kadarı Yedikule'de inşâ ettirilen on barakaya iskân edilmiş ve pek cüz'î bir kısmı da bazı sahib-i merhamet zevat tarafından evlerine kabul edilmiş olup mütebaki muhacirinin iskânı için herhalde camilere ihtiyaç hasıl olarak keyfiyet Evkâf-ı Hümayun Nezâret-i Celilesi'ne de yazılmıştır. Hergün vapurlarla Selanik ve cihat-ı saireden gelen ve buradakilere inzıam eden muhacirinin işlemleri derece-i vücubda olup camilerden tahliye ile iskân edilecek mahallatin mevcut olmaması hasebiyle açıkta ve şedaîd-i havaiyeye maruz bırakıldığı surette sıhhatlerinin muhtal olacağı"nı.²² (112-8-8-4; 29)

Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Başkanvekili Dr. Besim Ömer, Dahiliye Nezareti'ne gönderdiği yazıda "Tekfurdağı'ndaki ahali-yi İslâmiyenin, yedinde mevcut erzak

ve eşya düşman tarafından yağma edilerek her türlü vesait-i maişetten mahrum kaldıklarından" dolayı Hilâl-i Ahmer'den yardım istediklerinden bahsediyordu. Ancak, bu yardımın yapılabilmesi için orada "dost bir hükümet konsolosu maarifetiyle bu suretle muavenet ibrazı kabil olup olmadığının tahkik ettirilmesi elzem" görülüyordu. Dedeâğaç'taki askeri hastahane'de bulunan yaralı ve hasta askerlerin iâşeleri için oradaki Avusturya Konsolosu aracılığıyla Hilâl-i Ahmer tarafından nakid yardımı mümkün olmuştu.²³

Hilâl-i Ahmer İstanbul, İzmir, Konya ve Ankara'daki göçmenlerden başka; Selânik, Yanya, Drama, Dedeâğaç, Tekirdağ ve Edirne'deki göçmenlere de yardımda bulunuyordu. İstanbul'un 15 değişik yerinde 89 cami ve mescid ile 12 okul, medrese ve dergâha yerleştirilen göçmenlerin yiyecek ve giyecek ihtiyaçları Hilâl-i Ahmer'ce sağlandı. Bunların sayısı bir ara onbeşbine ulaştı. Bunlardan büyük çoğunluğu Yedikule dışındaki barakalarda ikâmet etmekteydi. Sultanahmet, Davutpaşa, Cerrahpaşa ve Muratpaşa camileriyle çevredeki mescid ve evlerde de beşbinden fazla göçmenin iâşesi sağlanıyordu.²⁴

Dr. Adnan Bey, 1912 yılının sonlarına doğru göçmenlerin ihtiyaçlarını tesbit ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere Gelibolu'ya gitti. Hilâl-i Ahmer'in gönderdiği peksimet, patates, battaniye, çorap ve parayı göçmenlere dağıttı. Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Başkan Vekili Dr. Besim Ömer, 30 Aralık 1912'de Dahiliye Nezareti'ne bu konuda şu bilgileri veriyordu:

"Muhacirini için ihzar kılınan battaniye ve çoraplarla erzak geçen hafta vapurla mahalline sevk edilmiş olduğundan, eşyanın Lapseki'ye sevk edilmesi hakkındaki işar-ı alileri üzerine bunların tevziaatına nezaret etmek ve diğer ihtiyacı-ı sıhhiyeyi tedkik etmek üzere eşya ile beraber Gelibolu'ya azimet etmiş olan Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Merkez-i Umûmi azasından Doktor Adnan Bey'e tebligat-ı mukteziye icra kılınmıştır. Kendisi esasen Gelibolu ve Bolayır ve havalisinin ihtiyacı-ı sıhhiyesini ve muhacirinin ahvalini tedkik edeceğinden Lapseki'ye gönderilmiş olan muhacirinin dahi nazar-ı dikkate alınacağını arz ederiz."²⁵

c) Birinci Dünya Savaşında Hilâl-i Ahmer Cemiyeti

Trablusgarb ve Balkan Savaşları dolayısıyla henüz teşkilatını tamamlayamamış olan Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin 1914 yılı başlarında merkez ve şubele-



rini genişlettiği görülmektedir. Bu tarihte, Dahiliye Nezaretî'nin vali ve mutasarrıflara gönderdiği tebligatlarla, Hilâl-i Ahmer merkez ve şubelerinin açılması sağlanmıştı. Ankara, Çankırı, İzmir, Sivas, Edirne, Bağdat, Yemen ve Sofya Hilâl-i Ahmer merkezleri önemli faaliyetlerde bulunuyorlardı.

Hilâl-i Ahmer Cemiyeti yurtiçi ve yurtdışında belirli işlerin yürütülmesi amacıyla murahhaslıklar teşkil etti. Birinci Dünya Savaşı'nın ilk günlerinde, Tıp Fakültesi müderris yardımcılarında Dr. Hikmet (Gizer) Bey, Hilâl-i Ahmer Murahhası sıfatıyla Almanya, Avusturya ve Macaristan'da toplanacak îanelere nezâret etmek ve karşılığında malzeme alarak Türkiye'ye göndermek üzere Viyana'ya gönderildi. O sırada Viyana Sefiri ve aynı zamanda Hilâl-i Ahmer'in "reis-i evveli" olan Hüseyin Hilmi Paşa'nın Sefarette açılmasını sağladığı büroda, 1918 yılı sonlarına kadar Hilâl-i Ahmer Murahhaslığı çalışmalarını sürdürdü.

Çanakkale Savaşları sırasında İstanbul'un işgali ihtimali karşısında, Hilâl-i Ahmer bazı tedbirler almak zorunda kaldı. Eşya ve nakdinin önemli bir kısmını Merkez-i Umûmi üyelerinden Dr. İsmail Besim Paşa ve Muhlis Bey'le Eskişehir'e gönderdi. Tehlikenin uzaklaşması üzerine bunların bir kısmı geri getirildi ise de, İstanbul'daki aşhanelerde sarfedilecek gıda ve et ihtiyacının karşılanabilmesi için İsmail Besim Paşa ile Muhlis Bey Eskişehir'de murahhas olarak görevlendirildiler. Burası aynı zamanda, Hilâl-i Ahmer'in Erzurum, Erzincan, Kayseri ve Ankara merkezlerine gönderilecek eşya ve malzeme için bir sevk merkezi olmuştur. 1917'de Ankara yangını ve Çankırı depreminden zarar görenlere buradaki depodan yardım gönderilmişti.

1915 yılında, Tıp Fakültesi müderrislerinden Dr. Asaf Derviş Paşa, Konya'nın doğusundaki Hilâl-i Ahmer sağlık heyetlerini teftiş etmek ve menzil noktaları kurmak amacıyla "Darülharb" Murahhaslığına tâyin edildi. 22 Nisan 1915'te Ulukışla'dan gönderilen raporda Murahhaslığın faaliyetleri hakkında geniş bilgi verilmektedir. Hilâl-i Ahmer eşyalarının sevkî için Kayseri, Sivas, Erzincan ve Erzurum'da menzil noktaları oluşturulmuştu. Konya Hilâl-i Ahmer hastahanesi, sevkiyat merkezi üzerindeki Erzincan'a nakledilmişti. Buradaki sağlık heyetleri bulaşıcı hastalıklar ve özellikle tifüsle mücadele

ediyorlardı. Dr. Asaf Derviş Paşa'nın Hilâl-i Ahmer "Darülharb" Murahhaslığı üç ay sürmüştü.²⁶

Ordu sağlık teşkilatına yardım ilkesi, Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin kuruluş gayelerinin başında geliyordu. Hilâl-i Ahmer bu amaçla cephe gerisinde hastahane ve nekahathaneler açtı, seyyar sağlık heyetleri gönderdi. Hilâl-i Ahmer sağlık teşkilatı, Merkez-i Umûmiye bağlı olmakla birlikte, orduyla işbirliği ve uyum halinde çalışmak durumundaydı.²⁷

Hilâl-i Ahmer Kafkas Cephesine sağlık heyetleri göndererek, ordu sağlık teşkilatına yardımcı oldu. Dr. Mehmet Emin Bey'in başkanlığında otuz kişiden oluşan heyet Trabzon üzerinden Erzurum'a geldi. Burada cephe-den gelen hasta ve yaralıları tedavi ederken, salgın hastalıklarla ve özellikle lekeli humma hastalığıyla mücadele etti. Üç doktor ve iki hastabakıcısını lekeli hummadan kaybeden heyet, bu güç şartlar altında 1915 yılı Ocak sonuna kadar faaliyetini sürdürdü; bu tarihte, Erzurum'da yüz yataklı bir sağlık heyeti bırakarak Erzincan'a geldi. Bunun üzerine karadan Erzurum'a gönderilen ikinci heyet, iki ay faaliyette bulunabildi. Şubat 1916'da Erzurum'un Rus işgâline girmesi üzerine önce Erzincan'a ve oradan da Kemah ve Kayseri'ye çekildi. Kayseri'de Zencidere'de bin yataklı bir nekahathane açtı.

Hilâl-i Ahmer, Çanakkale Savaşları sırasında cephe yakınlarında ve İstanbul'da yaralı hastahaneleri kurdu. Gelibolu'daki 200 yataklı hastahaneye cepheden yaralı taşınarak tedavi edildi. Bombardıman tehlikesi altında iki ay kadar faaliyette bulunan hastahane daha sonra Şarköy ve ardından Tekirdağ'a taşındı. Şirket-i Hayriyye ve Seyr ü Sefâin İdaresinden kiraladığı Edremit, Gülnihal ve Akdeniz vapurlarıyla yaralıları İstanbul'da kurduğu Tıp Fakültesi (Darülfünun), Galatasaray Sultanisi, Galata, Taksim, Cağaloğlu, Kadırga ve Darüşşafaka hastahanelerine taşıdı.²⁸

Filistin ve Irak Cephesinde de Hilâl-i Ahmer, hastahaneler açmak ve seyyar sağlık heyetleri görevlendirmek suretiyle faaliyette bulundu. 1916 ve 1917 yıllarında Bağdat ve Musul merkezlerinin çalışmalarıyla muhtelif hastahaneler açıldı. Yine aynı tarihlerde, "Dördüncü Ordu-yu Hümayun'un talebi üzerine Doktor Galib Ata Bey'in taht-ı riyâsetinde olmak üzere dört yüz yataklı bir hastahane heyeti de, kaffe-i levâzımıyla beraber Medi-



ne'ye sevk ve izam edilmiş ve şehir-i mezkurun en güzel binası olan Darü's- Surur oteli hastahane ittihaz olunarak Hicaz kuvve-i seferiyesi sıhhiyesinin bir rükn-i mühimmi de bu suretle Hilâl-i Ahmer tarafından teşkil edilmiştir.²⁹

HİLÂL-İ AHMER HANIMLAR MERKEZİ

II. Meşrutiyetten sonra toplum hayatında daha etkili olmaya başlayan kadınlar, Hilâl-i Ahmer çalışmalarına da katıldılar. Dr. Besim Ömer Paşa'nın teşebbüsüyle 1912 yılı başında kurulan Hilâl-i Ahmer Hanımlar Merkezi, Hilâl-i Ahmer Merkez binasının ikinci katında çalışmalarına başladı.³⁰ Hanımlar Merkezinin fahri başkanlığına Başkadın Efendi, fiili başkanlığına da Mahmut Muhtar Paşanın hanımı Nimet Muhtar hanım seçildi. Üyeler arasında devlet ileri gelenlerinin eşleriyle Hilâl-i Ahmer kurucu üyelerinin hanımları da bulunuyordu.³¹

Birinci Dünya Savaşında Hilâl-i Ahmer'in önemli faaliyetlerinden biri de, Cemiyet Başkanvekili ve aynı zamanda Hanımlar Merkezinin "müşavir-i fenni"si durumunda olan Besim Ömer Paşa vasıtasıyla ilk hastabakıcı kursunun başlatılmasıdır. Şubat 1914 tarihinde Hilâl-i Ahmer merkez binasında açılan ve beş ay süren kursa katılan 50 kadından 27'si başarılı oldu. Haziran 1914'te yapılan diploma törenine, Kadınlar Merkezi fahri başkanı Başkadın efendi ile birlikte devlet ricâlinin hanımları ve Harbiye Nazırı Enver Paşa'nın eşi Naciye Sultan ve kayınvalidesi katıldı. Yine Ekim 1914-Nisan 1915 tarihleri arasında Besim Ömer Paşa'nın Üniversite (Darülfünun) konferans salonunda verdiği derslere birçok kadın devam etti. İlk kadın hastabakıcılar Çanakkale Savaşı sırasında İstanbul'da Kızılay ve askeri hastahanelerde görev aldılar.

Bir müddet sonra Trabzon, Eskişehir, Aydın ve Halep'de şubeler açan Hilâl-i Ahmer Hanımlar Merkezi, savaş yıllarında orduya giyecek hazırladılar. 20 Temmuz 1913'te Hanımlar Merkezi tarafından Cağaloğlu'nda küçük bir evde darü's-sına (sanatevi) açıldı. 1916 yılında burada 125 kişi çalışıyordu. Sanatevinde hem kimsesiz çocuklar istihdam edildiği gibi, açılan sergilerde Hilâl-i Ahmer'e gelir sağlandı.³²

1 Şubat 1917 tarihinde Galatasaray Sultanisi'nde, Hanımlar Merkezinin öncülüğünde milletlerarası bir

sergi açıldı. Sergi, Harbiye Nazırı Enver Paşa'nın himâyesinde ve İsmail Canbulat Bey'in başkanlığında beşi Hilâl-i Ahmer Merkez-i Umûmi üyesi ve diğerleri "erbâbı ihtisastan" olmak üzere on altı kişiden oluşan bir komisyon tarafından hazırlanmıştı. Açılışı Veliaht tarafından yapılan sergiye Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, Hilâl-i Ahmer Hanımlar Merkezi, Sıhhiyye-i Askeriye, Bahriye Nezâreti Heyet-i Sıhhiyyesi, Sıhhiyye Müdüriyet-i Umûmiyesi, Evkaf Nezâreti, Şehremaneti, Darülaceze ve Hilâl-i Ahmer Hanımlar Darü's- Sınası, Bikes Askeri Ailelerine Yardımcı Hanımlar Cemiyeti ile Alman, Avusturya ve Macaristan, Bulgar Kızılhaçları katıldılar. Ziyaretçiler için Türkçe, Almanca ve Fransızca rehberler hazırlanmıştı. 16 Şubat günü sergiyi ziyaret eden V. Sultan Mehmet Reşad hatıra defterine, "İnsaniyyet ve şefkate hadim olan Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin açtığı sergiyi nazar-ı takdir ile temaşa ettim. Müessislerini tebrik ve emsalinin teksirine dua eylerim", sözlerini yazmıştı.³³

Hanımlar Merkezinin kurulmasından sonra, İstanbul'da Hilâl-i Ahmer menfaatine balolar düzenlenmeye başlamıştı. 1913 yılının ilk günlerinde Perapalas Otelinde düzenlenen baloya, Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti fahri başkanı şehzade Yusuf İzzeddin Efendi ve Abdülmeccid Efendi'nin yanı sıra ileri gelen devlet adamları katıldılar. Baloda verilen hediyelerin büyük kısmı, cemiyetin kurucularından Paris Sefiri Rıfat Paşa'nın eşi tarafından gönderilmişti. Dahiliye Nazırı Talat Bey'in verdiği hediyeler, "milli ve atik ve kıymetli ve nadide işlemeler idi." Bu işlemeler Yeniçeri kıyafetleri içinde iki görevli tarafından dağıtılmıştı. Balo hasılatı olarak Cemiyet 2.656 lira gelir sağlamıştı.³⁴ Daha sonraki yıllarda İstanbul'da Tokatlıyan Otelinde düzenlenen Kızılay müsamereleri, şehrin ileri gelenlerinin rağbet ettikleri geleneksel bir eğlence halini alacaktı.

"Hilâl-i Ahmer Çiçek Günü" olarak kabul edilen Ramazan Baayramının ilk gününde, Cemiyete yardım toplanmasında kadınların önemli katkıları olmuştur.

1918 yılında Hanımlar Merkezinin Başkanvekilleri Talat Paşa'nın eşi Hayriye Hanım ile Sadiye Hanım idi. Besim Ömer Paşa'nın, 5 Şubat 1918'de Hilâl-i Ahmer İdare Heyeti'nden ayrılması Hanımlar Merkezinde üzüntüye sebep olmuştu. Hanımlar Merkezi Başkanvekilleri



(reis-i saniye) Hayriye Talat ve Sadiye Halil imzalarıyla, 21 Şubat 1918'de Hilâl-i Ahmer Merkez-i Umûmisi'ne gönderilen bir yazıda bu husustan bahsedildikten sonra şöyle deniliyordu:

“Paşa'nın heyet-i umûmiye-i cemiyete her suretle şayan-ı takdir bu hidematından başka, Hanımlar Heyetinin yedi sene evvel bidayet-i teşkilinde muvaffakiyeti ve Balkan Harbinde temin-i faaliyeti Darülfünun'da konferans salonunda müteaddid defalar muvaazalarıyla Hilâl-i Ahmer Cemiyeti fikrinin hanımlar arasında tammine, 1329 senesinde Hilâl-i Ahmer Cemiyet daire-i merkeziyesinde hastabakıcılığa dair dersleri hastahanelerde muhaseseler iraesiyile ilk Hilâl-i Ahmer Cemiyeti kadın hastabakıcılarının yetiştirilmesine delaleti ve heyet-i merkeziyede bidayet-i teşekkülünden beri suret-i daimede müşavir-i fenni hizmetinde bulunarak cemiyetimize fevkalade muaveneti cihetiyle heyet-i faaleden infikakı bugün inikad eden Hilâl-i Ahmer Hanımlar heyetince fevkalade teesür ve te'süfü mucib olduğunun beyanına ve Paşa'nın heyet-i merkeziye-i umûmiyeden adem-i istifası ve Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Riyaset-i fahriyyesine intihabı dolayısıyla reis-i fahri ve müşavir-i fenni hakkında kemafissabık heyet-i merkeziyemiz ictimâında bulunması için kendilerinden rica edildiğinin arzına karar verildiği maruzdur efendim.”³⁵

HİLÂL-İ AHMER'İN GELİR KAYNAKLARI

Nizamnâmeye göre cemiyetin gelirleri, öncelikle üye aidatları olmak üzere her çeşit bağışlar (ianat) ve teberraat, cemiyetin düzenleyeceği sergi, müsamere, gezi ve konferans gibi etkinliklerden elde edilecek hasılatтан oluşmaktaydı.

Balkan Savaşları'nda, Osmanlı vilâyetleriyle birlikte İslâm ülkeleri ve diğer yabancı ülkelerden çok miktarda iâne toplanmıştır. 1912 yılı sonuna kadar yurtiçinden toplanan iânelerin mevcudu altmışbin Osmanlı lirasının üzerindeydi. Hilâl-i Ahmer'e önemli miktarda iâne gönderen vilâyetlerin başında Konya, Trabzon, İzmir, Sivas, Mamûretülaziz (Elazığ), Haleb, Musul, Adana, Kudüs, Beyrut, Hüdevendigâr (Bursa), Erzurum, Ankara v.d. geliyordu.³⁶ Sivas Vilâyetinde, Balkan Harbinin başlangıcından 1912 yılı sonuna kadar, harb ve Hilâl-i Ahmer iâ-

nesi olarak Vilâyet merkezinde 175.702 kuruş 24 para, Amasya'da 462.261 kuruş, Tokat'ta 515.662 kuruş, Kahrisar-ı Şarki (Şebinkarahisar)'da 222.92 kuruş 27 para olmak üzere toplam 375.718 kuruş 11 para toplanmıştı.³⁷ 1913 yılında, Anadolu dışındaki Osmanlı vilâyetlerinden de iâneler gelmeye devam etti. 1913 yılında Hilâl-i Ahmer'e, Hicaz vilâyetinden onbin lirayı aşkın iâne gönderilmişti.

Aynı tarihlerde, İslâm ülkelerinden gelen iânelerin toplamı ise 263 bin lira civarındaydı. Bu iânenin 157 bin lirası Hindistan Müslümanlarına aitti. İânelerin büyüklükleri sırasıyla şu ülkeler Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'ne nakdi yardımda bulundular: Rusya Müslümanları, Cezair, Güney Afrika Müslümanları, Mısır, Bosna ve Hersek, Afganistan, Romanya Müslümanları, İran, Batavya, Bulgaristan Müslümanları, Kıbrıs, Tunus, Çin Müslümanları, Batı Avusturalya, Girid ve Bingazi. Müslüman olmayan ülkelerden ise, iânelerin büyüklüklerine göre, Almanya, Avusturya ve Macaristan, İngiltere, Amerika, Fransa, Hollanda, İspanya, Belçika, İsveç, Japonya, Danimarka, İsviçre ve İtalya Hilâl-i Ahmer'e yardımda bulundu.³⁸

Birinci Dünya Savaşı'nda da iâne gelirleri, Hilâl-i Ahmer'in en önemli varidat kaynaklarından birini teşkil ediyordu. Osmanlı Hükümeti, suistimalleri önlemek amacıyla 1916'da yürürlüğe koyduğu “Cem'-i İanat Nizamnâmesi”yle bazı düzenlemeler getirdi. Ancak, başlangıçta nizamnâmenin farklı tefsirinden dolayı bazı olumsuzluklar yaşandı. Nizamnâmedeki “rüesa-yı memurin-i mülkiyenin bilfiil cemiyat-ı milliye ve hayriyyeye iştirak etmemesi” hakkındaki değişikliğin, vilâyetlere bildirilmesinden sonra Edirne Valisi, bütün memurların Hilâl-i Ahmer, Donanma ve Müdafaa-i Milliye Cemiyetlerinden istifa etmelerini ve iâne toplayamayacaklarını istemişti. Edirne Hilâl-i Ahmer Merkezi Başkanlığını uhdesinde bulunduran Vali Bey de istifa ederek, bu görev vekaleten vilâyet Sıhhiyye Müdürü Dr. Yusuf İzzeddin Bey'e verilmişti. Yusuf İzzeddin Bey'in de bir süre sonra istifa etmesiyle, işler sürüncemede kalmıştı. Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Başkanvekili Dr. Besim Ömer Paşa'nın Dahiliye Vekaleti'ne müracaatı üzerine, Yusuf İzzeddin Bey tekrar Hilâl-i Ahmer Edirne Merkezi Başkanvekilliğine getirildi.³⁹



Bu dönemde Hilâl-i Ahmer iânesi olarak Osmanlı vilayetlerinden 4.040.730, Almanya'dan 236.790, Avusturya ve Macaristan'dan 157.500 ve diğer ülkelerden 48.569 Osmanlı lirası toplandı. Çanakkale Savaşı esnasında büyük bir artış gösteren iâne gelirleri, 1914-1918 yıllarında sırasıyla 76.839 lira 74 kuruş, 149.698 lira 72 kuruş, 156.932 lira 53 kuruş, 146.890 lira 3 kuruş, 134.506 lira 34 kuruştur.⁴⁰

Almanya, Avusturya ve Macaristan'da toplanan iânelerle, o sırada Türkiye'de bulunmayan eşya ve sağlık malzemesi satın alındı. Bu ülkelerdeki iâne ve satınalma işlerini Hilâl-i Ahmer Murahhası Dr. Hikmet Bey yürütüyordu. Hilâl-i Ahmer adına Adana'dan satın alınarak işlenmek üzere Avusturya ve Almanya'ya gönderilen pamuklar Tekâlîf-i Harbiyye'den muaf tutuluyordu.⁴¹

Hilâl-i Ahmer Merkez-i Umûmisi, 8 Ocak 1915 tarihinden itibaren Cemiyetin ziraatle uğraşmasına karar verdi. Osmanlı Hükûmeti'nin, 5 Eylül 1916'da çıkardığı "Mükellefiyet-i Zira'ie Kanun-ı Muvakkatı" ile bu gibi teşebbüslere resmiyet kazandırılmıştı. Ekim 1915'te Beykoz'da, Aralık 1915'te Tuzla, Adapazarı ve Eskişehir'de, daha sonra Ekim 1917'de Konya Sarayönü'nde ziraate başlandı. Hilâl-i Ahmer, ziraat faaliyetlerinde ordu- dan da faydalandı. Mart 1916'da Cemiyet çiftliklerinde geçici olarak çalıştırılmak üzere 250 erin istihdamına izin verildi. Cemiyet, "becerikli bir harp çiftçisi" olarak hem bütçesini büyük bir yükten kurtarmış, hem de kıtlığı çekilen ürünleri yetiştirmekle yurt ekonomisine katkıda bulunmuştu.⁴²

BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI SONRAŞI VE SONUÇ

Birinci Dünya Savaşı'nda Hilâl-i Ahmer'i idare edenlerin büyük çoğunluğunu doktorlar teşkil etmekteydi. Meşrutiyet'ten önce tıbbiyeden yetişenler, sağlık teşkilatlarındaki görevlerinin yanı sıra cemiyetlerdeki çalışmalarıyla da kendilerini ispatlamışlardı. Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin ordu ve toplum tarafından benimsenip tanınmasında, çoğu İttihatçı olan bu doktorların büyük rolleri olmuştur. Türk milletinin yardımseverlik duygusunun çok iyi değerlendirilmiş olması, Hilâl-i Ahmer'in savaş yıllarındaki başarısını artırmıştır. Ahmet Emin Yalman, "Akıncılar Grubu" olarak nitelendirdiği Hilâl-i

Ahmer yöneticilerinden bahsederken, "Birinci Cihan Harbi ve İstiklâl Harbi esnasında Kızılay'ın başında her biri ayrı bir değer taşıyan akıncılar toplanmıştı. Bunlar Kızılay'ı seviyorlardı. Bunu başarıdan başarıya götürmeyi ve hiç hataya meydan bırakmamayı bir şeref meselesi, bir vicdan borcu sayıyorlardı. Mânâsız çekememezlik hislerine kendilerini kaptırmıyorlardı. Her biri temiz bir varlık sıfatıyla imtihan geçirmiş, seciye üstünlüğünü ispat etmiş adamlardı", demektedir. Celal Muhtar (Özden) hatıralarında, uzun müddet Hilâl-i Ahmer'de üstlendikleri görevden "yüzlerinin akı" ile çıkmalarını iki sebebe dayandırmaktadır: "Biri, arkadaşlarımdan bana tam bir emniyet ve itimat ile bağlı olmalarıdır. Diğeri de, benim ile beraber çalışan vatandaşların ciddi bir ideal sahibi olmalarıdır."⁴³

Birinci Dünya Savaşı'nda, Cemiyeti başarılı bir şekilde idare eden heyetin 5 Şubat 1918'da istifa etmesi üzerine, yeni İdare Heyeti oluşturuldu: Hilâl-i Ahmer Başkanvekilliklerine Tıp Fakültesi Müderrisi Akil Muhtar (Özden) Bey ile Osmanlı Bankası İdare Meclisi üyelerinden Hamid (Hasancan) Bey, Hudûd-ı Sıhhiyye Müfettişi ve Meclis-i Umûr-ı Sıhhiyye üyesi Kilisli Rıfat Bey Umûmi Katipliğe, Tıp Fakültesi müderrislerinden Celal Muhtar (Özden) Bey Hilâl-i Ahmer Umûmi Müfettişliğine, Osmanlı Bankası müdürlerinden Berç (Türker) Keresteciyan Efendi fahri muhasebeciliğe ve Sıhhiyye Müdür-i Umûmisi Vekili Dr. Adnan (Adıvar) Bey de fahri muhasebeciliğe seçildiler. Dr. Besim Ömer (Akalın) Paşa'nın Hilâl-i Ahmer'deki aktif görevinden ayrılarak "fahri başkan" olarak kalmıştı. Yeni İdare Heyetinde bir süre sonra yapılan değişiklikle Dr. Adnan Bey'in tekrar Umûmi Katipliğe getirildiği anlaşılmaktadır.⁴⁴

Dört yıl süren savaş döneminde hiçbir Umûmi Kongre yapılmamıştı. Mütarekeden sonra kongre Kasım 1919'da İstanbul Üniversitesi Konferans salonunda yapıldı. Kongreye Merkez-i Umûmi Heyetinin dört yıllık icraatına ait bir rapor sunuldu.

Birinci Dünya Savaşı'nda, kamu yararına çalışan diğer yardım cemiyetleri gibi, Hilâl-i Ahmer Cemiyeti de iktidardaki İttihat ve Terakki Fırkası'nın himâyesi altında çalışmıştır. Cemiyetin yönetimindeki İttihatçı ya da İttihatçılara yakın doktorların yanı sıra, Hanımlar Merkezi'nde de İttihatçıların hanımları görev yapıyorlardı.



Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Müdafaa-i Milliye, Donanma ve Hilâl-i Ahmer Cemiyetleri, Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na mensup hükümetler tarafından teftişe tâbi tutulmaya başlandılar. 1 Şubat 1919 tarihinde Kabine, Müdafaa-i Milliye Cemiyeti'nin Harbiye Nezaretî'ne ve Donanma Cemiyeti'nin de Bahriye Nezaretî'ne ilhakına karar verdi. Ancak, Sadrazam Damad Ferid Paşa başkanlığındaki Kabin'e'nin Mart 1919'da aldığı başka bir karar ile, "bu iki cemiyetin maksad-ı teşekkül ve gayesi îâne derciyle hidemat-ı umûmiyeye ve bilhassa hidemat-ı devlette bulunmaktan ibaret olmasına binaen zikrolunan cemiyetlerin feshi, îâne-i ahali ile toplanmış olan nukudunun ve emlak-i menkule ve gayri menkulelerinin hazine-yi maliyeye devr ve teslimi"ne karar verildi.⁴⁵

Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, bir çok teftişe tabi tutuldu ise de,⁴⁶ bahsettiğimiz cemiyetlerin akıbetine uğramadı. Ancak, 16 Mart 1920'de İstanbul'un İtilaf Devletleri tarafından işgali Cemiyet'in çalışmalarını zorlaştırdı.

Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, merkezi İstanbul'da kalmakla birlikte Anadolu'daki Milli Mücadele hareketini destekledi. Hilâl-i Ahmer merkez binasının 16 Mart 1920 gecesi işgal kuvvetlerinin baskınına uğraması üzerine, Umûmi Katip Dr. Adnan Bey Anadolu'ya geçti. Onun yerine Dr. Hikmet (Gizer) Bey, Umûmi Katip olarak İstanbul'da kaldı. İşgalden sonra Anadolu'da Hilâl-i Ahmer teşkilatının Merkez-i Umûmi ile olan irtibatı kesildi. Dr. Adnan Bey, Hilâl-i Ahmer Umûmi Merkezi tarafından resmen görevlendirilmemesine rağmen, Birinci Dünya Savaşı sırasında teşkil olunan Eskişehir Murahhaslığı ile muhabereyi devam ettirdi. Eskişehir'in tahliyesi üzerine Ekim 1920'de Murahhaslık, depolardaki eşya ve malzemelerle birlikte Ankara'ya taşındı. Bunun üzerine İsmail Besim Paşa'nın başkanlığında yeniden teşkil edilen Ankara (Anadolu) Murahhaslığı, 1 Ekim 1923 tarihine kadar faaliyette bulundu. Anadolu ile ba-

ğını koparmayan İstanbul'daki Hilâl-i Ahmer merkezi, Ankara Murahhaslığı vasıtasıyla Anadolu'ya bir çok yardımda bulundu.

Milli Mücadele'nin kazanılması ve Cumhuriyet'in ilânından sonra Cemiyet'te bazı değişiklikler yapıldı. Osmanlı Saltanatının kaldırılması üzerine cemiyetin adı, 1923'te Türkiye Hilâl-i Ahmer Cemiyeti olarak değiştirildi. 17 Temmuz 1925'te İstanbul'da Üniversite (Darülfünun) konferans salonunda toplanan kongrede, 4 Ağustos 1925'te 134 maddelik yeni nizamnâme kabul edildi. Nizamnamenin 13 Eylül 1925'te İcra Vekilleri Heyeti'nce tasvibinden sonra, Genel Merkez Ankara'ya taşındı. Hanımlar merkezi de, yeni nizamnâme gereği genel merkezle birleştirildi.⁴⁷

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde düşünce hareketleriyle birlikte, sosyal hayat ve müesseselerde de Batının tesirini görmek mümkündür. Hilâl-i Ahmer, bir yardım cemiyeti niteliği taşımakla birlikte, işleyiş tarzı ve münasebette bulunduğu Batılı devlet ve cemiyetler itibarıyla bu gelişmelerden etkilenmiş ve modern birtakım metodları kabul etmiştir. Cemiyetin, Milletlerarası Kızılhaç Komitesi ve diğer Kızılhaçlarla muhaberelelerinde Fransızca lisanından yararlandığı görülmektedir. Bütün bunlara rağmen Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, Türk milletinin tarihin başlangıcından beri sahip olduğu yardımseverlik ve toplumsal dayanışma duygusunun yeni bir metotla teşkilatlanmasının bir sonucudur. Prof. Sadı İrmak'ın, bu düşüncesinin tarihimizden gelen kaynaklarına değinirken söylediği gibi Hilâl-i Ahmer, "Türk milletinin ruhundan ve tarihinden gelen ve âdeta ikinci bir tabiat halinde olan yardım fikrinin yeni bir metotla, yani Batı metodu ile teşkilatlanmasından başka bir şey değildir. Bu müessese, aynı zamanda batılılaşma tarihimizin de bir vesikasıdır ve Türk müesseselerinin nasıl batılılaşması lâzım geldiğini de gösteren bir kılavuzdur."⁴⁸

1 Ahmet Midhat, *Hilâl-i Ahmer*, İstanbul 1296, s. 53, Cenevre Sözleşmesi'nin tam metni için bkz.: *Kızılây ve Kızılhaçların Milletlerarası Kaynakları, Sözleşmeler-Tüzükler-Kanunlar*, Ankara 1964, s. 13-16.

2 Besim Ömer, *Hanımefendilere Hilâl-i Ahmer'e Dair Konferans*, İstanbul (t.y.), s. 6.

3 Mesut Çapa, *Kızılây (Hilâl-i Ahmer Cemiyeti) (1914-1925)*, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü'nde Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1989, s. 4-7.

4 Çapa, *a.g.e.*, s. 8-10, *Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Salnamesi (1329-1331)*, İstanbul (t.y.), s. 34-36, 41, 50-51; Besim Ömer, *a.g.e.*, s. 44-45.

5 *Osmanlı Hilâl-i Ahmer Nizamname-i Esasi*, 1339.

6 *Salname*, s. 35, Lütfi Simavi, *Osmanlı Sarayının Son Günleri*, İstanbul (t.y.), s. 386.

7 *Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin Harb-i Hâzırda Faaliyeti*, (t.y.), s. 1.

8 Besim Ömer, *Dokuzuncu Waşington Salt-ı Ahmer Konferansı'na Memuriyetim ve Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'ne Teftişlerim Hakkında*, İstanbul 1328, s. 51-52.



- 9 Tarih Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, c. I, İstanbul 1984, s. 3, 14.
- 10 Halide Edip Adıvar, *Doktor Abdülhak Adnan Adıvar*, İstanbul 1956, s. 21.
- 11 Çapa, a.g.e., s. 13, 35, 25-34.
- 12 *Salname*, s. 95-111; Ayrıca bkz.: "Gıyran'da Hilâl-i Ahmer çadır ve hastahanelerinden görüntüler", *Şebbal*, S. 59, 15 Ağustos 1328, s. 208-209; "Derne'de bir Hilâl-i Ahmer hastahanesinin resm-i küşâdı", "Hilâl-i Ahmer hastahanelerinden bir numune", *Şebbal*, S. 60, s. 232; "Hums Hilâl-i Ahmer Heyeti", *Şebbal*, S. 62, 1 Teşrin-i evvel 1328, s. 267.
- 13 Besim Ömer, *Hanımefendilere Hilâl-i Ahmer'e...*, s. 45, *Salname*, s. 126-129.
- 14 Kızılay Arşivi, Ds. 125.
- 15 *Salname*, s. 133-134; Hilâl-i Ahmer Başkanlığının 9 Kasım 1912 tarihli bir yazısında hastahanedeki bazı güçlüklerden bahsedilmekteydi: "Darülfünûn efendileri mektebe gelecek hastagânın hizmetini müstakilen derühte etmek iddiasında bulunarak sertabâbetin tertibat ve evâmîrine inkıyâd etmek istemişlerdir. Fakat yüzlerce talebenin hastalar arasına karışması hem hizmeti işkâl, hem de şüpheli bazı vukuat görüldüğü sırada bunların sık sık evlerine gidip gelmeleri gibi mahâzîr-i adîde tevellüd edeceğinden sertabib Derviş Bey, ihtiyac derecesinde efendilerden arzu edecek yirmi altısının gece ve gündüz ifâ-yı vazife şarcıyla kabul-ı hizmet eylemelerini teklif eylemiştir. Ancak, yirmi altı efendinin aynı zamanda ifâ-yı hizmet etmeleri müşkül olacağına nazaran sertabâbetin tensîbi daîresinde münâvebe usulü vaz'olunmak cabîi ve mamafih bura hastahane tesisatının peyderpey ikmaline mütevakkıfdir...", Başbakanlık Arşivi, DH-SYS, Ds. 112-15; 20-2.
- 16 *Salname*, s. 151-152.
- 17 Mesut Çapa, "Balkan Savaşı'nda Kızılay (Osmanlı Hilâl-i Ahmer) Cemiyeti", *Osmanlı Tarihî Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 1, Ankara 1990, s. 99-100; Başbakanlık Arşivi, DH.SYS, Ds. 112-15; 20-2 (41).
- 18 *Salname*, s. 185; Yunan Hükümeti, Bahr-i Ahmer vapuruyla Selanik'e giden yolcuların şehre çıkmalarını, "ahali-yi İslamiye'yi memurîn-i Yunaniye aleyhine tahrik" ettikleri iddiasıyla engellemeye çalışmıştı. Başbakanlık Arşivi, Ds. 112-8; 8-4 (88).
- 19 *Salname*, s. 185-187.
- 20 Başbakanlık Arşivi, Ds. 112-8; 8-4.
- 21 Besim Ömer, *Hanımefendilere Hilâl-i Ahmer'e...*, s. 73-74.
- 22 Başbakanlık Arşivi, Ds. 112-8; 8-4 (29).
- 23 Başbakanlık Arşivi, Ds. 112-8; 8-4 (49).
- 24 Çapa, a.g.m., 103-104.
- 25 Başbakanlık Arşivi, Ds. 112-8; 8-4 (31).
- 26 Çapa, a.g.e., (Tez), s. 38, 45-48.
- 27 *Salname*, s. 119.
- 28 Çapa, a.g.e., (Tez), 120-121, 124-127.
- 29 Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, *Meclis-i Umûmiye Takdim Olunan 1332 Senesi Hesab-ı Katiyyesiyle 1332 Senesi Muvâzene-yi Umûmiyesi*, Dersaadet, 1333, s. 3.
- 30 "...Hilâl-li Ahmer Cemiyeti Hanımlar Merkezi de reise-i muhteremeleri Prenses Nimet Mahmud Muhtar Hanımefendi hazretlerinin riyasetleri altında her gün toplanarak daîre-i merkeziyemizin birinci ve ikinci katını adeta bir destgâh haline ifrağ ile bir taraftan çamaşır dikmekte, sargılar yapmakta, diğer taraftan da aza kayd ve îâne kabul eylemekte idiler", Besim Ömer, a.g.e., s. 40.
- 31 Hanımları Hilâl-i Ahmer çalışmalarına katılanlardan bazıları şunlardı: Prens Abbas Paşa, Hariciye Nazırı Prens Said Halim Paşa, Mahmud Muhtar Paşa, Müze Müdürlü Halil Bey, Hahambaşı, Doktor Kilisli Rifat, Washington Sefiri Ziya Paşa, Talat Bey, Doktor Akil Muhtar, Mekteb-i Tıbbiye Müdürlü Ali Galib Bey, Harbiye Müsteşarı Fuat Paşa, Faik Paşa, Hilâl-i Ahmer Müfettiş-i Umûmisi Mehmet Ali Bey, Bahriye Nazırı Mahmud Paşa, Paris Sefiri Rifat Paşa, Tevfik Fikret, İkdâm Gazetesi Sahib-i imtiyazı Cevdet Bey. Bkz.: *Salname*, s. 53-56.
- 32 Besim Ömer, a.g.e., s. 77-78; Çapa, a.g.e., (Tez), s. 65, 68.
- 33 Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, *Meclis-i Umûmiye Takdim Olunan...*, Dersaadet 1333, s. 8; *Galatasaray Mekteb-i Sultânisi'nde Tertib ve Küşâd Olunan İlk Hilâl-i Ahmer Sergisi Rehberi*, İstanbul 1917.
- 34 Besim Ömer, a.g.e., s. 91.
- 35 Kızılay Arşivi, Ds. 33; 335.
- 36 *Salname*, s. 311.
- 37 Başbakanlık Arşivi, DH-SYS, Ds. 112-14; 17-10 (19).
- 38 *Salname*, s. 311-313.
- 39 Başbakanlık Arşivi, DH.İ.UM, E-25;12 (8); DH.İ.UM, E-25;12 (4).
- 40 Çapa, a.g.e., (Tez), s. 87-88.
- 41 Sadaret'ten Dahiliye Nezareti'ne gönderilen 3 Temmuz 1916 tarihli bir belgede, "Emrâz-ı sariyyenin men'-i intişârı için Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nce ihtiyac-ı şedid bulunan çamaşır bezleriyle çamaşır dikmeğe mahsus iplik ve bir mikdar idrofil pamuğunun celb ve tedariki tahtında Avusturya ve Almanya'ya gönderilmek üzere Adana Vilayetinden mübâya edilecek üçyüzbin kilo pamuğun ihracında ve memâlik-i mezkûreden müteka-bilen vürûd edecek... eşya-yı mezkûrenin Tekalif-i Harbiye'den istisnası hakkındaki muamele bilhare ifâ olunmak üzere..." ruhsatına müsaade edildiği belirtilmektedir. Başbakanlık Arşivi, DH.İ.UM, Ds. 77-2; 1-38.
- 42 Çapa, a.g.e., (Tez), s. 91-94; *Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti...*, Dersaadet 133, s. 7.
- 43 Ahmed Emin yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim, Geçirdiklerim*, c. I, İstanbul 1970, s. 282; Celal Muhtar Özden, *Dr. Celal Muhtar Özden Hatıraları*, Canlı Tarihler: X, İstanbul 1945, s. 28.
- 44 Başbakanlık Arşivi, DUİT: 62; 3.31 (4)
- 45 Başbakanlık Arşivi, DUİT, 62-3.8 (20-21)
- 46 Başbakanlık Arşivi, DUİT, 62-3.12 (4); Çapa, a.g.e., (Tez), s. 21-22.
- 47 Çapa, a.g.e., (Tez), s. 51-57, 74-84, 299-300.
- 48 *I. Milli Kızılay Konferansı 11-13 Haziran 1964*; Türkiye Kızılay Derneği, Ankara 1964, s. 3.

OSMANLI EĞİTİM SİSTEMİ

KLÂSİK DÖNEM OSMANLI EĞİTİMİ VE MEDRESELER
EĞİTİMDE MODERNLEŞME
EĞİTİM VE ÖĞRETİM KURUMLARI
MİSYONER OKULLARI

KLÂSİK DÖNEM OSMANLI EĞİTİMİ VE MEDRESELER

OSMANLILARDA MEDRESE EĞİTİMİ

149

OSMANLI EĞİTİM VE ÖĞRETİM SİSTEMİNDE GENEL MEDRESELER

161

OSMANLI MEDRESELERİNİN
KURULUŞU, YÜKSELİŞ VE ÇÖKÜŞ NEDENLERİ

168

OSMANLI MEDRESELERİNDE SOSYAL HAYAT

176

OSMANLI EĞİTİM SİSTEMİNDE ENDERÛN MEKTEBİ

187

LALA (ŞEHZADELERİN YETİŞTİRİLMESİ VE LALALIK MÜESSESESİ)

194

OSMANLI SİBYAN MEKTEPLERİ

207

OSMANLI'DA KIZ ÇOCUKLARININ EĞİTİMİ

218



OSMANLILARDA MEDRESE EĞİTİMİ

DOÇ. DR. FAHRİ UNAN
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Bilindiği gibi, ilk Osmanlı medresesi XIV. yüzyılın ilk yarısında, 1330-31 (731)'de İznik'te kuruldu. Bu medrese Orhan Bey tarafından kurulmuştu; dolayısıyla kurucusuna nisbetle *İznik Orhaniyesi* adıyla da anılır. *İznik Orhaniyesi*'nin kuruluşuna kadar, Osmanlı topraklarında eğitim-öğretim faaliyetlerinin nasıl yürütüldüğü hakkında elimizde fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak kanaatimizce, umûmiyetle İslâm dünyasının müstakil medrese binâları bulunmayan diğer yerlerinde olduğu gibi, Osmanlı ülkesinde de, bu konuda câmiler ve mescitler hizmet vermiş olmalıdırlar. Yeni devletin eğitim almış kalifiye eleman ihtiyacı, daha ziyâde dışarıdan, muhtemelen ve pek tabîî olarak, Anadolu'nun Konya, Kayseri, Sivas ... gibi eskiden birer kültür merkezi durumundaki büyük Selçuklu şehirlerinde ve kuruldukları bölgelerin İslâmî geçmişleri daha eski ve köklü olan Anadolu'nun öteki beyliklerinin başkentlerinde yetişen âlimler tarafından karşılanmıştı.

Osmanlı Beyliği'nin sınırlarının genişleyerek bir devlet hâline gelmeye başlaması safhasında, söz konusu dış kaynaklar tabiatıyla yetersiz kalacaktı. İlk Osmanlı medresesinin kurulması, işte böyle bir gelişme ile yakından ilgilidir. Bu süreç, daha sonra Bursa ve Edirne gibi, yeni devlete başkentlik eden büyük şehirlerde, bizzat sultanlar tarafından kurulan medreselerle sürdürüldü. İstanbul'un fethinin ardından Osmanlıların en itibar ettikleri medreseler, artık bu şehirde kurulmaya başlayacaktır. Bu medreseler, başlangıçtan itibaren, dışarıdan gelen ilim adamları tarafından idâre olundukları için, kendi eğitim-öğretim sistemini oluşturmaktan ziyâde, buralarda ders veren ilim adamlarının yetişmiş bulundukları, daha önceden İslâm coğrafyasında kurulmuş ve faaliyetlerini yüzyıllarca sürdürmüş olan medreselerin ilmî zihniyetlerini ve tedris geleneklerini devralmışlardı.

Osmanlı medreselerinde acabâ nasıl bir tedris geleneği söz konusu olmuştu? Veya, geleceğini *ilmîye* mesleğinde gören birisi, tahsiline başlayışından itibaren meslek hayatı boyunca nasıl ilerlemekte ve bu sırada öğrenilen ilimleri nasıl öğrenmekte idi? Bu kısa soruya tatmin edici bir cevap verebilmek için biraz geriye, Osmanlı öncesi eğitim târihine kısaca bakmak gerekmektedir:

İslâm dünyasında eğitim sisteminin başlangıcı, Hz. Peygamber zamânına kadar çıkarılabilir. Başlangıçta sistemli bir eğitim-öğretim faaliyetinden söz etmek mümkün olmasa gerektir. Eğitim faaliyetleri, her şeyden önce yeni dinin prensiplerinin öğretilmesine yönelikti. Bu durum, müslümanları câmie yöneltti. Dar cemaat yapısı içerisinde Hz. Peygamber ve çevresi, tabîî birer öğretmen durumundaydılar; bu ilk öğretmenler, bu cemaatin daha ziyâde yeni dinle ilgili öğrenmek istediklerini sözlü olarak öğretiyorlardı. İlk dönemlerde öğrenilen konular, ekseriyetle Kur'ân ezberlemek, hadis toplamak ve bunlara dayanarak hüküm çıkarmaya çalışmaktan ibâretti. İnsanların zihinlerini ve düşünce dünyalarını meşgul edecek olan yoğun fikrî ve felsefî faaliyetleri bu küçük cemiyet henüz üretecek duruma gelmemişti.¹ Bu durum, ileride teşekkül edecek olan İslâmî ilimlerin öğretileceği merkezlerin, câmi çevresinde, ya aynı çatı altında, ya ona bitişik olarak veya bir kompleks içerisinde yer alarak kurulmalarına yol açacaktı.² J. Pedersen'in vurguladığı gibi,³ İslâmiyet'in tesiri altında doğan ilimlerin daha ziyâde dinî nitelikli olması, böyle bir geçmişle yakından ilgilidir. Bundan dolayı, İslâm âleminde eğitim-öğretim mekânları başlangıçtan itibaren ekseriyetle câmiler olmuştu. Henüz *kiüttâb* ve *medrese* adlı müstakil eğitim müesseselerinin ortaya çıkmadığı bir dönemde, câmiler, kullanılmaya en elverişli ve hazır yerler olarak görülmüş



olmalıdır. Fakat, câmilerin ihtiyacı karşılamadığı veya her zaman müsâit olmadığı durumlarda, yâhut ders verenlerin başka yerleri tercih etmeleri hâlinde, imkân ve şartlara göre başta ulemâ ve devlet yöneticilerinin evleri olmak üzere, cemiyetin önde gelen insanların meskenleri de birer eğitim-öğretim mahalli olarak kullanılmıştı. Ancak, bunlar câmileri eğitim-öğretim konusunda bütünüyle devreden çıkaramadılar. İlim sâhibi insanların çevresinde şekillenen belli eğitim-öğretim merkezlerinin teşekkülü ise, daha ziyâde İslâm'ın birinci ve ikinci yüz yılında olmuştu.⁴ Birer ibâdet mahalli olan câmilerin, çocukların ve büyüklerin eğitim-öğretiminde birer *mek-tep* ve *medrese* gibi kullanılmaları Emevîler, Abbâsîler, Selçuklular ve hattâ Osmanlılar zamânında devam edecek ve bu durum günümüze kadar sürecektir.

Câmilerin birer ibâdet mahalli olarak insanlar üzerindeki etkileri ve cemiyet içerisinde oynadıkları roller o kadar büyüktü ki, tedris veya irşad faaliyetleri zaman zaman yöneticilerin müdâhalelerine yol açacak ölçüde sosyal hayâtı yönlendirebiliyordu.⁵ Ancak, İslâm devletinin ve cemiyetinin yeni fetihlerle hızla büyümeye başlaması, bâzı yeni meselelerin de ortaya çıkmasına yol açacaktı. Bu cümleden olmak üzere, bir taraftan devletin, diğer taraftan cemiyetin iyi yetişmiş insanlara olan ihtiyaçları artmaya başlamıştı. Bu arada şunu da hatırlatmakta fayda vardır ki, fethedilen bu bölgeler, kökleri yüzyıllarca geriye giden güçlü Sâsânî, Bizans, Mısır ve Hind medeniyetlerinin kök salmış olduğu yerlerdi; dolayısıyla böyle köklü kültürel geçmişleri olmayan ilk müslüman fâtihtler, önceden hiç tanımadıkları felsefî fikirlerle de karşı karşıya kalmışlar ve ister istemez bu çerçevede ortaya çıkan îtikâdî tartışmaların içine düşmüşlerdi. Dolayısıyla, bu şartlar altında X. asrın ortalarından itibaren İslâm dünyasında, devletin kontrolü dışında ve câmilerden bağımsız medreseler boy göstermeye başladılar.⁶ XI. asrın ikinci yarısında Selçuklular tarafından Bağdad'ta faaliyete geçirilen *Nizâmîye* medreselerini (459/1065), bu medreselerin birer benzeri olan Merv, Herat, İsfahan, Belh, Basra, Musul, Amül, Taberistan ... gibi şehirlerde kurulan medreseler tâkip etti.⁷ Böylece, bizzat devlet eliyle açılıp vakıflar kanalıyla beslenen eğitim-öğretim müesseseleri, devletin gözetiminde olmak üzere, zaman içerisinde kendi geleneklerini oluşturmaya başladılar.

Bu sûretle, eğitim-öğretim faaliyetleri daha sistemli, plânlı ve düzenli bir mâhiyet kazandı. Bu müesseselerde oluşan ilim ve eğitim-öğretim anlayışı, zaman içerisinde İslâm dünyasının tamamında benimsendi. Dolayısıyla Sünnî İslâm dünyasının büyük bir kesiminde yetişen âlimler gibi, Osmanlı ulemâsı da hemen hemen aynı eğitim sisteminden geçmiş ve aynı kaynaklardan beslenmişti. Bu bakımdan, Türkistanlı bir âlimle İstanbullu bir âlimin veya Mısırlı yâhut Iraklı bir âlimin *doğruları* arasında fazla bir fark görülmemesi, ilmen ve fikren beslenen kaynakların aynı veya benzer oluşundan başka bir sebebe bağlanamaz. Nitekim son yıllarda yapılan bâzı çalışmaların açıkça ortaya koyduğu üzere, bir iki örnek dışında, Osmanlı medreselerinde ders kitâbı olarak okunan veya ulemânın üzerinde çalışmış oldukları bütün eserler, Osmanlı sınırları dışında, Mâverâünnehir, Horasan, Mısır, Irak ve Sûriye gibi Sünnî İslâm'ın ilk olarak yayılıp yerleştiği bölgelerde ve kültür merkezlerinde, bilhassa IX.-XV. yüzyıllar arasındaki bir dönemde, diğer bir deyişle, Osmanlı medreselerinin henüz emekledikleri bir çağda kaleme alınmışlardı. Belirtilen bölgeler, aynı zamanda, XVI. yüzyılın başlarına kadar Osmanlı ulemâsının tahsil görmek üzere gittikleri merkezlerdi.⁸

Osmanlı medreselerinin eğitim-öğretim faaliyetlerini üç açıdan ele alabiliriz: Teşkilât yapısı, eğitim-öğretim elemanları ve müfredat programları.

1. TEŞKİLÂT YAPISI

Saray bünyesinde bulunan ve umûma açık olmayan Enderun mektebi hâriç, eğitim-öğretim müesseselerinin hepsi, umûmî bir tâbirle *medrese* adıyla anılıyorlardı. Bu müesseseler hiyerarşik bir yapı hâlinde teşkilâtlanmışlardı. Yâni, birbirinin benzeri olarak, gittikçe yükselen bir medrese teşkilâtı söz konusu idi. Buna göre, en alt seviyede *kelâmla* ilgili *Hâşiye-i Tecrîd* adlı kitabın okutulduğu *Tecrîd* medreseleri bulunmakta idi; bu medreselerde ders veren müderrislere günlük 20-25 akçe arasında ücret ödendiği için, bu tür medreseler "*Yirmili*" adıyla da anılmışlardı. İkinci sırada *belâgata* dâir *Miftâh* adlı eserin okutulduğu *Miftâh* medreseleri bulunmakta ve bunların müderrislerine ise günlük 30-35 akçe arasında bir maaş verilmekteydi. *Miftâh* medreselerinden sonra, müderrislerine günlük 40 akçe verilen *Kırklı* medreseler geliyor-



du. *Kırklı* medreselerin üzerinde ise *Hâriç Ellili* medreseler yer almaktaydı. Bu medreselerin isminden de anlaşılacağı üzere, müderrislerine günlük 50 akçe ücret ödenmekteydi. *Hâriç* medreseleri, umumiyetle Osmanlılardan önceki müslüman devlet yöneticileri, yâni hükümdarlar, onların oğulları, kızları veya devlet erkânı tarafından yapılmışlardı. Osmanlı döneminde devlet adamları tarafından yaptırılan medreseler de daha ziyâde bu kategoriye dâhil edilmişti. *Hâriç Ellili* medreselerin hemen üstünde *Dâhil Ellili* olarak bilinen medreseler bulunuyordu. Bunlar Osmanlı pâdişâhlarıyla şehzâdeler, vâlide sultanlar, hanım sultanlar ve pâdişâh kızları tarafından yaptırılmışlardı. XVI. yüzyıldan sonra, devlet erkânı tarafından yaptırılan bir çok medrese de *Dâhil* statüsünü kazanacaktır. Bu medreselerin müderrisleri de, *Hâriç Ellili* medreselerde olduğu gibi, günlük 50 akçe ücret almaktaydılar. Her iki medrese arasındaki fark, '*îtibârî*' idi. Zîrâ, ulemâ nezdinde hükümdarlar tarafından yaptırılan medreselerde ders vermek bir imtiyaz ve îtibâr göstergeydi. Ayrıca, bu medreseler, *ilmiye tarîki* içinde eğitim yolunun sonunu belirliyorlardı. Zîrâ buralardan kadılık-lara geçilmekteydi.

1470 yılında kuruluşlarından îtibâren, yukarıdaki medrese hiyerarşisinin tepesine Fâtih Sultan Mehmed tarafından kurulan *Sahn-ı Semân* medreseleri geçti. Bu medreselerin müderrislerine de günlük 50 akçe ücret ödenmesi, bunların *Dâhil* medreseleri olarak telakkî edildiğini göstermektedir. Fâtih medreselerinin üzerinde yer alan ve fethin sembolü olması hasebiyle istisnâî bir yeri bulunan tek medrese ise, *Altmışlı* îtibâr olunan, Aya-sofya câmii bünyesindeki medrese idi.

Bu medrese hiyerarşisine Gelibolulu Mustafa Âlî'de de aynen rastlıyoruz.⁹ Söz konusu teşkilât yapısı, Fâtih'in ünlü teşkilât kanunnâmesinde de yer almaktadır.¹⁰

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Süleymânîye medreselerinin yapılışıyla, medreselerin yukarıdaki tasnifi kısmen değişmiş ve genişletilmiştir. Bu dönemden sonraki tasnifte *Kırklı* medreseler de dâhil, alt seviyedeki medreseler bulunmamakla birlikte, bunlar eğitim-öğretime devâm ediyorlardı. XIX. yüzyılın sonlarına kadar varlığını sürdürecektir olan bu tasnifi,¹¹ Cevdet Paşa şu şekilde verir: 1) *İbtidâ-i Hâriç*, 2) *Hareket-i Hâriç*, 3) *İbriidâ-i Dâhil*, 4) *Hareket-i Dâhil*, 5) *Mûsıla-i Sahn*, 6) *Sahn-ı Semân* 7) *İbriidâ-i*

Altmışlı, 8) *Hareket-i Altmışlı*, 9) *Mûsıla-ı Süleymânîye*, 10) *Süleymânîye*, 11) *Hâmîs-i Süleymânîye*, 12) *Dârü'l-badîs (-i Süleymânîye)*.¹² Bu tasnifte *Sahn*'dan sonraki medreselerin ekseriyetinin Süleymânîye külliyesi bünyesinde yer aldığı görülmektedir. Fakat, zaman içerisinde, bilhassa kadrosuzluk yüzünden, başka medreseler de *Altmışlı* hük-molunmuştur.¹³ XVIII. yüzyılın sonlarından îtibâren, bilhassa Batı tesiriyle kurulan, Batı tipi bir eğitim-öğretimi öngören ve daha ziyâde askerî nitelik taşıyan tahsil müesseseleri, bu değerlendirmelerin dışındadır.

2. EĞİTİM-ÖĞRETİM ELEMANLARI

Klâsik eğitim sisteminde teşkilâtlanma çerçevesinde Osmanlı medreselerinde eğitim-öğretim elemanı olarak tek şahsiyet, yâni *müderris* bulunmaktadır. *Sahn-ı Semân* ve *Süleymânîye* medreseleri gibi İstanbul'daki birkaç büyük medresede, *müderrisin* dışında bir de onun yardımcısı durumunda *mu'îd* bulunmakta idi. Bunların dışındakiler ise talebe ile diğer hizmetli elemanlardan ibâretti. *Mu'îd*in vazifesi, müderrisin verdiği dersleri medrese talebesine (=dânişmendlere) tekrar etmekten ibâretti. Ayrıca, *mu'îd*ler, alt birimleri (*tetimmeleri*) bulunan medreselerde okuyan talebeye (=sûbîye) de nezâret etmekteydiler.

İslâm dünyasında faaliyet gösteren medreselerde tahsil ve tedris faaliyetlerinin mihverinde, başlangıçtan îtibâren eğitim-öğretimin sürdürüldüğü müesseseler (mektepler, medreseler) değil, *hocalar* (âlimler, müderrisler) bulunuyordu. Bu durum, Osmanlı medreseleri ve ulemâsı için de geçerli olacaktır. Çünkü, Osmanlılardan önce oluşan bu gelenek, ilim anlayışı ve oluşan mekanizma, XVI. yüzyılın ortalarına kadar diğer İslâm beldelelerinden Osmanlı ülkesine taşınmıştı.¹⁴

Eğitim-öğretim faaliyetlerinin umûmî niteliğine kısaca baktığımızda, şöyle bir tablo ile karşılaşırız: Osmanlı devletinde eğitim-öğretim faaliyetleri devlet tarafından, belirli ve kesin kanunlara bağlanmış bir vazife olarak üstlenilmemişti. Bu faaliyetler -hükümdarlar tarafından kurulan müesseseler de dâhil- *vakıf* sistemi çerçevesinde, bir bakıma *husûsî* teşebbüsler denebilecek bir yapılanma içerisinde yürütülmüştü. Gerçi bu sistemin başında, yine bir devlet memuru ve ulemânın başı olan *şeyhülislâm* bulunuyordu. Bu bakımdan, ilk tahsil de dâhil olmak üzere, II. Mahmud dönemine kadar mecbûrî



eğitim söz konusu değildi; II. Mahmud döneminde, sâ-dece ilk tahsil mecbûrî hâle getirilecektir ki, o da birkaç büyük kentle sınırlı kalmıştır. Devlet, teşekkül etmiş bulunan eğitim-öğretim müesseselerini yakından tâkip etmekle birlikte, bunu aslî vazifeleri arasında değerlendirmiyordu; dolayısıyla fertlerin bu imkânlardan faydalanmaları, sosyal çevrelerinin durumuna ve yakalayabildikleri fırsatlara bağlı kalıyordu.

Daha önceki bir çalışmamızda ulemânın sosyal tabanı üzerinde dururken, mevcut verilerden hareketle şöyle bir tablo çizmiştik: "... istikbâlîni ilmiye tarîkinde gören bir taşralı, önce en yakın çevresindeki bir âlimden -ki bunlar daha ziyâde imamlardır- ders alacak, ondan ne kadar bilgi edinmesi mümkünse edinecek, bilâhare hocasının veya tanıdık birisinin tavsiyesi ile en yakın bir yerleşim yerine -bir kasabaya veya kazâya- gidecek ve orada yeni bir hoca yâhut düşük seviyeli bir medrese bulacaktır. Ardından buradaki hocanın tavsiyesine ve referansına dayanarak daha büyük bir yerleşim birimine gidecek, daha ileri seviyede bir medreseye girecek, böylece alttan üste doğru medreseleri basamak basamak geçerek ilkenin en büyük ve en itibarlı medreselerinin bulunduğu merkeze -başkente- ulaşacaktır. Böylece merkeze ulaşan tâlibin işi bu safhada da bitmemektedir. Merkezde sığınılacak bir kapı ve himâye edecek nüfuzlu bir hâmi bulunmadan veya böyle birisinin tavsiyesi ve referansını elde etmeden başarılı olmak bir hayli zordur. Çünkü, bir taraftan eğitim ve öğretim mecbûriyeti, diğer taraftan, merkeze ulaşan yolda işleyen mekanizmayı düzenleyen hukûkî müeyyide veya kânûnî düzenleme bulunmaktadır. Mühim olan, belirli bir sıralama içerisinde okuması gereken dersleri, daha doğrusu kitapları okumuş olmak ve bu müddet zarfında nüfuzlu çevrelerle iyi ilişkiler kurabilmektir.

Aynı şey, büyük şehirlerde veya hükûmet merkezinde bulunanlar için de geçerlidir. İkbâlîni ilmiye mesleğinde gören birisi, eğer hükûmet merkezinde bulunuyor ve âilesi nisbeten tanıyorsa, ilmiye zümresi arasına girip ilerlemesi daha kolay olmakla birlikte, yine de güçlü bir hâmi ve kefil bulmak, mânen onun kapı halkından sayılmak sûretiyle çok daha rahat hareket edebildi. Güçlü bir şahsın desteğini, himâyesini ve kefilini elde etmek, bir ilmiye mesleği mübtedîsi için son derece mühimdi. Böyle bir seyir içerisinde hızla ilerlerken, kendilerini himâye edenlerin ölümü veya vazifeden alınmaları üzerine, yıllarca aynı mevkiilerde kalanlara ve yâhut mevkiilerini kaybe-

denlere Osmanlı târihinin her döneminde sık sık rastlamak mümkündür."¹⁵

Bu tabloyu, aşağı yukarı aynı şekilde, Koçi Bey de çizer: "*Mukaddemâ bir tâlib-i 'ilm dânişmend murâd eylese 'ulemâdan birisi müteharrik olup evvelâ andan mahrec dersi okuyup isti'dâd ü liyâkatın müşâbede itdikden sonra müderrisinden birine gönderürdi. Andan birine, andan birine, böyle böyle Hâric'de ve Dâhil'de ve Sahn'da nice müddet dânişmend olup ba'dehû murâd itdiği yerde karâr idüp yolu geldükde mü-lâzım olup Râz-nâmçe-i Hümayûn'a nâmı yazılurdu. Yolu geldükde Sahn dânişmendlerinin eskileri, ki mu'îdlerdir, her birine birer Tetimme ta'yîn olunup anda sâkin olan sühbegân tâ'ifesine ifâde-i 'ulûm iderlerdi.*"¹⁶

Bu mekanizma ve sistem Osmanlılarda yüzyıllarca sürdü. Öyle ki, medreselerde okutulan veya müderrisler tarafından verilen dersler bile zaman içerisinde kalıplaşmış kaldı. Nitekim, Osmanlı ulemâsının hâl tercümelerini veren biyografik nitelikli kaynaklarda okunduğu, okutulduğu, üzerinde şerh, bâşiye, hamîş, ta'lîk ve kelimât türü çalışmalar yapıldığı haber verilen bütün eserler, deyim yerindeyse, üç aşağı beş yukarı, hemen hemen aynı eserlerdi.¹⁷

Belirtildiği gibi, Osmanlı medreseleri, kendi içerisinde basamak basamak yükselen hiyerarşik bir yapı arz etmekte ve her müderris (veya ilmiye mensûbu), eğitim-öğretim hayatına en alt seviyedeki medreselerden başlamakta, her medresede okuması gereken dersleri okuyup başarılı olduktan sonra, bir üst medreseye geçebilmekte ve böylece en yüksek dereceli medreselere ulaşmak mümkün olmaktadır. Aynı şey, müderrisin tedris hayatı müddetince de geçerliydi. Yani, o da akademik hayâta en alt seviyedeki medreselerden başlamakta, geçilmesi gereken medreseleri basamak basamak geçtikten sonra, yüksek medreselere ulaşmakta ve bilâhare buradan yönetici olarak, yâhut başka bir vazife ile devlet hizmetine girmektedir.

Söz konusu mekanizma, bu konuda en belirleyici faktörlerin başında bizim *patronaj ilişkileri* olarak da adlandırdığımız bir ilişkiler ağının bulunduğunu göstermektedir. Patronaj ilişkileri derken, kısaca bir ferdi himâye etmeyi, onu her hangi bir memuriyete veya mevkiye getirebilmek için desteklemeyi ve böyle birisine kefil olmayı kastediyoruz.



Osmanlı literatüründe bu ilişkilerin karşılığı *intisâb* mekanizmasıdır. Cemiyet ve ulemâ nezdinde itibarlı bir yer edinebilmek için -hükümdar da dâhil- yönetim kademelerinde söz sâhibi olan, hatırı sayılan veya elinde yetki bulunan birisine dayanmak, onun mânevî nüfuzu ve kefâleti altına girmek, bu yolla vazife tevcih edecek olan merkezî yönetimin güvenini kazanmak gerekmiştir. Geleceğini ilmiye mesleğinde gören birisi, şâyet hükümet merkezinde bulunuyor ve ailesi az çok tanınıyorsa, ilmiye mensupları arasına girmesi daha kolay olmakla birlikte, yine de güçlü bir hâmî ve kefil bulmak ve mânen onun 'kapı halkından' sayılmak sûretiyle girmek istediği kuruluşlara çok daha kolay girebiliyordu. Güçlü şahısların desteğini, himâyesini ve kefâletini elde etmek, bir ilmiye mesleği *mibtedîsi* için son derece tercihe şâyandı. Böyle bir seyir içerisinde hızla ilerlerken, hâmîsinin ölümü veya vazifesinden azli üzerine, yıllarca aynı mevkilerde kalanlara veyâhut mevkilerini kaybedenlere rastlamak, her zaman mümkündür.¹⁸ Bu mekanizma içerisinde babaları veya yakınları yüksek mevkilerde bulunanlar, diğerlerine göre çok daha avantajlı durumdaydılar. Çünkü imkânları ve fırsatları değerlendirmeleri hem çok daha kolay ve hem de yüksek rütbeli ulemâ çocukları için bir takım husûsî kanunlar bulunmaktaydı.

Ulemânın yetişme safhasında üzerinde durulması gereken bir konu da -bir bakıma tahsil hayatının sona erdiğini gösteren- *Mülâzemet* usûlüdür. XV. yüzyılda ve XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde *Mülâzemet* usûlü fazla yaygın olmasa gerektir. *Mülâzım* kelimesi Fâtih Kanunnâmesi'nde de geçmektedir;¹⁹ fakat burada daha ziyâde mezun mânâsına kullanıldığı dikkati çekiyor. Ancak eldeki Kânûnnâme metni XVI. yüzyılın sonlarına doğru kaydedilmiş olduğu için, mevcut durumu tesbit etmiş olma ihtimâli de vardır.

Bu uygulamanın bir zarûret neticesi ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü, önceleri medrese mezunları ile bunların istihdam edildikleri kadrolar arasında sayı bakımından fazla bir uçurum bulunmuyordu. Devlet sürekli genişlediği için yeni istihdam sâhaları da açılmaktaydı. Mevcut medreselere, en azından Süleymâniye medreseleri gibi son derece teşkilâtî ve geniş kadrolu yeni medreseler katılmış değildi. Ülkenin ihtiyacı olan üst seviyedeki elemanların çoğu medreselerden yetişiyordu. Oysa,

medreselerin sayılarının arttığı XVI. yüzyılda ve müteâkip asırlarda mezunlar da çoğalmıştı. Kadrolar ise sınırlı kalmıştı. Bu yüzden, XVI. yüzyılın ikinci yarısından başlamak üzere, yoğun talebe hareketleri ve medreseli isyanları patlak verecekti.²⁰ Bu sebeple medrese mezunlarının bir yere gelebilmeleri için, münhal kadro açılması, dolayısıyla bir süre beklenilmesi kaçınılmaz olmuştu.

Meşhur Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin Rumeli kazaskeri olduğu târihe kadar (944/1537), tahsilini tamamlayıp *icâzetnâmesini* alan talebenin *mülâzım* kaydedilmesi kesin bir kâideye bağlanmış değildi. Bir yolunu bulan veya nüfuzlu bir şahsiyete *intisâb* eden, onun tavassutu, tekeffülü veya başka bir vesileyle *mülâzım* oluyordu. Kişinin *mülâzım* olması, kendisine vazife verilebileceğinin vurgulanması demektir. Bu târihte, Anadolu kazaskeri bulunan Çivi-zâde Muhyiddin Efendi (ö. 954/1547), bu şekilde *mülâzım* olanların *Mülâzemet*lerini iptal etmişti. Bundan zarar görenler, pâdişaha başvurarak durumdan şikâyetçi olmuşlar; hükümdar da, konuya bir çözüm bulması için Ebussuud Efendi'ye emir verdi. Ebussuud Efendi, *Mülâzemet* verilmesini belirli bir kâideye bağlamağa çalıştı. Buna göre, *mülâzım* olması gerekenlerin isimleri *Matlab* veya *Rûz-nâme* denilen bir deftere yazılacaktı. Anadolu'da müderrislik veya kadılık edeceklerin Anadolu kazaskerinin *Mülâzemet* defterine, Rumeli'de vazife alacak olanların ise Rumeli kazaskerinin defterine adlarını yazdırmaları öngörülmüştü. Ayrıca mezun durumdaki dânişmendlerin *mülâzım* yazılmalarına devlet kademelerinde vazife almış olan yüksek rütbeli ulemâ tavassut ettikleri için, bunların her pâyede (=makamda) ve hangi vesilelerle kaçır mezunu *mülâzım* kaydettirebilecekleri de tesbit edilmişti. Bütün bunlara ilâve olarak, yedi senede bir, *mülâzım* yazılmasını sağlamak için, nevbet îlân edilmesi kararlaştırılmıştı.²¹

Bu uygulama XVI. yüzyılın sonlarına doğru bozulmuş, yine muhtelif vesilelerle ve kişilerin tavassutu ile nizâmî olmayan bir şekilde *Mülâzemet* elde edilmeye devam olunmuştur. Medreselerde müderrislik vazifesinde bulunan ilim adamlarının yetişme safhalarının tedkiki göstermektedir ki, medrese mezunlarının *mülâzım* kaydedilmeleri için hiç değişmeyen bir kâide veya kesin prensipler olmamıştır. Hattâ deyim yerindeyse, zaman



içerisinde sudan sebepler vesile ittihaz edilerek, ulemânın *Mülâzemet* vermeleri mümkün olmuştur.²²

Kâideye göre, bir talebenin mezun olup *mülâzım* kaydedilebilmesi için, tanınmış bir âlimin yanında bir süre *mu'îd* olarak kalıp yetişmesi gerekir veya bu tür *Mülâzemetler* tercih edilirken, zamanla şeyhülislâmların, pâdişah hocalarının, imamlarının, kazaskerlerin, *bilâd-ı selâse* (=üç belde) denilen İstanbul, Edirne ve Bursa kadılarının, daha sonra Mekke ve Medine (*Haremeynii'*-*Şerîfeyn*) kadılarının, bilâhare bâzı *mevlevîyet*lerin kadılarının, bulundukları makamlara tâyin edilmeleri dolayısıyla (=teşrîfden) belirli sayılarda *Mülâzemet* vermeleri yaygın bir uygulama hâlini almıştı.²³ Ayrıca hükümdarların tahta çıkışları (=cülûsdan), şehzâdelerin doğumları veya sünnet düğünleri, yâhut sultanların ilk seferleri veya zaferle neticelenen seferler birer vesile sayılarak, ulemânın *mülâzım* kaydettirmelerine zemin hazırlanmaktaydı.²⁴ Dahası vardı: *Mülâzemet* verme yetkisi bulunan yüksek rütbeli ulemânın çocukları için husûsî uygulamalar bulunmakta (msl. Hoca-zâdeler kanunu); bunlar normal mezunlar gibi sıraya girmeden, münhal kadroları beklemeden *mülâzım* sayılmakta, yâhut hükümdarların husûsî hatt-ı hümayûnları ve ileri gelen ulemânın sundukları müstakil arzlarla *mülâzım* olabilmekteydiler.²⁵ Şeyhülislâm, kazaskerler, hükümdar hoca ve imamları başta olmak üzere önde gelen ulemâ, işgâl ettikleri mevkilerin durumuna göre değişen sayıda *mülâzım* kaydettiriyordu. Her *pâye* (makam) için belirli bir kontenjan ayrılmıştı. Ancak bu kontenjanlar her zaman sâbit kalmamakta ve sürekli artmaktaydı. Çünkü, bir âlim ne kadar çok sayıda *mülâzım* verebiliyorsa, o ölçüde îtibâra ve iltifata mazhar olmuş sayılıyordu.

Yürütülen eğitim-öğretim faaliyetlerinden faydalanan bu insanların sosyal tabanları da fevkalâde ilgi çekici olmalıdır. Osmanlı ilmiye sınıfının sosyal yapısı üzerinde şimdiye kadar fazla bir çalışma yapılmış değildir. Bu konuda biyografik nitelikli eserlerin son derece faydalı olabileceğine şüphe yoktur. Bu tür eserlerden ilk faydalananlardan birisi olan S. Faroqhi,²⁶ Taşköprülü-zâde'nin eserinden²⁷ derlediği bâzı bilgileri değerlendirmiş, fakat ortaya çıkan neticenin sebepleri üzerinde pek durmamıştır. Aynı konuyu bir makâlesiyle ele alan İ. Ortaylı ise, çok sayıda veriye dayanmamakla birlikte, haklı

olarak, "*Araştırmacılar arasında ulema sınıfının halktan insanların yöneticiliğe geçiş imkânı bulduğu bir ortam olduğu kanaati*"nin yaygınlığını belirttikten sonra, bilhassa XVIII. yüzyıldaki ulemâ sınıfının kendi içine kapandığını, belirli ulemâ âilelerinin üst mevkileri kontrol altına aldıklarını ve böylece halka kapalı bir yapı oluştuğunu vurgulamıştır.²⁸

Bizim daha erken dönemleri içine alan ve istatistikî verileri ihtivâ eden çalışmalarımız, Ortaylı'nın XVIII. asır ulemâsı için sözünü ettiği "kendi içine kapanışın" çok daha erken dönemlerde oluştuğunu ve hattâ Fâtih zamanında bunun belirgin bir biçimde şekillenmeye başladığını göstermektedir. Bunda, İstanbul'un fethinden sonra devletin benimsediği sıkı merkeziyetçi yönetim anlayışının ve patrimonial bürokratik geleneklerin derin tesirleri olduğu ileri sürülebilir. Gerçekten, fetih keskin bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Fethe kadar Osmanlı topraklarında yetişen ve büyük bir kısmı da dışarıdan gelen âlimler, gerek sosyal yapının ve gerekse devlet teşkilâtının teşekkülünde öncü rolü oynamışlar, pâdişahın çevresinde toplanarak yeni yapıyı organize etmek için çalışmışlardı. Buna rağmen, henüz husûsî iltimasa mazhar ulemâ âileleri ortaya çıkmış değildi. Bilhassa XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyıllar arasında ulemâ sınıfı içerisinde, üst yönetim kademeleri nezdinde ve Kânûnî dönemine kadar bunlar içerisinde, ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, husûsî iltimas ve iltifata mazhar tek ulemâ âilesi Molla Fenârî adıyla meşhûr Şemsüddin Mehmed b. Hamza b. Mehmed el-Fenârî (ö. 834/1431) âilesi olmuştu. Kendilerine tanınan bu iltimas dolayısıyla, Fenârî-zâdelerden birisi bir mevki talep edecek olsa, meselâ bir medrese müderrisliği istese, en alt seviyedeki medreselerden değil, üç dört basamak yukarıdaki medreselerden vazifeye başlıyordu.²⁹ Fakat Kânûnî döneminde, sultanın hocası Hayreddin Efendi (ö. 950/1543)'nin şahsî gayretleriyle çıkarılan Hoca-zâdeler Kanûnu, husûsî iltimasa mazhar bir çok yeni ulemâ âilesinin ortaya çıkmasını da mühim bir âmil olmuştur

Kısa süre içerisinde söz konusu Kanûnun muhtevâ ve şümûlü genişletildi. Sadece hükümdar ve şehzâde hocaları ve imamlarının çocukları ve torunları değil, şeyhülislâm ve kazaskerlerin yanı sıra İstanbul, Edirne ve Bursa gibi büyük kadılıklarda bulunan kişilerin çocukları ve



torunları da aynı imtiyazlardan faydalanmaya başladı.³⁰ Bu sûretle ortaya çıkan güçlü ve nüfuzlu âileler, çevrelerinin birer câzibe merkezi hâline gelmekte, ikbâllerini devlet kapısında arayanların başvurdıkları, sığındıkları ve etrafında toplandıkları vazgeçilmez sığınaklar oluşturmakta idiler.³¹

Daha önce oldukça farklı ve değişik sosyal tabanlardan gelen âlimler belirli ulemâ âilelerinin çevresinde toplanmak, sarayın veya öteki devlet adamlarının desteklerini edinmeye çalışmak zorunda kaldılar. Cemiyette fertlerin yükselmesini önleyen katı bir kast sistemi bulunmamasına rağmen, bu durum, ulemâ sınıfının yaygın bir biçimde halka dayanmasını da engelledi. Medreseleri dolduran ulemânın ve onların çevrelerinin, imkân ve fırsatlardan faydalanma husûsunda daha müsâit durumda bulunmaları, söz konusu sınıfın kendi içine kapanmasına yol açtı; böylece kendi kendisiyle mücadele ve rekâbet eden, gittikçe katılaştan bir sosyal tabaka ortaya çıktı.

Böyle bir sosyal yapının oluşmasında, ülkenin önde gelen medreselerinin büyük şehirlerde, bilhassa İstanbul'da toplanmış olmasının da payı bulunmaktadır. Ulaşım imkânlarının sınırlı ve iktisâdî gücün yaygın olmadığı bir dönemde, ülkenin önde gelen medreselerinin bulunduğu İstanbul'a gelmek, hayli cesâret isteyen bir iş olmalıdır. Esâsen, ülkenin önde gelen ilim adamları fetihin ardından İstanbul'a akın etmişlerdi.³²

Kısaca hülâsa olunan bu mekanizma içerisinde yetişen ve "hoca" (*müderris*) olarak vazife alan ilim adamlarının yürüttükleri tedris veya müfredat programları hakkında ne söyleyebiliriz?

3. MÜFREDAT PROGRAMLARI

Osmanlı medreselerinde nasıl bir müfredat programı uygulandığı ve hangi kitapların ders olarak okutulduğu meselesi, bugüne kadar ele alınmamış bir konu değildir.³³ Fakat, araştırmaların ekseriyeti ve mevcut veriler, farklı medreselere göre bir ders programı oluşturacak nitelikten uzaktır. Kâtib Çelebi³⁴ dahi, tanıttığı kitaplar dolayısıyla medreselerde okutulan dersler (kitaplar) üzerinde durduğu hâlde, bunların hangi medreselerde okutulduğunu belirtmez.

İlk dönemlerden itibaren Osmanlı medreselerinde umûmiyetle *tefsir*, *hadis*, *fıkıh* (=İslâm hukûku), *akâ'id*

(=îmâna taalluk eden mevzûlar), *kelâm* (=bir mânâda İslâm felsefesi) ve *mantık* gibi dînî muhtevâlî ve pratik fayda temin eden derslerin yanı sıra, bu derslerin çok daha iyi öğrenilmesinde anahtar rolü oynayan dil dersleri (=Arapça *sarf*, *nahiv*, *belâgat*, vs.) okutulmuştu.³⁵ Dersler, esâs olarak kitaba bağlıydı. Bu bağlılık, zaman içerisinde kitap adları ile ders adlarını birlikte anılır hâle getirecek ve çoğu zaman okunan kitaplar "ders adı" olarak mü-tâlaa olunacaktır. Ancak, dînî konulara ağırlık veren dersler ön plânda bulunmakta idi. Bununla birlikte, ilk dönem Osmanlı medreselerinde de -diğer İslâm coğrafyasında olduğu gibi-, tahsil olunan bütün ilimler, aklî ve naklî olmak üzere iki gruba ayrılıyordu.³⁶

İlk Osmanlı medreselerinde nasıl bir eğitim-öğretim metodu uygulandığı, hangi kitapların, nasıl okutulduğu açıkça bilinmemektedir. Çünkü, bu dönemlerle ilgili bilgiler, umûmiyetle daha sonraki dönemlerde yazılan eserlerle bize ulaşmıştır.³⁷ Dolayısıyla, ilk dönem verileri bir ölçüde rivâyetlere dayanmaktadır. Bâzı araştırmacılar, ulemâdan Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ile Vezîr-i Âzam Mahmud Paşa tarafından, Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle bir medrese müfredat programı hazırlandığını ileri sürerler.³⁸ Bu hususta elimizde kesin deliller yoktur; söz konusu şahsiyetler tarafından hazırlandığı kat'î olarak bilinen her hangi bir ders programı da bulunmamaktadır. Fâtih döneminde hazırlanmış olabileceği ileri sürülerek muhtemelen adı geçen âlimlerin eseri olduğu belirtilen "*Kânûn-nâme-i Talebe-i Ulûm*" veya "*Kânûn-ı Örfiyye-i Osmâniyye*" adlı program niteliği taşıyan bir tâlimât-nâmeye göre:³⁹

A) Yüksek rütbeli müderrisler (= *şuyûh-ı müderrisîn*):

1- *Şerh-i Adud* (usûl-i fıkıh),

2- *Hidâye* (fıkıh, fûrû'),

3- *Keşşâf* (tefsir),

4- Kendi seçtikleri kitapları okutacaklardı.

B) Rütbece ikinci sırada bulunan müderrisler:

1- *Telvîh*'i (usûl-i fıkıh) okutacaklardı.

C) Üçüncü sıradaki müderrisler:

1- *Miftâh*'ı (belâgat);

D) Dördüncü sıradaki müderrisler ise:

1- *Şerh-i Tevâlî* (kelâm),



2- *Şerh-i Metâli'* (mantık),

3- *Mutavvel* (belâgat),

4- *Hâşiye-i Tecrîd'i* (kelâm) okutacaklardı.

Tetimme medreselerinde ise *Şerh-i Şemsiyye* (mantık) ve *İsfahânî* (kelâm) kitaplarının okutulması öngörülmüş-tü.

Bu tâlimat-nâmede adları geçen dersleri veya diğer bir ifâdeyle kitap isimlerini aynen veya benzer şekilde Gelibolulu Mustafa Âlî de zikretmektedir.⁴⁰ Elde net veriler bulunmamakla birlikte, Âlî'nin bu verileri Fâtih'in medreselerle ilgili kanunu olarak göstermesi, ortada böyle bir tüzük veya nizamnâmenin bulunduğu, yazarın bu bilgileri buradan aldığı şeklinde yorumlanabilir.

Bu ders programının, bütün medreseleri ilgilendirdiği, müderrislerin belirli bir tasnife tâbi tutuluşundan anlaşılmaktadır. Ancak, Osmanlı medreselerinde sâdece yukarıda adları geçen kitaplar okunmamıştır. Esâsen, bu tâlimat-nâme, XV. ve XVI. yüzyıllar gibi erken târihlerin ders programlarına dâir -o da sınırlı- bilgi vermektedir. Çünkü, erken dönemlerde bile medreselerde okunan ve okutulan kitaplar veya dersler bu kadarla sınırlı değildi; bunların yanı sıra, ulemâ tarafından medreselerde okutulan pek çok eser bulunmakta idi. Umûmî olarak medreselerde okunan ve okutulan dersler İ. H. Uzunçarşılı'ya göre, *ulûm-ı cüz'îyye* (veya *mukaddemât muhtasarât*) denilen ilim dallarından *kelâm*, *mantık*, *belâgat*, *lügat*, *nahiv*, *hendese*, *hesâb*, *hey'et*, *felsefe*, zaman zaman *târih* ve *coğrafya* ile ilgili kitaplardı. *Ulûm-ı âliye* (yüksek ilimler) ismi verilen dersler arasında ise *Kur'an*, *hadîs* ve *fıkıh* konuları tedris ve tahsil olunuyordu. Bu eserlerin isimlerini burada teker teker saymanın gereği olmadığını düşünüyoruz.⁴¹

Yukarıda zikredilen “tüzük”te, “müderrislerin kendilerinin seçecekleri kitaplar”dan da söz edilir. Bu durum, öğretimde muhtariyet gibi yorumlanmaya imkân verse bile, zaman içerisinde, müderrislerin kendi tahsil dönemlerinde okudukları kitapları, bilâhare bir *müdris* olarak vazife aldıktan sonra okutmalarına yol açmış olmalıdır. Gelenekçi bir öğretim sistemi içerisinde, müderrisin daha önceden ne öğrenmişse, kendisine ne intikâl etmişse ve gücü neye yetiyorsa, o kitabı okutabilmesi böyle bir seçme serbestliğinden kaynaklanmış gibi gö-

züküyor.⁴² Öte yandan, umûmiyetle medreselerde okunan kitapların hemen hepsi, Fâtih zamanına gelinceye kadar, az çok belirlenmiş bulunuyordu. Bunların çoğu, Osmanlı toprakları dışında ve daha önce yaşamış bulunan âlimler tarafından kaleme alınmış, klâsikleşmiş ve böylece kolay kolay kırılması mümkün olmayan bir gelenek oluşmuştu. Ayrıca, ders programına konulan kitaplarla, müderrislerin kendilerinin seçerek okutacakları kitaplar arasında mühim farklar, görüş ayrılıkları ve değişik yaklaşımlar da söz konusu değildi. Diğer bir deyişle, isim olarak şu veya bu kitabın okunmasının istenmesi o kadar ehemmiyetli olmasa gerekir.

Osmanlı medreselerinde okunan ve okutulan dersler, uygulanan ders programları, esas îtibârıyla XIX. yüzyılın sonlarına kadar mühim bir değişikliğe uğramadı. Böylece statik, kalıpcı ve nakilci bir eğitim-öğretim yapısı iyice yerleşmiş oldu. Fakat, bu yapı, zaman içerisinde eğitimde donuklaşmayı ve hattâ umursamazlığı berâberinde getirecekti. XVI. yüzyılın ikinci yarısından îtibâren görülmeye başlayan medreselerle ilgili muhtelif ıslâhat fermanlarında, umûmiyetle medrese düzeninin bozulmuş olduğundan, okunması gereken derslerin (kitapların) tam olarak okutulmadığından, ilmiye mansıplarının iltimas ve suiistimallerle ele geçirildiğinden, *aklî* ilimlerin bir kenara itilip yerlerine *naklî* (=dînî) ilimlerin ikâme olunduğundan, fakat bunların da sathî bir sûrette öğretildiğinden, bu sebeple medrese mezunlarının kifâyetsiz ve câhil yetiştirildiklerinden, yüklendikleri sorumlulukları yerine getiremediklerinden, bunun da devlet çarkını işlemez duruma soktuğundan bahsedilmesinin bir sebebi de bu yapı olmalıdır.

Medreseleri ıslâh fermanlarında, buralarda okunması istenen dersler ve ders programlarıyla ilgili bilgiler bulunmamaktadır. İmparatorluğun gerilemesine paralel olarak sıkıntıların görülmeye başladığı medrese eğitimiyle ilgili olarak ise köklü tedbirler alındığı söylenebilir. Günümüz araştırmacıları, umûmiyetle Kânûnî dönemine kadar medreselerde *aklî* ve *naklî* ilimlerin birlikte okutulduğunu, fakat bundan sonra *aklî* ilimlerin ders programlarından çıkarıldığı ve bu yüzden ilim hayatının durduğunu ileri sürerler. Bu görüş, Kâtib Çelebi'nin şu cümlelerine dayandırılır: “*Ulu Osmanlı Devleti'nin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek hik-*



met ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacılar ün almışlardı. Ebûlfeth (Fâtih) Sultan Mehmed Han Medâris-i Semâniye'yi yaptırtıp kanuna göre iş görüldüğü okutulsun diye vakfiyesinde yazmış ve Hâşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkıf derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler felsefiyâtır diye kaldırılıp Hidâye ve Ekmel derslerini okutmayı akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyât kaldı, ne Hidâye kaldı, ne Ekmel. Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu.⁴³

Bu satırlar arasında yer alan ve *Sahn* medreselerinde okutulmasının öngörüldüğü belirtilen *Hâşiye-i Tecrid* ve *Şerh-i Mevâkıf* kitaplarının burada okutulacak nitelikte eserler olduğunu kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü, yukarıda belirttiğimiz gibi, bu iki kitap esas olarak, Osmanlı medreselerinin daha alt sevide olanlarında okutuluyordu. Bu eserlerden *Hâşiye-i Tecrid*, diğer adı *Yirmili* de olan *Tecrid* medreselerinin ders kitabı olmalıdır. Diğer, yani *Şerh-i Mevâkıf* ise, bizzat Kâtib Çelebi'ye göre, Fâtih tarafından *Kırklı* medreselerde okutulması emrolunan bir eserdir.⁴⁴ Bize göre, söylendiği şekilde medreselerde ders programlarının değiştirilmiş olduğu düşüncesi doğru gözükmemektedir. Esâsen, yerleşmiş bir ders programı ve sistemli bir müfredat anlayışı bulunmadığı ve kurulan medreselerin vakfiyelerinde *aklî* ve *naklî* ilimlerin birlikte okutulmasının prensip olarak her zaman yer aldığı bilinmektedir.⁴⁵ Nazarî bakımdan medreselerde vazife alan müderrisler, dönemlerinin *aklî* ve *naklî* olarak adlandırılan ilimlerini talebeye öğretmekle yükümlüydüler. Bu bakımdan Kâtib Çelebi'nin sonradan gelenler "bu dersler felsefiyâtır" diye kaldırdıkları sözü, resmî bir tavrı yansıtmamaktadır. Zîrâ, Osmanlı ilmî zihniyetinin ortaya koyduğu ürünler, devletin kazandığı yapı ve içinde bulunduğu siyâsî, içtimâî, askerî, iktisâdî ve kültürel şartlardan doğrudan etkilenmiş ve ileri sürüldüğünün aksine, önceki dönemlerde de *aklî* kategorisinde mütâlâa olunan ilimler, medreselerde geniş bir şekilde zâten tedris faaliyetlerine konu olmamıştı.⁴⁶

Bu teferruat bilgileri bir tarafa bırakacak olursak, yukarıda kısaca ele alınan dersler (kitaplar), "bir ders konusu olarak" medreselerde nasıl tahsil olunmakta idi?

Belirtildiği gibi, klâsik dönemlerle ilgili olarak, bu konudaki bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Bu sebeple ko-

nu hakkında net bilgiler vermek mümkün olmamaktadır. *Kânûn-ı Örfiyye-i Osmâniyye*'de, Osmanlı medreselerinde, derslerin "*âdet-i kadîme üzre kütüb-i mu'tebere ne vec-hile okunageldiyise girii ol vech üzre*" tâkip edilmesi öngörülmektedir.⁴⁷ Kânûnî Sultan Süleyman'a âit bir kanunnâmeye de aynı yönde ifâdelere rastlanır.⁴⁸ Acabâ, "*âdet-i kadîme*" ne idi?

Maalesef kaynaklarımız bu hususta kesin bilgiler vermekten uzaktır. Medreselerde tâtil günlerinin XV. yüzyılın ilk yarısına kadar haftada iki gün olduğunu biliyoruz. Ünlü târihçi ve aynı zamanda bir müderris olan Hoca Sa'deddin Efendi'ye göre, Molla Fenârî zamânına kadar medreselerdeki tâtil günleri Cuma ve Salı günleri idi. Büyük âlim Taftazânî'nin eserlerinin yayılıp şöhret bulmasıyla, talebenin bu eserlerden faydalanabilmesi ve bunları yazıp çoğaltabilmesi için vakte ihtiyaç duyulmuş ve Molla Fenârî, Pazartesi gününün de tâtil olmasını sağlamıştır.⁴⁹

Bu bilgi XV. asrın ilk yarısına kadar tâtil günlerinin Salı ve Cuma günleri olduğunu, bu dönemden itibaren söz konusu günlere Pazartesi'nin de katıldığını ortaya koymaktadır. Hoca Sa'deddin Efendi, eserini XVI. yüzyılın son çeyreğinde yazdığına göre, medreselerdeki tâtil günlerinin ikiden üçe çıkarılışının yüz küsur yıllık bir geçmişi bulunuyordu, demektir.⁵⁰ Ancak, tâtil günlerinin, haftanın bu üç günüyle sınırlı olmadığını biliyoruz. Bu günlerin dışında, kandiller ve bayram günleri ile Ramazan ayı da talebe için tâtil oluyordu. Esâsen Ramazan ayı umûmî tâtil ayıydı. Bu ayda talebe ya memleketine gitmekte veya bâzı kasaba ve köylere giderek, Ramazan boyunca buralarda *vaaz* ve *irşad* hizmeti yürütmekte, eğitim sırasında maddî bakımdan rahat bir tahsil hayatı sürebilme imkânları aramaktaydı. Talebenin Ramazan boyunca ülkenin dört tarafına dağılması ve gittikleri yerlerde cemiyeti bilgilendirmeye çalışması, merkezdeki Osmanlı kültürünün taşraya aktarılması bakımından son derece ehemmiyetli idi. Bu gelenek, medreselerin son dönemlerine kadar devâm etmiştir...⁵¹

Osmanlı medreselerinde "*âdet-i kadîme üzre*" günde dört ders görülmekte idi.⁵² XVI. asrın ortalarında *Süleymâniye* medreselerinin kuruluşundan sonra Kânûnî, kendi medreselerinde günde beş ders verilmesini şart koşmuştu.⁵³ Dersler, sabah ve ikindi olmak üzere günde iki



defa yapılabilmekte, ancak icâzetler daha ziyâde sabah görülen derslerden verilmekteydi. Öğleden sonra okunan dersler, ya sabah derslerinin tekrarı veya bu derslerin ileri seviyedeki muâdilleri olmaktadır.⁵⁴ Okutulan dersler, sâdece takrir olarak kalmamakta, talebenin de derse iştirâkini sağlamak için bir çeşit sohbet şeklinde geçmekteydi. Böyle bir uygulamanın, talebenin derslere daha uzun süre hazırlanmasına imkân sağladığı söylenebilir.⁵⁵

Sınıf içi düzene gelince; bu konularda da umûmî bilgilerin ötesinde fazla bir mâlumat bulunmamaktadır. Ancak, yeterli derhâneleri bulunan medreselerde derhânelerin kullanıldığı muhakkaktır. Derhânelerde, ders hocasının huzûrunda halkalar oluşturulmakta, seçkin ve gözde talebe bu halkanın ön sıralarında yer almakta ve dersleri tâkip eden talebenin seviyesi göz önünde bulundurularak, bizzat hocanın nezâretinde yürütülmekte; sık sık tekrar ve karşılıklı münâkaşalarla konuların iyi öğrenilmesine çalışılmaktaydı. Derslerin işlenmesi sırasında, talebe not tutabiliyordu. Talebe eğitim süresi içerisinde okunması gereken dersleri “kitap” olarak veya kitapların belirli bölümlerini seçerek okuduğu için, derslerde verilen bilgileri öğrenip hocası tarafından yeterli bulunmadıkça prensip olarak başka bir derse (=kitaba) geçememekteydi. Dolayısıyla, işlenen konular iyice öğrenilinceye kadar tekrar edilebildiğinden, sürenin uzaması, hattâ her öğrenci için farklılık göstermesi mümkündü. Yâni, bugünkü ifâdeyle sınıf geçme değil, ders (=kitap) geçme sistemi söz konusu idi.

Klâsik dönem içerisinde, talebenin her medresede ne kadar okuması gerektiği konusunda asgarî süreler belirlenmişti. Meselâ Kânûnî döneminde, 1526-1540 yılları arasında *Sahn*’a ulaşınca kadar 20 akçeli (=Hâşiye-i Tecrîd) medreselerde 2; 30 akçeli (=Muftâh) medreselerde 2; *Kırkli* medreselerde 2-3; *Ellili Dâhil* ve *Hâriç* medreselerde 1’er olmak üzere yekûn 8-9 eğitim yılı geçirildiği anlaşılmaktadır.⁵⁶ Aynı dönemde, *Dâhil* medresesi hükmündeki *Sahn*’da da bir yıllık eğitim süresinin geçerli olduğu istidlal edilebilir. Zîrâ, aynı dönemlerde Taşköprülüzâde⁵⁷ ile Şah Mehmed b. Hurrem (ö. 978/1570) Efendi’ler, *Sahn*’da okuttukları dersleri birer eğitim yılı içerisinde tamamlamışlardı.⁵⁸

Kânûnî’den sonra, XVI . yüzyılın sonlarından başlamak üzere bu durumun değiştiği anlaşıyor. Daha ön-

ce *Sahn*’a gelinceye kadar geçirilmesi gereken 8-9 eğitim-öğretim yılı süren müddet, önce 5’e, sonra 3’e ve bilâhare 2 yıla kadar düşmüştür. Kânûnî dönemine kayıtlı olmakla birlikte, II. Selim dönemine de âit olabileceği tartışmalı olan bir kanunnâmede,⁵⁹ *Sahn* öncesi eğitim süresinin 5 eğitim yılından aşağı olmaması öngörülmüştü.⁶⁰ 1576 (983) târihli III. Murad dönemine âit başka bir Kanûnnâme’de ise, bir talebenin *Sahn*’a ulaşmadan önce en az 3 yıllık bir eğitim görmüş olması istenmektedir.⁶¹ Kezâ, III. Mehmed tarafından çıkarılan 1598 (1006) târihli Kanûnnâme’ye göre, aynı sürenin 2 eğitim yılına düşürüldüğü görülmektedir.⁶²

Bu açıdan gittikçe kötüleşen durum, 1914 (10 Zi’l-ka’de 1332)’te medreselerin *Dâru’l-Hilâfeti’l-Âliyye* (Başkent) adı altında yeniden organize edilmelerine kadar sürüp gitmiştir.⁶³ 1910’lardan itibaren klâsik medreselerle ilgili olarak bâzı ıslah çalışmalarına ve ders ikâmelerine girildi; fakat bunlar fazla kalıcı olmadı. Bu sebeple, 1914’te medreselerle ilgili köklü bir ıslâha da girildi. 1914’te İstanbul medreseleri *Dâru’l-Hilâfeti’l-Âliyye* medreseleri adı altında yeniden tanzim edildiler. Medreselere dâir nizamnâmenin 2. maddesi,⁶⁴ başkent medreselerini *Tâlî Kısım-ı Evvel*, *Tâlî Kısım-ı Sâni* ve *Âlî* şeklinde üçe ayırmakta idi. Bu kısımların her birinde eğitim dört sene olarak belirlenmişti. Kezâ, her kısım dörder sınıf ve her sınıf dörder şûbeden oluşmaktaydı. Bunların üzerinde bir ihtisas medresesi olan *Medresetü’l-Miitehassısîn* yer alıyordu. Burada okutulması öngörülen dersler ise, eski usûle göre, yâni *kitap* adının aynı zamanda *ders* adı olması şeklinde değil, bilakis *tefsir*, *hadis*, *hadis usûlî*, *fıkıh*, *fıkıh usûlî*, *ferâ’iz* (miras hukûku) ve *felsefe* gibi münhasıran “ders adı” vurgulanarak tesbit edilmişti. Ancak, bu dersler için başvurulacak kitaplar, gene klâsik dönemde de okunmuş kitaplardı.⁶⁵

Bundan bir yıl sonra (1333/1915), bir yıllık tecrübenin ışığında, 16 maddelik yeni bir kanun çıkarılarak *Dâru’l-Hilâfe* medreseleri tekrar tasnif edildi: *İbtidâ-i Hâriç*, *İbtidâ-i Dâhil* ve *Sahn*. Daha önceki tasnifte *Medresetü’l-Miitehassısîn* adıyla anılan kısım ise *Medrese-i Süleymaniye* adını almıştı. Bu düzenlemede, klâsik dönem medrese tasnifinin izleri görülmekte; hattâ aynı isimlerin kullanıldığı dikkati çekmektedir. Ancak, *ders adları* artık



kitap adı ile aynı olmayacaktı ve modern usûl benimsenmişti. Meselâ, *Sahn* medreselerinde, *tefsir*, *hadis*, *fıkıh*, *fıkıh usulü*, *kelâm*, *belâgat* ve *Arap edebiyatı*, *Türk edebiyatı*, *mantık*, *felsefe*, *hukuk* (=ma'lûmât-ı kâinîniyye), *sosyoloji* (*ilm-i içtimâ'*), *Rusça*, *Fransızca*, *Almanca* ve *İngilizce* gibi derslerin okutulması öngörülmüştü. Diğer medreseler için de benzer programlar söz konusu idi. Medreselerin kendilerini yenileme ve zamana ayak uydurma ihtiyaçlarının ürünü olduğu anlaşılan bu program denemelerinde,

klâsik eğitim ile ilgili derslerin yanına yeni derslerin ve daha da mühimi dört tâne yabancı dilin konulduğu görülmektedir. Ne var ki, eski eğitim anlayışı bu modernleşme çabaları içerisinde de devam edecek, medreselerde müderrisler son derece etkili olacaklardır. Fakat, bu programları uzun bir süre tatbik imkânı olmayacak, ne ölçüde verimli olduğu uzun zaman dilimi içerisinde test edilemeyecek ve bilindiği gibi on yıl sonra (1924) bütün medreseler kapatılacaktır.⁶⁶

- Bkz.: Fazlur Rahman, *İslâm* (trc.: M. Dağ-M. Aydın), İstanbul 1981, s. 52; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 24-24.
- Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim*, (trc.: İ. Kutluher), İstanbul 1989, s. 17.
- Johns Pedersen, "Mescid", *İslâm Ansiklopedisi* (IA), VIII (1979), s. 47.
- Fazlur Rahman, *İlim ve Çağdaşlık*, (trc.: A. Açıkgöçen-M. H. Kırbaçoğlu), Ankara 1990, s. 111.
- Bkz.: Pedersen, *a.g.e.*, s. 19-20.
- Devletin gözetimi altında düzenli bir eğitim faaliyeti yürüten Nizâmiye medreselerinin kurulmasından önce, 960 (349)'da Ebu'l-Velid Hassan, Muhammed Emevî ve 965 (354)'ten önce İbn Habban Teymî tarafından Nişâbur'da birer medrese yaptırılmıştı; kezâ, 1011 (402)'den önce yine Nişâbur'da es-Sâ'idiyye ve 1014-15 (405)'ten önce Ebû Osman Sâbûnî ve İbn Fûrek medreseleri yapılmıştı (bkz.: Atay, *a.g.e.*, s. 31; ilk dönem ilim ve kültür müesseseleriyle ilgili olarak ayrıca bkz.: Oktay Aslanapa, "Ortaçağın En Eski Yatılı İlim ve Kültür Müesseseleri", *Türk Kültürü*, 12 (Ekim 1963), s. 34-43; Câhid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976., s. 7-14; Hışam Naşabi, (İslâm Dünyasında) "Eğitim Kuruluşları", *İslâm Şehri*, İstanbul 1992, s. 97-100. Selçuklu döneminde kurulan medreselerle ve eğitim hayatı ile ilgili olarak bkz.: M. Altın Köymen, "Alp Arslan Zamanı Selçuklu Kültür Müesseseleri", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, IV (Ankara 1975), s. 75-124.
- Bu sırada açılan medreseler hakkında kısaca bilgi edinebilmek için bkz.: M. Dağ-H. Öymen, *İslâm Eğitimi Tarihi*, Ankara 1974, s. 113 vd.; Köymen, *a.g.m.*, s. 88-95; Atay, *a.g.e.*, s. 32-35.
- Bu eserlerle ilgili daha fazla bilgi için, bkz.: Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s. 40-63. Kezâ, ayrıca Hultûsi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşkilât-Gelişme-Çözümle: XV-XVII. Yüzyıllar)*, H. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1989, s. 39-47; kezâ, tablolar kısmı, Tablo 1-3, s. 164-165.
- Âlî, *Künhü'l-Abbâr*, İstanbul Üni. Ktb. nr. 5959, v. 85b.
- Abdülkadir Özcan, "Fâtih'in Teşkilât Kanunnamesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katlı Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 33 (Mart 1980-81), 1982, s. 39.
- İlmiye Sâhnâmesi*, İstanbul 1334, s. 647; Süheyl Ünver, *Fâtih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul 1946, s. 127-128.
- Cevdet Paşa, *Târîh*, I, İstanbul 1309, s. 111.
- Baltacı, XV. ve XVI. asırlarda Osmanlı topraklarında kurulmuş bulunan ve yukarıda hiyerarşik yapılanmaları ile ilgili kısaca bilgi sunulan medreselerin tam bir dökümünü vermektedir. Bu verilere göre, klâsik Osmanlı topraklarında 32 yirmili, 22 onuzlu, 29 kırklı, 147 ellili, 18 altmışlı, 4 statüsü altmışın üzerinde olan medrese bulunuyordu. Ayrıca, statüleri zaman zaman değişen 72 medrese vardı. Bunlara ilâve olarak 20 *dârü'l-hadîs*, 15 *dârü'l-kurrâ* ve 7 tâne de tıp medresesi vardı (bkz.: *a.g.e.*). Bu sayı, 17. ve 18. yüzyıllarda artarak devam edecektir.
- Meselâ, Gelibolulu Mustafa Âlî, XV. yüzyılın ikinci yarısındaki, yâni Fâtih Sultan Mehmed zamanındaki bu hususla ilgili durumu ve Sultan'ın diğer İslâm ülkelerinde yetişmiş ilim adamlarını kendi ülkesine çekmek için aldığı tedbirleri anlatırken şu cümleyi kullanmaktadır: "... Bu *tarîk ile fızalâ-yı Arab ı Acem ve mevâlî-i Hind ü Sind ü Deylem bâb-ı sa'âdetine çehre-sây olmada ve rûz-be-rûz gün-â-gün i'zâz ı iltifât ı n'âmaları anılar bakında sudûr bulmada idi.*" (Bkz.: *Künhü'l-Abbâr*, V, İstanbul 1277, s. 247). Sultan'ın oluşturduğu câzibe merkezi Osmanlı başkentine koşuşan bu âlimler, elbette bütün ilmî birikimlerini de berâberinde getiriyorlardı (ayrıca bkz.: Nişancı-zâde Mehmed, *Mir'ât-ı Kâ'imât*, II, İstanbul 1290, s. 401).
- Bkz.: Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde Ulemânın Sosyal Tabanı ve Bunun İlmî Performans Üzerindeki Etkisi", *XII. Türk Tarih Kongresi* (Ankara, 12-16 Eylül 1994, tebliğ) [Bu yazı ayrıca şurada yayımlanmıştır: *Türk Yurdu*, XVI/101 (Ankara, Ocak 1996), s. 15-19].
- Koçi Bey, *Risâle-i Koçi Beğ*, London 1277, s. 10.
- Bkz.: Unan, "Bir Âlimin Hayat Hikâyesi ve Klâsik Osmanlı Eğitim Sistemi Üzerine", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Ankara 1999, s. 380-383.
- Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi* (basılmamış doktora tezi, H. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, TTK'ya baskıya verildi), Ankara 1993, s. 186-187.
- Özcan, "Fâtih'in Teşkilât Kanunnamesi...", s. 39.
- Bkz.: Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme, nr. 3, s. 286/112, 348/134, 363/138, 452/166, 487/177, kezâ, Mustafa Akdağ, "Medreseli İsyanı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI (1952) s. 361-387.
- Nev'i-zâde Atâyî, *Hadâ'ıku'l-Hakâ'ık fi Tekmilati'l-Şaka'ık* (Zeyl-i Şakâ'ık, Şakâ'ık-ı Ni'mâniye ve Zeyilleri, 2), (neşr.: A. Özcan), İstanbul 1989, I, s. 184; Cevdet Paşa, *a.g.e.*, I, 109-110; Baltacı, *a.g.e.*, s. 34-35; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1988 (1965), s. 45.
- Geniş bilgi için bkz.: Unan, *Fâtih Külliyesi*, s. 188-190.
- a.g.e.*, s. 190.
- Geniş bilgi, *aynı eser*, s. 190-192.
- Aynı eser*, s. 191.
- Suraiya Faruqi, "Social Mobility Among the Ottoman Ulemâ in the Late Sixteenth Century", *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1973) (Printed in Great Britain), s. 204-218.
- Mecdî (trc.), *a.g.e.*
- İlber Ortaylı, "18. Yüzyılda İlmiye Sınıfının Toplumsal Durumu Üzerine Bazı Notlar", *ODTÜ Gelişme Dergisi* (1979-80, Özel Sayı), Ankara 1981, s. 155-159.
- Atâyî, *a.g.e.*, I, s. 32.
- Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 72-73.



- 31 Bir örnek için bkz.: Unan, "XV. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademesi İçerisinde Ebussuud Efendi Âilesi", *Türk Yurdu*, XI/50 (Ekim 1991), 25-29.
- 32 Ulemânın sosyal tabanı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Unan, *Fâtih Külliyesi*, s. S. 212-222.
- 33 Teferruatlı bilgi için bkz.: Ünver, *Fatih, Külliyesi*, s. 100-119; Baltacı, *a.g.e.*, s. 35-43; Atay, "Fâtih-Süleymâniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzennâmeler", *Vakıflar Dergisi (VD)*, XIII, (1981) 171-206; kezâ, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 73-130; Bilge, *a.g.e.*, s. 40-63; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 19-43; krş. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm* (trc.: S. Şafak Barkın-H. Arslan), İstanbul 1989, s. 177-191.
- 34 Kâtib Çelebi, *Kef el-Zünûn*, I-II, İstanbul 1971.
- 35 Bilge, *a.g.e.*, s. 40-63.
- 36 Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, I, s. 11-18; kezâ, *Mizânü'l-Hakk fî İhsiyârî'l-Ahakk* (yay.: O. Ş. Gökyay), İstanbul 1980, s. 17-21.
- 37 Ârif Bey, "Devlet-i Osmâniyye'nin Te'essüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulemâ", *Dârü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*: I (İstanbul 1332), s. 137.
- 38 Ayvansarayî (Hâfız Hüseyin b. İsmâ'il), *Hadikatü'l-Cevâmî*, İstanbul 1281, I, s. 248; Emin Bey, "Târihçe-i Tarîk-i Tedrîs", *İlmiye Sâhnâmesi*, İstanbul 1334, s. 643; kezâ, Ünver, *Fatih, Külliyesi*, s. 102; Baltacı, *a.g.e.*, s. 46-47; Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 79; Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 7.
- 39 Söz konusu tâlîmatnâme şudur: "Şüyüb-ı müderrisîn kütüb-i mu'teberâtdan Şerh-i Adud ve Hidâye ve Keşâf ve sâ'ir ihtiyâr idükleri kütâbları ayıdalar. Ve şüyüb-ı mezkûreden derecede aşağı olan kimesneler Telvîb'e dek ayıdalar. Andan bir derece aşağı olanlar Miftâh'a dek ayıdalar ve ol dereceden bâkîs şıgar-ı müderrisîn Şerh-i Tuvâlî ve Şerh-i Metâlî ve Mutavvel ve Hâşiye-i Tevrid ayıdalar. Ve müttûn-ı fıkahî ve şürahî dahi her müderris tâkâdî yedükece ayıdalar... Tetim-me'lerde Şerh-i Şemsiyye ve mâ-fevkin ayıdduralar, tâ ki İsfahânî'ye varınca; mü-lâzım olup kapıma mü-lâzeme geldiükleri vakte ol temessük için müderrislerden alınan mektûbları bile getireler" (bkz.: Baltacı, *a.g.e.*, s. 36, dipnot 88. Ayrıca bkz.: M. Şerafettin Yalçıkaya, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 464-465; Ünver, *Fatih, Külliyesi*, s. 101-102; Atay, *a.g.e.*, s. 80).
- 40 Âlî, *Kimbi'l-Ahbâr*, İst. Üni. Ktb. nr. 5959: 86a-86b.
- 41 Bunun için bkz.: Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 19-43. Ayrıca bkz.: Ünver, *a.g.e.*, s. 100-119; Baltacı, *a.g.e.*, s. 35-43; Atay, "Fâtih-Süleymâniye Medreseleri Ders Programları ...", s. 171-206; Bilge, *a.g.e.*, s. 40-63.
- 42 Meselâ, II. Bâyezid'in kullarından Zamîrî mahlaslı Mevlânâ Nûreddin (ö. 920/1514), pâdişah tarafından Sahn müderrisi tayin edildiğinde, o sırada kazasker bulunan Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516) buna itiraz etmiş ve Zamîrî'nin Sahn müderrisi olabilecek ilmî kudreti bulunmadığını söylemişti. II. Bâyezid ise: "Fünûn-ı âliyeden (yüksek konularla ilgili derslerden) okutmağa kâdir değilse, Kâfiye'nin şerhlerinden Mutavassıt nâm kitaptan ders vermeğe kâdirdir, ondan okutsun", demişti (bkz.: Mecdî, *a.g.e.*, s. 347). Oysa Sahn medreseleri, ülkenin en yüksek medreseleriydi; burada ilke olarak ileri seviyede ilmî konular (*fünûn-ı 'âliye*) okutulmaktaydı. Kâfiye ise, *ulûm-ı cüz'îyye* veya mukaddemât da denilen başlangıç seviyesindeki ilimlerden sayılan Arapça dilbilgisiyle ilgiliydi (bkz.: Bilge, *a.g.e.*, s. 62). Bu bir tarafa, Zamîrî'nin kitabın aslını değil, orta seviyedeki şerhlerinden birisini okuması kâfi görülmüştü.
- 43 Kâtib Çelebi, *Mizân*, s. 20-21.
- 44 Kâtib Çelebi, *Cihân-nümâ*, İstanbul 1145, s. 688.
- 45 Bahaeddin Yediyıldız, "Sinan'ın Yaptığı Eserlerin Sosyal ve Kültürel Açısından Tahlili", *VI. Vakıf Haftası* (5-8 Aralık 1988, Ankara), İstanbul 1989, s. 109.
- 46 Meselâ, Sahn medreselerinde ders vermiş olan ulemâ tarafından ortaya konulan ilmî ürünlerin mâhiyeti ile ilgili olarak bkz.: Unan, *Fâtih Külliyesi*, s. 321-343.
- 47 *Kânûn-ı Örfiyye-i Osmâniyye*, İstanbul Üni. Ktb., nr. 3239, v. 48a.
- 48 *Kânûnnâme-i Sultan Süleymân Hân*, Süleymâniye (Veliyyüddin Efendi) Kütüphanesi Ktb. nr. 1970. v. 122b.
- 49 Hoca Sa'deddin Ef. *a.g.e.*, II, s. 414.
- 50 Baltacı (1976: 43), XVI. asırda tâtil günlerinin Salı, Perşembe ve Cuma olduğunu yazar. Ancak, kaynak olarak kullandığı kânûnnâmede (*Kânûn-ı Örfiyye-i Osmânî*, v. 49b) gün belirtilmeksizin, haftada dört gün ders görülmeye öngörülmüştür. Aynı asrın adamı olarak Hoca Sa'deddin Efendi, medreselerdeki tâtil günlerini Pazartesi, Salı ve Cuma olarak zikretmektedir. S. Ünver ise (1946: 97-98), Fâtih külliyesinde tâtil günlerinin Salı olduğunu söyler, fakat kaynak zikretmez. Diğer medreselerden farklı olarak, külliye haftada bir gün tâtil edildiğini düşünmek veya kabul etmek ne ölçüde mümkündür? Esâsen, Cuma günlerinin umûmî tâtil günleri olduğunu düşünürsek, en azından külliye tâtil gününün birden fazla olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla, Hoca Sa'deddin'in verdiği bilginin daha doğru olduğunu kabul etmek yerinde olmalıdır.
- 51 Yediyıldız, "Sosyal Teşkilatlar Bütünlüğü Olarak Osmanlı Vakıf Külliye-leri", s. 267-271.
- 52 *Kânûn-ı Örfiyye-i Osmânî*, İstanbul Üni. Ktb., nr. 3239. v. 49b.
- 53 Baltacı, *a.g.e.*, s. 44.
- 54 Ünver, *Fatih, Külliyesi*, s. 113.
- 55 M. Cavid Baysun, "Osmanlı Devri Medreseleri", *İA/VIII* (1979) ("Mes-cid" mad. eki), s. 76.
- 56 Baltacı, *a.g.e.*, s. 37-42.
- 57 Mecdî, *a.g.e.*, s. 526.
- 58 Atâî, *a.g.e.*, I, s. 137.
- 59 Veliyyüddin Ef. Ktb., nr. 1970: v. 122b-123b.
- 60 Söz konusu kânûnnâmenin neşrolunmuş metni için bkz.: Baltacı, *a.g.e.*, s. 623-624.
- 61 Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, İstanbul 1988, s. 34-35.
- 62 Zikrolunan kânûnnâmenin muhtelif şekillerde neşredilmiş metinleri için bkz.: Baltacı, *a.g.e.*, s. 630-632; Atay, *a.g.e.*, s. 179-180; Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 244.
- 63 Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 267.
- 64 *İlmiye Sâhnâmesi*, İstanbul 1334, s. 657-660.
- 65 *a.g.e.*, s. 664-666; Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I-II, İstanbul 1977 (1939), s. 127.
- 66 Ergin, *a.g.e.*, s. 131.



OSMANLI EĞİTİM VE ÖĞRETİM SİSTEMİNDE GENEL MEDRESELER

PROF. DR. ZİYA KAZICI
MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti, XIV. asrın başlarında Selçuklu-Bizans hududlarında ortaya çıkan küçük bir beylikti. Bu beylik, kuruluşundan kısa bir müddet sonra büyüyerek tarihin akışını değiştirecek derecede kudretli bir devlet haline geldi. Yeni bir din ve kültürün taşıyıcısı olarak bölgeye silinemeyecek bir İslâm-Türk damgası vurmasının sebepleri üzerinde hâla münakaşalar devam etmektedir. Tarihçiler, bunu henüz tam izah edilememiş bir mesele olarak görmektedirler.

Bir beylik olarak ortaya çıkışından itibaren bünyesi ve şartların gerektirdiği değişiklikleri yapmaktan çekinmeyen Osmanlı Devleti, sağlam temeller üzerine bina edip geliştirdiği ve kemâl mertebesine ulaştırdığı müesseseleri vasıtasıyla uzunca bir hükümlanlık dönemi geçirme imkânı buldu. Çok geniş bir coğrafya üzerinde hâkimiyetini kuran Osmanlı Devleti, farklı ırk, dil, din örf ve âdetlere sahip toplulukları, asırlarca âdilâne bir şekilde idare etmişti. Ulaşım bakımından, günümüz şartları ile mukayese edilemeyecek derecede imkânsızlıklar içinde bulunan o asırların dünyasında, bunca farklı yapı ve düşüncedeki toplulukları cebir ve tazyik kullanmadan idare etmek ve onlara normal bir hayat seviyesi kazandırmaya çalışmak, basit bir idare anlayışının sonucu olmasa gerekir. Bu uygulamada devletin, siyasî ve askerî grafiğinin yanında sosyal, ekonomik, hukukî ve dinî müesseselerin oynadığı rolün iyice bilinmesi gerekir. İşte bilinmesi gereken müesseselerden biri de medreselerdir.

Asırlarca varlığını sürdürmüş, memleketin kültür, irfan ve gelişmesine hizmet etmiş olan medreseleri bütün detayları ile kısıtlı sayfalarda ele alıp incelemek mümkün değildir. Gerçekten, mükemmel bir eğitim, as-

kerî ve idarî teşkilâta sahip bulunan Osmanlı Devleti, XVI. asırda, günümüzdeki modern devletlerin teşkilâtı derecesinde muntazam ve mürekkebe bir manzara arz ediyordu. Gerek eğitim ve öğretim, gerekse diğer teşkilâtlarda ilgili durumu daha iyi ortaya koyabilmek için, binlerce defter ve milyonlarca belgenin bulunduğu Osmanlı arşivi ile diğer koleksiyonları taramak gerekir. Onun için biz, medreselerin Osmanlı eğitim ve öğretim sisteminde oynadığı rolü ana hatları ile vermeye çalışacağız. Ancak bu konuya geçmeden önce, Osmanlıların, gerek Selçuklular, gerekse diğer Müslüman devletler vâsıtasıyla daha ilk dönem İslâm kültür mirasını paylaştıklarına işaret etmeliyiz. Onun için, İslâm dünyasındaki ilmi ve kültürel faaliyetlerin gelişmesini sağlayan etkenlere de değinmek gerekiyor. Biraz sonra temas edileceği gibi bu etkenler, Osmanlı döneminin önemli müesseselerinden biri olan medresede de etkilerini hissettireceklerdir. Bu bakımdan, Osmanlı medresesi ile ilim hayatından bahsederken ilk dönem âmillerinden bahsetmeden geçmek, tarihî kronoloji bakımından büyük bir boşluğun meydana gelmesine sebep olurdu. Bu mülâhaza ile biz de ilk dönem İslâm dünyasındaki ilmi faaliyet ve gelişmelere kısaca değinmek istiyoruz.

Bilindiği gibi Kur'an, ilk âyeti ile öğrenmeyi emreden bir dinin kitabıdır. Bu kitabın gönderildiği peygamber de ümmetine bu yolda talimat veriyordu. Kitab ve sünnetin bu konudaki emirlerini yerine getirmeye çalışan Müslümanlar, daha İslâm'ın ilk yıllarından itibaren öğrenmek için bütün imkânlarını seferber ediyorlardı. Başlangıçta bu imkânlar, daha ziyade dinî alanda kullanılıyordu. Zira bu bilgilerin bir kısmı günlük, bir kısmı



haftalık, bir kısmı da senelik ibâdetleri için gerekliydi. Bunlar bilinmeden ibâdet yapılamazdı. Bununla beraber, ibâdetler için gerekli olan bilgilerin sadece dinî bilgiler olmadığını da belirtmek gerekir. Zira oruç tutmak veya namaz kılmak isteyen bir Müslüman, başını yerden kaldırıp gökleri araştırmak zorundadır. Böylece basit bir şekilde de olsa bir astronomi bilgisine; Hacca gitmek isteyen bir başkası, en azından coğrafya bilgisine; Zekât vermek isteyen bir diğeri de matemakit bilgisine sahip olma zarureti duyar. Gerek Kur'an, gerekse hadislerden bir kısmının açıklanabilmesi, tarih bilme ile mümkün olur. Zira "Sebeb-i nüzûl" ve "Sebeb-i vürûd"un bilinmesi, âyet ve hadislerin yorumlanmasında büyük bir fayda sağlar. Bu da tarih bilgisine olan ihtiyacı ortaya çıkarır. Ayrıca Kur'an'ın 1/3 (üçte biri)'ne yakın bir kısmının ibret alınması için tarihle ilgili olması, Müslümanların tarihle ilgilenmelerine sebep olmuştur. Bütün bunlar, zamanla Müslümanlar'ın farklı branşlardaki ilimlerle uğraşmalarına sebep oluyordu. Nihayet bazı hadislerin genel anlamda ilmi teşvik etmeleri, Müslümanların, asırlarca her türlü ilmî faaliyette bulunmalarına vesile oluyordu.

İslâm ülkelerindeki ilmî hayatın gelişmesinde XI. asrın müstesna bir yeri vardır. Zira bu asırdan itibaren sistemli bir eğitim ve öğretim mahalli olarak medreseler, halkın kültürel ve dinî anlayış bakımından yetişip gelişmesinde faal bir rol oynamaya başladılar. Osmanlılar döneminde ise medreseler hem program, hem de mimarî alanda büyük bir yenilik ve ilerleme kaydettiler. Bu bakımdan, Osmanlı şehirlerinin fizikî gelişmesinde de medreselerin önemli bir yeri olduğu söylenebilir.

Osmanlılar, medrese eğitimi ve dolayısıyla ilme ve ilim adamlarına değer verip itibar gösterdiler. Bunun bir sonucu olarak ilim adamlarının tahsil ve geçinme konusunda karşılaşılabilecekleri her türlü sıkıntıyı ortadan kaldırmaya çalıştılar. Bu devlette, ilim ve mensuplarına itibar edilip saygı gösterildiği için İran, Turan, Horasan, Dağıstan, Hindistan, Buhara, Haleb, Şam, Mısır ve Karaman gibi birçok İslâm ülkesinden bilginler İstanbul'a akın etmişti.¹ Bu akın sebebiyle devletin merkezi olan İstanbul, yavaş yavaş İslâm dünyasının ilim merkezi haline de gelir. Bir çeşit beyin göçü diyebileceğimiz bu akınlardan sadece bir örnek, tarihî gerçekleri ortaya koymaya yetecektir.

Bilindiği gibi Ali Kuşçu (ö. 1474), Ulug Bey'in ölümünden sonra memleketinden ayrıлып Akkoyunlu Devleti'nin hükümdarı olan Uzun Hasan (1453-1478)'in yanına gelir. İstanbul'un fethinden sonra da adı geçen hükümdarın elçisi olarak İstanbul'a gelir. Bu sırada Fâtih Sultan Mehmed ile tanışır. Pâdişaha bilgisini kabul ettiren bir kişi olarak hükümdarın arzusu üzerine, elçilik görevini bitirdikten ve bu emâneti sahibine iade ettikten sonra tekrar İstanbul'a geleceğini va'd eder. O, verdiği sözü yerine getirmek için elçilik vazifesini ifa ettikten sonra İstanbul'a gelmek üzere yüz kişilik aile efradı ve maiyeti ile birlikte yola çıkar. Kendisine, Osmanlı hududundan girdiği andan itibaren her konak (menzil) için 1000 (bin) akça gibi, o döneme göre çok büyük bir para (harcırah) olan, gayet yüksek bir meblağ tahsis edilir. Osmanlı ülkesinde matematik ve astronomi ilimlerinin yayılmasını sağlayan Ali Kuşçu, burada ilk matematik okulunu (medrese) da açar. Bu medreseden yetişenler arasında Mirim Çelebi (ö. 1525)'nin adı anılmaya değer.²

Osmanlılar, medreselerdeki eğitim ve öğretim faaliyetlerini vakıflar vâsıtasıyla devam ettirdiler. Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fetheder etmez "Sahn-ı Semân" medreselerini tesis ettirmesi ve bunların giderlerini karşılamak için vakıf kurmasından³ sonra, devlet merkezi olduğu gibi ilim merkezi haline de gelen İstanbul'da başta hükümdarlar olmak üzere sultanlar, vezirler, ilim adamları, bazı saray mensupları ve maddî durumu iyi olan halk tarafından pek çok medrese inşa olunmuştu. Yalnız Mimar Sinan'ın başmimarlığı sırasında İstanbul'da inşa edilen medreselerin sayısı, 6'sı Süleymaniye medreseleri olmak üzere, 55'i bulmaktadır. XVII. asrın son çeyreği başında ise İstanbul'daki medrese sayısının 126'ya ulaştığı görülmektedir. Fetih'ten XIX. asra kadar İstanbul'da inşa edilen medrese sayısı 500'ü aşmaktadır. Ancak bunların büyük bir kısmı, yangın ve deprem gibi tabii afetlere maruz kalarak yıkılıp yok olmuş veya terk edilmiştir.⁴

Orta ve yüksek öğretimi gerçekleştiren Osmanlı medreselerinin ilki, Orhan Gazi tarafından 731 (1330) tarihinde İznik'te açılmıştı.⁵ Orhan Gazi, bu medrese için vakıflar kurmuştu. Geliri, medrese, müderris ve talebeye tahsis edilen vakıf köyler, her türlü "Tekâlif-i Örfiye" (Örfî vergiler) den muaf idiler. Nitekim Orhan Ga-



zi'den çok daha sonraki tarihlere uzanan 27 Cemaziyelevvel 1136 (23 Şubat 1724) tarihli bir "arz", İznik'e bağlı Kozluca Köyü'nün, adı geçen medreseye vakfedildiğini göstermektedir.⁶

İlk dönem Osmanlı ilim hayatı hakkında bilgi veren D'Ohsson'a göre Osmanlı Devleti'ndeki ilmî faaliyetler, daha Osman Gazi döneminde başlamıştı. O, bu konuda şu bilgileri vermektedir: "Osman Gazi, Söğüt'te yeni imparatorluğun temelini atarken hazine ve silah ile beraber ilmî ve kültürel faaliyetlere karşı da gayet müteşebbis idi. İlmî yönden ilerlemeyi ve en azından eski medreseleri oldukları gibi muhafaza etmeyi arzu ederdi. Veliahdı ve oğlu Orhan Gazi, İznik'te imparatorluk câmii'ni yükseltirken orada bir de, bir asrı mütecâviz bir zaman boyunca Osmanlı medreselerinin en yükseği olarak bakılacak olan bir medrese yaptırdı. Yeni kurulmuş (731/1330) ve kendi ismi ile adlandırılmış olan bu medresenin idaresi, İslâm âlemindeki diğer bütün medreselerde olduğu gibi müderris titri altında Şeyh Davud-ı Kayserî'ye verildi."⁷

İznik, bir ilim merkezi olarak önemini XV. yüzyılda da korumuş ve bu yüzden şehre "alimler yuvası" ünvanı verilmişti. Osmanlıların, ilk bir buçuk asır içinde yaptırmış oldukları medreselerin derece ve sınıf itibarıyla en mühimleri İznik, Bursa ve Edirne'de idi. Devletin kuruluşu esnasında İznik medresesi, beyliğin birinci sınıf medresesi idi. Bu medresede yapılan eğitim ve görülen öğretimin derecesi hakkında kesin bir bilgiye sahip olmamakla birlikte, müderrisliğine (öğretim üyeliğine) tayin edilmiş olan şahıslar, bunların hayat ve eserleri, dolayısıyla ilmî kapasiteleri tedkik edilecek olursa bu medresenin oldukça yüksek seviyede bir eğitim ve öğretim kurumu olduğu düşünülebilir. Gerçekten, gerek Davud-ı Kayserî, gerekse halefleri olan Tâcu'd-Din el-Kürdî ve Alaeddin el-Esved, devrin büyük âlimleri arasında sayılıyorlardı. Bu nokta gözönünde tutulursa İznik Orhaniye Medresesi'ni yüksek bir müessese olarak kabul etmek icâb eder.⁸

Bursa'nın fethinden sonra orada da medreseler kurulur. Devlet merkezi olduğundan İznik ikinci dereceye inerek Bursa'daki Sultan Medresesi birinci dereceyi ihraz eder. Orhan Gazi'den sonra oğlu Murad (Murad Hüda-vendigâr), Bursa Çekirge'de eski Kaplıca civarında bir

câmi, medrese ve imâret yaptırarak⁹, bu konuda babasından aşağı olmadığını göstermişti.

Yıldırım Bâyezid, Hisar dışında bir câmi ve medrese yaptırmakla Bursa'nın bir ilim ve irfan merkezi haline gelmesini sağlar. Bursa bu özelliğini Sultan II. Murad'ın Edirne'de Üç Şerefeli Câmii yanındaki Saatli Medrese'yi kurana kadar devam eder. Edirne, devletin merkezi oluktan sonra II. Murad zamanında 841 (1437)'de başlanarak bazı ârızalar sebebiyle 851 (1447) senesinde tamamlanan Üç Şerefeli Câmii yanındaki medrese ile "Dârul-Hadis", o tarihte Osmanlı ülkesindeki medreselerin üstünde yer alır. Böylece Bursa'daki Sultaniye Medresesi, gerek eğitim ve öğretim, gerekse tahsisatı bakımından ikinci dereceye düşer.¹⁰

Bursa ve Edirne'nin fetihlerinden hemen sonra burarlarda medreseler kurulmaya başlanır. Şuurlu ve ne yaptığı bilen bir politika sonucu sınırları yavaş yavaş genişleyen Osmanlı Devleti'nde pek çok devlet ricali, mektep (sıbyan mektebi), medrese, imâret ve cami gibi farklı sahalarda hizmet gören kurumları açmaya başlar.

İstanbul'un fethi ve devletin merkezi haline gelmesinden sonra Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan "Sahn-ı Semân" medreseleri ön plana çıkar. Fâtih Kanun-nâmesi'nde "Sahn-ı Semân" diye işaret edilen medreselere vakfiyesinde "Medâris-i Semâniye" denilmektedir. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'u fethettikten sonra, İmparator Jüstinyen'in eşi Teodora tarafından yaptırılan Havariyûn Kilisesi yerine günümüzde Fâtih Camii denilen câmi yaptırdı. Daha sonra bu câmiin doğu ve batı kısmına "Sahn-ı Semân" denilen sekiz medrese yaptırdı. Bunlar, yüksek tahsil içindi. Bu medreselerin arkalarında da "Tetimme" adı ile sahn medreselerine öğrenci yetiştirmek için sekiz medrese daha yaptırdı. Tarih rivâyetlere göre Sahn-ı semân medreselerinin programını Vezir Mahmud Paşa ile matematik ve astronomi âlimi Ali Kuşçu tertip etmişlerdir. Dördü, câminin doğu kısmında, dördü de batı tarafında bulunan bu medreselerden her birinin on dokuz odası vardı. Sekiz müderristen her birinin birer odası ve elli akça yevmiyesi vardı. Ayrıca beşer akça yevmiye ile bir oda, ekmek ve çorba verilmek üzere sekiz medreseden her birine birer "muid" (asistan, araştırma görevlisi) verilmişti. Her medresenin on beş odasına ikişer akça yevmiye (burs), imâretten et, ekmek



ve çorba verilmek üzere birer “danişmend” konuldu. Geri kalan iki oda da, kapıcılar ile ferraş denilen süpürgecilerle tahsis olundu.

Sahn medreseleri talebelerine danişmend, Tetimme medresesi talebesine de sohta (galat-ı meşhur ile sohta) deniyordu. Derece itibariyle orta tahsil seviyesinde olan Tetimme öğrencilerinden her üçüne bir oda tahsis edilmişti. Bu odalardan her birisine, ihtiyaçlarına sarf edilmek ve mum parası olmak üzere beşer akça tahsis edilecek yemekleri de imâretten tayin edilmişti.¹¹

Fâtih külliyesinin büyük medreselerinden (Sahn-ı Semân) her birini mâna itibariyle birer fakülte sayabiliriz. Vakfiyelerinde buralara aklî ve naklî ilimlerde müte-hassis müderrislerin (profesör) tayin olunacağı açıkça belirtildiğine göre buralarda tıp, fıkıh (İslâm hukuku), hey’et (astronomi) ve ilâhiyat okutuluyordu. Buralardan mezun olan öğrenciler branşlarına göre hekim (doktor), fakih, fen adamı, maliye ve devlet memuru oluyorlardı.¹²

Osmanlı medreselerindeki tedris (eğitim-öğretim) usûlü, hiç şüphesiz diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi bir usûl takip etmiş olup medreselerin adedi arttıkça bunlar da derece ve sınıflarına göre bir tertibe tabi tutulmuşlardır. Osmanlılar’da medreselerin artmasıyla vücud da gelen teşkilâta ilk olarak Sultan II. Murad (1421-1451) döneminde rastlamaktayız. Bununla beraber Osmanlılar dönemindeki esaslı teşkilât, Fâtih Sultan Mehmed tarafından gerçekleştirilmiştir. Fâtih medreselerinin (Sahn-ı Semân) yapılması, Osmanlı ülkesindeki medrese teşkilâtı için bir yenilik sayılmaktadır.

Bilindiği gibi eğitim ve öğretim, hiç bir devlet ve toplumun vazgeçemeyeceği bir faaliyettir. Bununla beraber her devlet, vatandaşını kendi şartları, ihtiyaçları ve ileriye dönük hedeflerini gözönünde bulundurarak yetiştirmeye çalışır. Bu bakımdan Osmanlı Devleti de vatandaşını kendi durum ve şartlarına uygun bir şekilde yetiştirmeye gayret ediyordu. Bu gayenin tahakkuku için de zamanla farklı isimler de alacak olan eğitim ve öğretim müesseseleri kurmuştur. Devletin kuruluşu ile başlayıp, yıkılışına kadar çeşitlenerek gelişen bu müesseseler, devlet ve çoğunlukla vakıflar vâsıtasıyla kuruluyorlardı. Bu müesseseleri, klasik ve yeni diye iki gruba ayırabileceğimiz gibi, örgün ve yaygın eğitim kurumları diye de ayırmak mümkündür.

İslâm dünyası eğitim tarihi içinde müstesna bir yeri bulunan Osmanlı medreseleri, orta ve yüksek tahsili gerçekleştiren müesseselerdi. Medrese, ülkenin ihtiyaç duyduğu kültürün gelişmesini sağlayan ve bunun elemanlarını yetiştiren bir eğitim ve öğretim kuruluşudur. Daha önceki devirlerde olduğu gibi Osmanlı döneminde de şahıslar tarafından tesis edilen yaşaması için vakıflar kurulan medreselerin hocalarına “müderris” (profesör), yardımcılarına da “muîd” (asistan, araştırma görevlisi) denirdi. Medrese talebesi ise “danişmend”, “sohta” (suh-te) veya “talebe” adlarıyla anılırdı.¹³ “Sıbyan Mektebi” veya o seviyede özel eğitim görmüş olan kimseler, medreselere giderek muayyen hocalardan bir program dahilindeki belirlenmiş dersleri okurlardı.

Osmanlılar, medreseyi Selçuklu ve Anadolu beyliklerini örnek alarak kurdular. Bununla beraber Osmanlı medreseleri, naklî ilimlerde Şam-Mısır, aklî ilimlerde de Bağdad-Semer kant bölgelerinde yetişmiş ulemâdan istifade etmişlerdi. Osmanlı medreselerinde “Ulûm-ı âliye” denilen kelam, mantık, belagat, lugat, nahiv, matematik, astronomi, felsefe gibi “âlet ilimleri” denilen ilimlerin yanında, “Ulûm-ı âliye” denilen Kur’an ilimleri ile hadis ve İslâm hukuku (fıkıh) gibi ilimler okutulurdu.

İstanbul’da Sahn-ı Semân ve Tetimmeler yapıldıktan sonra, Osmanlı Devleti hududları içindeki medreselerde yeni bir düzenlemeye gidildiğine daha önce temas edilmişti. Buna göre aşağıdan yukarıya doğru her derecede hangi ders ve kitapların ne ölçüde okutulduklarını kesin olarak tesbit etmek mümkün görülememekte ise de bazı vakfiye, kanunnâme ve biyografi sâyesinde bunları tesbit etmek kolaylaşmaktadır. Genellikle müderrislerin aldıkları yevmiye (günlük ücret) miktarına göre de isimlendirilen Osmanlı medreseleri, aşağıdan yukarıya doğru şöyle bir sıra takip ederler:

1. Hâşiye-i Tecrid
2. Miftah
3. Kırkl
4. Ellili
 - a) Hâriç
 - b) Dâhil
5. Sahn-ı Semân
6. Altmışlı



Genel eğitim ve öğretim veren medreselerde gerek aklî, gerekse naklî ilimlerde okutulan dersler, zaman, mekân ve hocaların durumuna göre değişik olagelmıştır. Bazı kaynaklarda bu derslerin isimleri manzum olarak verilmiştir. Fâtih Kütüphanesi'nde 4985 numaralı eserin boş bir yerine ilave edilmiş ve medreselerde okunan dersleri sıra ile manzum olarak veren bilgiler bulunmaktadır. Örnek olması bakımından bunlardan birkaç beyti buraya alıyoruz:

Sarf okusan bir muhterem kişiden

Eline kitabın alsan olmaz mı?

Emsileyi ezber edüp süre gör

Maksud ile muradına ire gör.

Kutbeddin'den bilmek için eşkâlî

Seyyid-i Haşiyeyi bulsan olmaz mı?

Menar'ın üstüne tut İbn-i Melek

Tavzih u Telvîh'e eriş giderek

Hendese ilmin okursan evvel

Eşkâl-i tesis şerhin bil eshel

Rub'u mukantar bil eyle seyran

Coğrafiya bil Takvim-i büldan

Teğrihi seyret görsen de san'at

Tıb ilmini, bul tende sıhhat.¹⁴

Osmanlı medrese sistemindeki en büyük gelişmelerden biri de şüphesiz ki, Kanunî Sultan Süleyman döneminde meydana gelmişti. Kanunî devri, her alanda olduğu gibi medrese teşkilâtında da zirveyi ifade eder. Süleymaniye vakfiyesinden anlaşıldığına göre, Süleymaniye Câmii'nin kuzey tarafına düşen kısmında medrese-i evvel ve sâni denilen birinci ve ikinci medreseler ile, kuzey doğuda bir hamam, kible tarafında bir "Dâru'l-hadis", câminin tam güneyine tesadüf eden kısmında medrese-i rabi' (4. medrese), bunun doğusunda da medrese-i sâlis (3. medrese), câminin güney batısında tıp medresesi ve eczahane, câminin batı kısmına düşen tarafında ise imâret, tabhâne ve dâru's-şifa denilen hastahâne yapılmıştı. Demek oluyor ki, Kanunî Sultan Süleyman tarafından vücuda getirilen medreseler manzumesi (üniversite), Dâdu'l-hadis, Tıp, Riyaziye, Tabîîyye, Din, Hukuk ve Edebî tedrisat (eğitim-öğretim) yapılan fakültelerden teşekkül ediyordu.

Hâriç ve Dâhil derslerini gören bir öğrenci, Hukuk, İlahiyat ve Edebiyat Fakültesi durumunda bulunan Sahn-ı Semân medreselerine girmeyerek Riyaziyât ve Tıp Fakültesi derslerini takib edecekse, Musılâ-ı Süleymaniye Medresesi'ne devam edip daha yüksek tahsil yapabildi. Böyle bir sistemle Kanunî, bir taraftan Sahn-ı Semân medreselerinin üstünde medreseler kurmayı gerçekleştiren, bir taraftan da Osmanlı medreselerinin pâyelerini yeni bir sisteme göre tanzim etmiş oluyordu. Buna göre Osmanlı medreselerinin aşağıdan yukarıya doğru şu şekli aldığı görülür:

1. İbtidâ-i Hâriç Medreseleri.
2. Hareket-i Hâriç Medreseleri.
3. İbtidâ-i Dâhil Medreseleri.
4. Hareket-i Dâhil Medreseleri.
5. Musılâ-i Sahn Medreseleri.
6. Sahn-ı Semân Medreseleri.
7. İbtidâ-i Altmışlı Medreseleri.
8. Hareket-i Altmışlı Medreseleri.
9. Musılâ-i Süleymaniye Medreseleri.
10. Süleymaniye Medreseleri.
11. Dâdu'l-Hadis Medreseleri.

Osmanlılar döneminde ilk defa tedris (eğitim-öğretim) hayatına başlayacak olan bir öğrenci, "muhtasarat" denilen dersleri gördükten sonra Haşiy-i Tecrid medresesine devam eder. Orada muvaffak olursa müderristen bir belge (icâzet, diploma) almak suretiyle bir üst derecedeki "Miftah" medresesine devam eder. Ondan sonra Kırklî, Hâriç ve Dâhil medreselerinin derslerini gördükten sonra da dilerse Sahn-ı Semân'a, dilerse Süleymaniye medreselerine devam ederdi. Bunları da tamamladıktan sonra "icâzet" alır. Yani, kendisine müderrislik yapabileceğine dair diploma verilirdi. Cevdet Paşa bu konuda tafsilatlı bilgiler vermektedir.¹⁵

Osmanlılarda, ilk medresenin kuruluşundan sonra vakıflar vâsıtasıyla ülkenin her tarafında yaygınlık kazanan medreseler, bilhassa Fâtih'in Semâniye medreseleri ile belli bir nizam ve kanuna bağlandılar. Medrese eğitimi ile müderrislik silki (mesleği), ufak tefek bazı olaylar bir tarafa bırakılacak olursa güzel ve sistemli bir şekilde işliyordu. Fakat XVI. asrın son çeyreğinde farklı sebepler yüzünden eğitim ve öğretim müesseselerinde bazı aksaklıklar görülmeye başlanır. Bunlar, medresenin gerileme-



sine ve hatta ileride çökmesine sebep olmuşlardır. Bu çöküşü durdurmak için zaman zaman başvurulmuş ıslâh çalışmaları ve bu uğurda harcanan çabalar ile yapılan teklifler¹⁶ fazla tesirli olmamış görünmektedir. Bununla beraber biz, detaya girmeden Osmanlı medrese ve ilmiye teşkilâtının bozulma sebeplerini aşağıdaki şekilde ismen zikretmekle yetinmek istiyoruz. Bunlar: Nüfus kesâfeti, devletin diğer müesseselerindeki bozukluklar, ulemâ zâdegân sınıfının doğması, ilmiyeye aid kanun ve geleneklerin çiğnenmesi, merkezcilik, saltanat kavgaları, talebe isyanları, bencillik ve ilmî hürriyetin ortadan kalkması gibi her biri başlı başına çöküş sebebi olabilecek maddelerdir.

Biraz önce, bozulmaya tesir eden sebepler olarak gördüğümüz aksaklıkların ortadan kaldırılması için değişik zamanlarda fermanlar ısdar edilmişti. Fakat bir türlü medresenin ıslâhı veya kendine bir çeki düzen vermesi gibi arzu edilen şeyler yapılamıyordu. Zamanımızın teknik medeniyeti meydana getiren yenileşme çağının gerektirdiği şartlara uymak, değil sadece Osmanlı Devleti'nde, bütün bir İslâm dünyasında mümkün görülemedi. Halbuki başlangıçta ilmî gelişmeye çok müsait olan ve günümüz üniversitelerinin eğitimi seviyesinde eğitim ve öğretim yapan medreselerin bu durumu, pek çok kimseyi üzmemekte idi. Zira medrese, artık kendisini değişen dünya şartlarına uyduramıyor; ilim, teknik ve san'atta takib edilen metodlara yabancı kalıyordu. Bu arada, kuruluş dönemindeki kanun ve tüzükleri de gereği gibi uygulayamıyordu. İşte bunun içindir ki, medreselerin dışında yeni bazı okulların açılmasına ihtiyaç hâsıl oldu. Özellikle 1770'deki Çeşme Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti, artık kendisini yenilemek ihtiyacını hissediyordu. Bu yüzden 18 Kasım 1773 senesinde Kapitan-ı Derya Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın teklifi üzerine "Mühendishâne-i Bahr-ı Hümayûn" adı ile denizcilikle ilgili bir okul açılmış olur. Bunu, Mühendishâne-i Berri-i Hümayûn, Tıbhâne-i Amire, Mekteb-i Maarif-i Adliye, Mekteb-i Ulûm-ı Edebiyye, Dâru'l-muallim Rüşdî ve Mekteb-i Sultanîler gibi okullar takib eder. Böylece medreselerin eğitiminden farklı eğitim ve öğretim veren bu mektepler, farklı programlar uygulamaya başladılar. Bu yeni mektepler, bozulmaya ve gittikçe ortadan kalkmaya doğru hızla giden medreselerin, üzerinde oturduğu

araziye yavaş yavaş ellerinden almaya başladılar. Gerçi ilk bakışta bütün bu gelişmeler medreselerin dışında gibi görünmekte iseler de II. Meşrutiyet'in ilanını takib eden sene (1909), medreselerde de ıslâhat teşebbüslerine girilmiş, dinî tedrisat yanında Türkçe, tarih ve coğrafya gibi sosyal derslerle, riyaziye, fizik, kimya gibi fen derslerinin okutulması için yapılan teşebbüsten de tam bir netice alınamamıştı.¹⁷

Medreselerde asıl ıslâhat, Pâdişah Sultan Mehmed Reşad (1909-1918) devrinde, Şeyhülislâm Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin şeyhülisâmlığı sırasında ve dört sene süren çalışmalar sonunda yapıldı. Bu sırada medreselerde yeni bir sistemin tatbikine geçildi. Bu sistemle ilgili layiha, 10 Zilkade 1332 (Ekim 1914) tarihli Ceride-i İlmiye nüsha-i fevkalade'de yayınlandı. "Islâh-ı Medâris Nizâm-nâmesinin Esbâb-ı Mucibe Layihası"na göre İstanbul'daki bütün medreseler, tek isim altında toplanacaklardır. İstanbul'un bütün medreselerinde talebeler, aynı usûl ve kaideler içinde yetiştirileceklerdir. Bunun temini için de bütün medreselerin tek bir isim altında toplanması kararlaştırılır. İslâm hilâfetinin merkezinde bulunmasından dolayı da bunlara "Dâru'l-Hilâfi-ti'l-Aliyye Medresesi" adı verilmiştir. Nizamnâmenin ikinci maddesinde bu medresenin "tâli kısm-ı evvel", "tâli kısm-ı sâni" ve "âlî" olmak üzere üç kısma ayrıldıkları görülür. Her kısımda ise dört sene eğitim görülecektir. Her kısım, dörder sınıf ve her sınıf da dörder şubeyi muhtevi olacaktır. Beşinci madde de medresenin idare şekline yer verilmektedir. Buna göre bu medresenin her kısmında birer müdür-i umumî (genel müdür), sınıf ve şubelerinde de birer müdür bulunuyordu. Şube müdürleri sınıf müdürlerine, sınıf müdürleri genel müdürlere, genel müdürler de ders vekâletine bağlanmıştı.

Dâru'l-Hilâfe'nin âlf kısmını bitirenler veya dışarıdan bütün sınıflara aid imtihanı verenlerden şer'î ilimlerde ihtisas yapmak isteyenler için Sultan Selim Câmîi içindeki Yeni Medrese (Medrese-i Cedide) tahsis edilir. Buna "Medresetu'l-Mutehassîsîn" adı verilerek bir genel müdür tarafından ve özel bir yönetmelikle idaresi uygun görülür. Bu medresenin sınıfları kırkar kişilik olacaktır.

Dâru'l-Hilâfe Medresesi'nde okuyacak talebenin haftada 24 saat ders görmesi gerekiyordu. Bu derslerin isim ve saatleri Ceride-i İlmiye'de belirtilmişlerdir. Bir



senelik öğretimden sonra müfredat programında bazı değişiklikler yapılır. Bu arada İngilizce, Fransızca, Almanca ve Rusça'dan birini seçen talebe bu dili öğrenmek zorunda idi. Ayrıca her gün "münasib bir zamanda" gösterilecek olan beden terbiyesi (eğitim) dersi de bu programa ilave edilmişti.¹⁸

Dâru'l-Hilâfe medreselerinde dinî ilimler yanında müsbet ilimlerin de okutulması, 1923 senesinde İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun "Bugünkü medrese, kimyayı câmilerde mihraba kadar sokmuştur" sözlerine göre modern bir eğitim müessesesi haline gelmişti. Yeni bir sistem ve asrın icablarına göre kurulan bu medreseler, akademik bir hüviyet kazanmışlardı. Medresetu'l-Mütehasşisîn'in her üç şubesinde 500, Dâru'l-Hilâfe medresele-

rinde ise 7.000'e yaklaşan bir öğrenci mevcudu vardı. Bundan başka Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti tarafından çıkarılan bir nizamnâme ile Anadolu'nun pek çok yerinde hatta büyük köylerde bile imam ve hatip ihtiyacını karşılamak için açılan medreselerin sayısı 465, talebesi de 16.000 civarında idi. Cumhuriyet'in ilanından dört ay sonra 3 Mart 1924 tarihinde Siirt mebusu Halil Hulki Efendi ve 50 arkadaşının teklifi üzerine Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nin lağvı üzerine aynı tarihte çıkan "Tevhid-i Tedrisat Kanunu" ile bütün medreseler Maarif Vekâleti'ne devredilmişti. O zamana kadar bu medreselerde eğitimine devam eden öğrenciler Dâru'l-Funûn bünyesinde açılan İlahiyat Fakültesi'ne nakl olunmuşlardı.

1 Tayyazâde Ahmed Atâ, *Târib-i Atâ*, İstanbul 1293, I, 213.

2 A. Adnan Adıvar, "Ali Kuşçu", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, I, 322.

3 Geniş bilgi için bkz.: *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, Ankara 1938, s. 51-55.

4 Mübahat S. Kütükoğlu, *1869'da Faal İstanbul Medreseleri*, İstanbul 1977, s. 5-6.

5 Âşık Paşazâde, *Tarih, İstanbul 1332*, s. 42; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1965, s. 1.

6 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)*, C. Maarif, nr. 5174.

7 Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s. 6.

8 Geniş bilgi için bkz.: Bilge, a.g.e., s. 7; "Mescid" *İA*, VIII, 72; Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1999, s. 363.

9 Sultan Murad, bu müesseselere gelir getiren birçok vakıf tahsis eder. Bilgi için bkz.: BOA, Vakfiyeler Tasnifi, nr. 162/5; Bilge, a.g.e., s. 7.

10 Uzunçarşılı, *İlmiye*, s. 3.

11 Bu medreseler hakkında daha geniş bilgi için bkz.: *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, s. 51-58; Uzunçarşılı, *İlmiye*, s. 7-9.

12 A. Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul 1946, s.95.

13 Bilgi için bkz.: *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, ilgili bölümler; Süleymaniye Vakfiyesi, nşr. Kemal Edip Kürkcüoğlu, Ankara 1962, ilgili bölümler.

14 Metnin tamamı için bkz.: Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 102-105; Kazıcı, *İslâm Tarihi* (Osmanlı Devleti ve Medeniyeti), İstanbul 1997, XI, s. 386-387.

15 Bilgi için bkz.: Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul 1309, I, s. 109.

16 Bilgi için bkz.: *Koçi Bey Risâlesi*, nşr. Zuhuri Danışman, İstanbul 1972, s. 24-31.

17 Daha geniş bilgi için bkz.: Kütükoğlu, *Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi ve Kuruluşu Arafesinde İstanbul Medreseleri*, İstanbul 1978, s. 1-2; Kazıcı, *İslâm Tarihi*, XI, s. 393-394.

18 Bilgi için bkz.: Kütükoğlu, *Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi*, s. 3-4; Veli Ertan, "Tarihte Dâru'l-Hilâfe Medreseleri ve İhtisas Şubeleri", *İslâm Medeniyeti Dergisi* (1982), V/4, 37.



OSMANLI MEDRESELERİNİN KURULUŞU, YÜKSELİŞ VE ÇÖKÜŞ NEDENLERİ

DOÇ. DR. İLYAS ÇELEBİ
MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Araplar, İslâm'dan önce sözlü ve basit bir kültüre sahiptiler. Hz. Peygamber Arapların bu özelliklerini dile getirmek üzere: "Biz Arap kavmi ümmi bir topluluğuz, yazı yazmaz ve hesap yapmayız"¹ buyurmuştur. İslâm, vahiy sayesinde Onlara kitap kavramını ve bilgilerin kaydedilerek muhafaza edilmesi yöntemini öğretmiş, yazılı kültürü kazandırmıştır. Bilindiği üzere peygamberlerin görevlerinin başında ilahî mesajın muhataplara ulaştırılması demek olan tebliğ gelmektedir. Bu da bir öğretim faaliyetini gerektirmektedir. Nitekim Hz. Muhammed de bu faaliyeti hicretten önce kendisi Mekke'de Erkam b. Ebu Erkam'ın evinde, Medine'de ise İslâm'ı öğretmek üzere görevlendirdiği Mus'ab b. Umeyr Benû Zafir'in evinde yürütmekteydi. Hz. Peygamber hicretten sonra ise Müslümanlığı aleni olarak öğretmeye başlamış, Medine'de inşâ ettiği mescidi bu işler için merkez yapmış, kendilerini ilme adanmış dörtüzyü aşkın suffa ashabına ve diğer sahabilere halkalar şeklinde dersler vermiştir.² Hz. Peygamber öğretim işine çok önem veriyordu. İbn Mace'de yer alan bir rivâyete göre o, bir gün mescide girdiğinde bazı insanların dua ettiklerini, bazılarının ise ilimle meşgul olduklarını görür, "Ben muallim olarak gönderildim." diyerek ilimle meşgul olanların yanına oturur.³ İslam tarihinde bu gelenek daha sonra da devam etmiş ve Hasan-ı Basrî, İmam Malîk, Ebu Hanîfe ve İmam Şafî gibi zevat bu nevi halkalarda yetiştikleri gibi öğrencilerini de bu şekilde yetiştirmişlerdir.⁴

Camilerde yürütülen bu öğretim, belirli bir müfredat, program, ölçme ve değerlendirmeye dayanmamaktaydı. Hz. Peygamber'in kendisi bir müderris, mescidi

ise medrese idi. İ'lây-i kelimetullah gaye, buna ulaşmak için taabbudî, ahlakî ve içtimaî yükümlülükler de programı oluşturunuyordu. Hz. Peygamber'in vefâtından sonra da ashap tümüyle onun gaye ve programına uymuş, tabii de onların yolunda gitmiştir. Tabiiinden sonra ise öğretim işi belli bir düzene girmeye, belli programlar içinde tevhid ilmi, Kur'an ilmi, hadis ilmi, fıkıh ilmi gibi alanlar oluşmaya ve bunların her birinin mütehasısları çıkmaya başlamış, talebeler bu ilimlerin hepsini veya birkaçını tahsile yönelmişlerdir. Bu dönemde her hoca kendi müktesabatına, bilgi ve araştırmalarına dayanan bir sistemle ve takrir metodu ile öğretim faaliyetini icrâ etmekteydi. Sonra fetihlerle İslam coğrafyası genişleyip Müslümanlar daha karmaşık kültürel yapıya sahip olan Yahudî, Hristiyan ve Mecusilerle karşılaşınca, Hicaz'daki programlar kâfi gelmez oldu.⁵ İslâm dinini bunlara anlayacakları şekilde anlatmak ve yerine göre de onu müdafaa etmek ihtiyacı doğdu. Mu'tezile ile başlayan bu teşebbüs; Eş'arî ve Maturidî mezhepleri ile devam ettirilmiştir.

1- MEDRESE GELENEĞİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Hilâfet tartışmaları, İslâm dünyasını Sünnî ve Şîî olmak üzere siyasi iki kampa ayırmış, her kamp kendi doktrininin doğruluğunu ispat etmek ve karşı tarafa kabullendirmek üzere kurumsallaşmaya gitmiştir. Kurumsal anlamda ilk medrese Abbasî halifelerinden Me'mun tarafından Beytül Hikme adıyla kurulmuştur. Camilerde dini ilimlerin öğretimine devam edilmiş, Beytül Hikme'de ise dışarıdan alınan ilimler (ulum-i dahile)



okutulmuştur.⁶ Fatımî vezirlerinden Yakub b. Killis ise Şîî doktrininin öğrenilmesi ve propagandası için Darü'l-ilm adını verdiği bir medrese inşâ etmiştir. Önce Mu'tezilî, arkasından Şîî yönetimlerin oluşturdukları bu öğretim kurumları karşısında camilerdeki serbest öğretimle tutunamayacaklarını anlayan Sünnî dünya "medrese" adıyla yeni kurumlar oluşturma yoluna gitmiştir. Nizâmiye Medresesi Sünnî dünyada dinî ilimlerin cami dışındaki tedris edildiği ilk mekândır. İlk medreseler Ebu'l Velid Hassan b. Muhammed (349/960), ibn Hibban et-Teymî (354/965), Ebu Osman es-Sabunî (405/1014) ve İbn Furek adına kurulmuştur.⁷

Selçukluların tarih sahnesine çıktıkları zaman Sünnî İslâm dünyası Batınî ve Şîîlerin tehdidi altındaydı. Fatımî, Buveyhî ve İsmaililerin yoğun faaliyetleri söz konusu idi. Tuğrul Bey, kendisi Sünnî olmasına rağmen Mu'tezile mezhebine mensup olan veziri Amîdülmülk, Mu'tezileden ayrılması dolayısıyla Ebu'l Hasan el-Eş'arî ve ona tâbi olanlardan nefret ediyordu. Tuğrul Bey'in hassasiyetlerinden istifade ederek camilerde bid'atçılar aleyhinde konuşulması ve onlara lanet okunması için izin alan Amîdülmülk bu izni kısa zamanda Eş'arîler aleyhinde kullanmaya başlamış; Cüveynî, Kuşeyrî, Beyhakî ve Ebu Süheyl Muvaffakuddin gibi Sünnî âlimleri ilim meclislerinden uzaklaştırmış, hapse atmış veya ülkeyi terke mecbur etmiştir. Bu baskılardan 400 civarında Sünnî âlim etkilenmiştir. Tuğrul Bey'in vefatı üzerine yerine Alparslan geçince Amîdülmülk'ü azletmiş ve vezirliğe Nizâmülmülk'ü getirmiştir.⁸ Bunun üzerine Sünnî âlimler varanlarına geri dönmüşlerdir. Nizâmülmülk Nişabur'da Nizâmiye Medresesini yaptırarak başına hocası İmam'ül-Haremeyn Ebu'l Meâlî el-Cüveynî'yi getirmiştir. Cüveynî geleneğe uyararak bu İslâmiyye'yi medresede verilecek eğitimin inanç ve teorik çerçevesini çizmek üzere *el-Akâidetü'n-Nizamiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye* isimli risaleyi yazmıştır. Arkasından Nizâmülmülk Bağdat, Merv, Basra, Taberan, Amul gibi büyük şehirlerde sayıları ona varan medreseler açmıştır. Nizâmiye medreselerinde itikatta Eş'arî ve amelde şafîî mezhebini esas alan bir öğretim yapılmaktaydı. İslâm dünyasında dört mezhebi esas alan öğretim ise ilk olarak Mustansır Billah tarafından kurulan Mustansırıyye medreselerinde olmuştur.

X-XII. yüzyıllar Sünnî İslâm dünyası ile Batınîlerin yoğun mücadelelerine sahne olmuş, Selçuklular Buveyhîlerin hükümrânlığına son vermiş, arkasından Selahaddin Eyyubî 1171'de Fatımî devletini yıkmış, bunun arkasından da Moğollar Maverâünnehir'den batıya doğru gelecek Deylem ile Azerbaycan arasındaki Alamut kalesinde konuşlanmış bulunan Hasan Sabbah ve adamlarını darmadağın etmiştir.⁹ Bu dönemde Anadolu'nun yeni nüfus hareketlerine en müsait bölge olduğu görülmektedir. Bu nedenle hem doğudaki Moğol baskısından kaçanlar hem de Selahaddin Eyyubî'nin göz açtırmadığı Şam Nizarileri Anadolu'ya yönelmişlerdir. Böylece büyük çoğunluğu Sünnî olan Beylikler ile Moğolların baskısı sebebiyle Orta Asya'dan batıya doğru kaçan Horasan erenleri ve İsmailî daîleri Anadolu'da buluşmuşlardır. Bu esnada Maverâünnehir'de etkili olan Yusuf Hemedanî ve halifesi Ahmet Yesevî'nin öğrencileri ve müridleri de batıya doğru göç etmişlerdir. Bahaeddin Veled, Hacı Bektaş Velî gibi erenler İç Anadolu'ya kadar gelmişlerdir. Alamut kalesinden kaçan bir daî mi yoksa Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden bir Türkmen mi olduğu tartışılan Baba İlyas ve talebesi Baba İshak Orta ve Doğu Anadolu'nun büyük bir kısmını etki altına almışlar, I. Alaaddin Keykubat ve I. Gıyaseddin Keyhüsrev'den yakınlık görmüşler, bu sayede saraya kadar adamlarını yerleştirebilmişlerdir. Babâî isyanlarının başlaması üzerine¹⁰ de bu bölgeden tard edilmişlerdir.¹¹

XI-XIII. yüzyıllar İslâm âlimlerinin batınî tehlikesine karşı müteyakkız olduğu bir dönemdir. Selçuklular hem Bağdat, Nişabur gibi şehirlerde kurdukları medreselerde hem de Anadolu'ya geldiklerinde burada kurdukları medreselerde Batınîlerle mücadele etmişlerdir. Gazzalî'yi *Fedâihü'l-batıniyye, el-Münkız mine'l-dalâl* gibi kitaplar yazmaya sevk eden âmil budur. Daha önceki Kelâmcıların reddetmelerine rağmen, Gazzalî'nin mantığı İslâmî ilimlerde kullanmanın faydalı olacağını söylemesi de Batınîleri daha muhkem bir kıstasla red etme imkânına kavuşma arzusundan kaynaklanmaktaydı. Selçuklular Anadolu'ya gelince daha önce Bağdat, Merv, Nişabur, Basra gibi şehirlerde kurdukları medreselerin benzerlerini burada da kurmuşlardır.¹² XII. yüzyılda Sivas, Kayseri, Konya, Erzincan, Erzurum, Tokat, Ahlât, Diyarbakır ve Mardin'de kurulan medreseleri diğerleri izlemiştir.



Anadolu'da Sırçalı, Karatay, İnce Minareli, Çifte Minare ve daha başka bir çok isimde medreseler kurulmuştur. Buralarda daha çok Fahreddin er-Razî, Beyzavî, Gazzalî gibi Eş'arî ve Şafîî müelliflerin eserlerinin okutulduğu görülür. Anadolu'daki medreselerde Sünnî mezheplere bağlı bir eğitimin yapılması da bu devamlılığı teyit etmektedir.

Bu devirde Anadolu'da medrese ve tekke olmak üzere iki farklı tabana hitap eden ve programları farklı olan iki kurumun ortaya çıktığı görülmektedir. Birincisi Ehl-i sünnet çerçevesinde öğretilen kitabî kültürü, yerleşik şehir medeniyetini, ikincisi ise göçebe insanların kültürlerini temsil etmekteydi. Medrese, yazılı kültürü verdiği için kuralcı, kaynaklara dayalı ve formel bir eğitimi öngörüyordu. Tekke ise dinî hayatı şekli yönüyle değil, Orta Asya'dan kalkıp Anadolu'ya kadar gelen göçebe insanların bu güzergâhtaki kültürlerin sentezinden oluşan sözlü kültürlerini temsil etmekteydi. Bizce Anadolu'daki inanç kümelenmelerinin arkasında bu fizikî ve sosyal çevrenin önemli bir etkisi söz konusudur.

II- OSMANLI'DA MEDRESELERİN KURULUŞU

Osmanlı Devleti Anadolu'daki beylikleri bir araya getirip yeni bir devlet kurarken Selçuklu tecrübesinden büyük oranda istifade etmiştir. Osmanlı'nın birçok kurumu gibi medreselerin yapısı üzerinde de Selçuklu'nun büyük etkisi vardır. Tarihî kaynaklarımız, ilk Osmanlı medreselerinin Orhan Gazi tarafından 1331'de İznik'te kurulduğunu haber vermektedir.¹³ Orhan Gazi bu medresenin başına Siracuddin Urmevî'nin öğrencisi ve Sadreddin Konevî'nin mensubu olan Davud-i Kayserî'yi (ö. 751/1351) getirmiştir. Kuruluşundan bu medresenin inşasına kadar ki 50 yıllık sürede Osmanlı'da eğitim öğretimin nasıl yürütüldüğünü bilmiyoruz. Bildiğimiz tek şey cami ve mescitlerin etkisi yanında Selçuklular tarafından kurulmuş muhtelif medreselerin rolü de söz konusudur. Öyle anlaşıyor ki Osmanlılar ilk planda ihtiyaç duydukları yetişmiş elemanları diğer beyliklerden, hatta Mısır, Şam gibi ilim merkezlerinden almışlardır.¹⁴ Osmanlı Devleti'nin sınırları genişlemeye, nüfusu artmaya başlayınca İznik'te açılan medrese yeterli olmamaya başlamış ve bunu Bursa ve Edirne'de açılan medrese-

ler izlemiştir.¹⁵ Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun ilk yıllarında İznik Medresesi birinci sırada olmasına karşın, Bursa'da açılan çeşitli medreseler İznik medresesini ikinci sıraya düşürmüş ve Bursa Medreseleri birinci sıraya geçmiştir. Edirne başkent olduktan sonra ise Darü'l-Hadis olarak inşâ edilen Üç Şerefeli Medrese öne geçmiş ve Bursa'daki Medreseler ikinci dereceye inmiştir. Üç Şerefeli Medresenin liderliği İstanbul'da Sahn-ı Seman Medresesi yaptırılınca kadar devam etmiştir.¹⁶

Osmanlı'nın açmış olduğu ilk medreselerin müfredatı hakkında bir bilgiye sahip değiliz. Ancak o gün için yazılmış olan din kitapları Arapça yazılmış olduğundan, buralarda Arapça'nın okutulduğunu, bunun yanında fıkıh ve kelâm gibi dinî, mantık ve riyaziyyat gibi aklî ilimlerin okutulduğu söylenebilir.¹⁷ İlk açılan Osmanlı medresesinin ilk müderrisi olan Davud-i Kayserî'nin inanç ve düşünce yapısı bize Osmanlı Medreselerinde yapılan öğretimin programatik çerçevesi hakkında bazı ipuçları verebilir. Eserlerinden anlaşıldığına göre Davud-i Kayserî tasavvufî ilimlerle ileri düzeyde meşgul olmuş biridir. İbn Arabî'nin *Füsusul-hikem*'i için yazdığı *Matlau hususul-kilem fi meânî Fususul-hikem*, İbnü'l-Fariz'in *el-Kasîdetü'l-Tâiyye* ve *el-Kasîdetü'l-Mîmiyye*'lerine yazdığı şerhler bunu göstermektedir. Aristo ve Ebü'l-Berekât el-Bağdadî'nin zaman anlayışlarını tenkit için yazdığı *Nihayetü'l-beyân fi dirayetü'z-zeman* isimli eser onun felsefedeki derinliğini, Hızır'ın yaşayıp yaşamadığını, veli mi yoksa peygamber mi olduğunu tartıştığı *Tahkiku mâilil-hayat ve keşfü esrari'z-zulumat* ile Allah'ın kelâm sıfatına ilişkin görüşleri ele aldığı *Keşfü'l-hicab an kalamı rabbi'l-erbab* isimli eserler de onun kelam ilmindeki yerini ortaya koymaktadır. Bu çalışmalarından da anlaşıyor ki Davud-i Kayserî kelam, felsefe ve tasavvufun oluşturduğu İslam düşüncesinin her üç disiplininde de yetkin bir kişiydi.¹⁸

İznik medreselerinin ilk öğrencilerinden biri Molla Fenarî'dir. O, buradan mezun olduktan sonra Mısır'a gitmiş ve bir müddet orada da tahsil görmüştür. Çok değerli bir mantık kitabı telif etmiş, Hz. Peygamber'in "Toprak ilmiyle âmil âlimlerin etini yemez" hadisinden hâreketle Kara Alaeddin'in mezarını açtırmıştır. Bursa'da açılan medreselerde tahsil gören Kadızâde Rumî ise bilgisini arttırmak için Horasan ve Türkistan'a kadar gitmiştir. Yine bu medreselerde tahsil görmüş olan Hacı



Paşa ise tıpla ilgilenmiş, bu alanda birçok kitap yazmıştır.¹⁹

III- MEDRESELERİN İHTİŞAMLı DEVRİ

Medreselerin kuruluşunun mükemmel bir kurum haline getirilmesi ise Fatih Devri'nde olmuştur. Fatih, İstanbul'u feth ettikten sonra buradaki kiliselerin sekizini medreseye çevirmiş ve bunların müderrisliklerini Bursa Muradiye medresesi müderrisi Alaüddin Tusî, Hoca-zade, Mevlana Abdülkerim gibi alimlere vermiştir.²⁰ 1463'te ise Vezîr-i Âzam Mahmut Paşa'yı bir cami ve bunun etrafında medreseler yaptırmak üzere görevlendirmiş, sekiz yıllık bir çalışmadan sonra cami, yüksek tahsil için sekiz medrese ve buraya öğrenci hazırlayan Tetimme medreseleri ile buradaki öğrencilere hizmet verecek olan imârethane, taamhane, kütüphane, hamam ve Darüşşifa gibi sosyal tesislerden oluşan külliye tamamlanmıştır.

Camiin doğu ve batı taraflarında yaptırılan bu sekiz medreseye Medaris-i Semaniye veya Sahn Medreseleri denilmiştir. Bu medreselerin programları Vezîr-i Âzam Mahmut Paşa ile meşhur astronomi âlimi Ali Kuşçu tarafından hazırlanmıştır. Fatih, bu medreseler için yazdığı vakfiyede her biri için aklî ve naklî ilimlerde eşsiz bir müderris atanmasını, mutat tatil günleri dışında tedrise devam edilmesini, akranı arasında en başarılı olanların müderrislere muîd olarak tayin edilmesini istemiştir.²¹

Fatih'in bu direktiflerine bağlı olarak Molla Yegan'ın oğlu Ali Çelebi birinci, Mevlana Âhî ikinci, Kadızâde Mevlana Kıvamuddin üçüncü, Mevlana Arap dördüncü, Mevlana Abdurrahman Çelebi beşinci, Sinan Kirmastî altıncı, Molla Lütfi yedinci ve Molla İzârî Çelebi sekizinci medresenin başına getirilmiştir.²²

Sahn-ı Seman medreseleri yapıldıktan sonra medreselerde yeni bir yapılanmaya gidilmiş ve muhtasarat derslerinden sonra Haşiye-i Tecrid,²³ Miftah,²⁴ Telvih,²⁵ Hâriç²⁶ ve Dâhil²⁷ şeklinde bir sıralama yapılmıştır. Buradan seçilenler ise Tetimme ve sonrasında da Sahn-i Seman medreselerine gitme hakkına sahip olmaktadır.

Medresede önce ulûm-i âliye denilen ve esas dinî bilgileri anlamaya vasıta olan dersler okutulurdu. Bunlara ulûm-i cüzîyye de denilirdi. Mantık, belâgat, lugât, nahiv, hendese, hey'et, felsefe, tarih ve coğrafya bu çerçevede okutulmaktaydı. Öğrenciler hazırlık mahiyetindeki

bu bilgileri aldıktan sonra medresenin ilk basamağını oluşturan Haşiye-i Tecrid medresesine başlar, arkasından Miftah ve Telvih medreselerine devam ederlerdi. Hâriç medreselerinde ise meânîye dair *Şerhu'l-* medreselerinde ise sırasıyla fıkıhtan *Hidâye*, usûl-i fıkıhtan *Telviḥ*, tefsirden *Keşşaf Miftah*, kelâm ilmine dair *Şerhu'l-Mevakıf*, fıkıhla ilgili olarak *Hidâye*,²⁸ Dâhil²⁹ ve *Beyzavî*³⁰ tefsirleri okutulurdu. Hoca-zâde ile Mehmed Zeyrek arasındaki "tevhid"³¹ ve yine Hoca-zâde ile Alaüddin Tusî arasındaki "Tehafüt"³² tartışmaları bu dönemdeki bilimsel seviyeyi göstermektedir.

Medreseler konusunda ikinci atılım Kanunî Dönemi'nde Süleymaniye medreseleri ile yapılmıştır. Fatih'in kurduğu medreseler ilâhiyat, felsefe ve Arap edebiyatı ağırlıklı idi. Kanunî ise 1550 yılında temelini attığı cami ve medreselerin inşaatını 1556'da tamamlamıştır. Bu medreselerde Sahn-ı Seman'dan farklı olarak matematik ve tıp medreseleri ile Daru'l-hadis bulunmaktadır. Süleymaniye medreselerine ilk olarak atanan müderrisler şunlardır: Kadızâde Şemseddin Ahmed, Mimarzade Muslihuddin Mustafa, Molla Yahya b. Nureddin, Kınalızade Ali Efendi, Şah Muhammed b. Muharrem Efendi. Tıp medresesinin başına ise İzmitli hekim İsa oğlu Ahmed Çelebi getirilmiştir.³³ Piri Reis, Seydi Ali Reis, Matrakçı Nasuh, Mimar Sinan gibi ilim ve sanat adamlarının ortaya koyduğu eserler, bu dönemin ilim ve sanat alanındaki seviyesini göstermektedir.

Medreselerde XVI. asrın sonlarına kadar felsefe okutulmuş, ancak daha sonra mantık müstakil olarak okutulmaya devam edilmekle beraber felsefenin okutulmasından vazgeçilmiştir. Fatih Dönemi'ndeki Tehafüt tartışmaları bu dönemdeki felsefe öğretiminin bir göstergesi olarak gösterilebilir. Bundan sonra felsefe kelim kitaplarında yer aldığı kadarıyla okutulabilmiştir.

Medreselerdeki akâid ve kelâm derslerine gelince buralarda genel olarak şu eserler takip edilmiştir:

1. *Akâid-i Neseîyye*. Ebu Hafs Ömer Necmeddin en-Neseî tarafından Matürîdî mezhebine göre yazılmış kısa, öz, ve İslâm akâidinin temel problemlerini sistematik bir şekilde dile getiren bir risaledir. Giriş kısmında bilgi teorisi ele alınmakta, arkasından ulûhiyyet, nübüvvet, sem'îyyat konularına çok kısa bir şekilde temas edilmektedir. Teftazanî'nin buna yazdığı şerh meşhurdur.³⁴



2. *Haşîye-i Tecrid*. Şîf âlim Nasîruddin et-Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikad* veya *Tecridü'l-kelâm* isimli eserine Cürcanî'nin yazdığı hâşiyedir. Genel konular, cevher ve araz meseleleri, Allah'ın varlığını ispat ve sıfatları, nübüvvet, imamet, haşr ve meâd konularından oluşmaktadır. Medresede Şîf bir âlimin kitabına Eş'arî bir âlimin yazdığı haşîye Matürîdî müderris tarafından okutulmuş problemleri mukayeseli okumanın güzel bir örneği verilmektedir.

3. *el-Akâidü'l-Adudiyye*. Adudüddin el-İcî tarafından yazılmış bir risâledir. Allah'ın varlığı ve sıfatları, âhiret, nübüvvet, ve imamet konularından oluşmaktadır. Medreselerde daha çok Celâleddin Devvanî tarafından bu esere yazılan şerh okutulmuştur.

4. *Tavalin'ul-envar*. Abdullah b. Ömer el-Beyzavî tarafından yazılmış olup Şemsüddin el-İsfahanî tarafından şerhedilmiştir. Medreselerde çoğunlukla bu şerh okutulmaktadır. Muhtevası: Bilgi konusu, genel prensipler, mümkün varlıklar, ilâhiyyat, nübüvvet, konularından oluşmaktadır.

5. *Şerhu'l-Mevakif*. Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevakif* isimli eserine Seyyid Şerîf Cürcanî tarafından yazılan şerhtir. Altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm mukaddemat adı altında ilim, tasavvur, nazar, tasdik gibi giriş mahiyetinde bilgileri içermektedir. İkinci bölümde varlık-yokluk, illet-malul, vahdet-kesret, gibi kavramlar açıklanmaktadır. Üçüncü bölümde arazlar, dördüncü bölümde cevherler, beşincide ilâhiyyat ve altıncı bölümde de sem'yyât konuları işlenmektedir.³⁵

Fatih'in ilim adamlarına gösterdiği itibar bir cazibe merkezi oluşturmuştur. Bu sayede İslâm âleminin en yetkin ilim adamları İstanbul'da tutulmuştur. Molla Fenârî ile başlayan ve Ali Kuşçu, Ali Amasyavî, Kutbuddin İznîkî, Molla Hüsrev, Sinan Paşa, Hocazade, Molla Lutfi, Hatibzade, Mustafa Muslihüddin Kesteli ve Hızır Bey gibi devrin en büyük âlimleri İstanbul'da tedris faaliyetleri ile hizmete devam etmişlerdir.

IV- MEDRESE EĞİTİMİNİN BOZULMASI VE ÇÖKÜŞÜNÜ HAZIRLAYAN AMİLLER

Kanunî'den sonra ise medreselerde önce duraklama arkasından da gerileme söz konusu olmuştur. Medreseler

başlangıçta hem Semerkant, Buhara gibi aklî hem de Kahire, Bağdat, Şam gibi dinî ilimlerin ileri düzeyde olduğu merkezlerden yararlanmıştır. Bu canlılık Kanunî devrinin sonuna kadar devam etmiştir. Ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren medreselerde görülen duraklamaya paralel olarak kelâm ve felsefe gibi aklî ilimlerin öğretimi de geri plana atılmıştır. Dönemin aydınları medreselerin bu durumundan şikayetçidir. Lutfi Paşa *Asafnâme* isimli eserinde XVI. yüzyılın son çeyreğindeki müderris ve âlimlerin birbirleri aleyhindeki söz ve davranışlarına yer verir.³⁶ Taşköprizade (ö.1561) medreselerde ilmî seviyenin düştüğünden, âlimlerin basit kitapları istinsah ettiklerinden şikayet eder.³⁷ Gelibolulu Mustafa Âlî (ö.1009/1600) *Nushatü's-selatîn* isimli eserinde doğru dürüst okuma-yazma bilmeyen kişilerin bir şekilde ilim yoluna girdiklerini, bazen ölen kadıların varislerinin rüşvet karşılığında, babalarından kalan danışmendlere ilişkin defterlere insanları kaydettiklerini ve böylece bu kimselerin kadı olduklarını,³⁸ III.Murat Devri'nde yazılmış olan *Hırzı'l-mulûk'ta* müderrislerin çoğunun ilim sahiplerinden değil, molla çocuklarından oluştuğunu, Hasan Kâfî Akhisarî (ö. 1024/1615) *Usûlü'l- hikem fi nizamı'l-âlem* isimli eserinde idarecilerin âlimlere üstten baktıklarını, istişareye önem vermediklerini,³⁹ Koçi Bey (ö. 1051/1640) IV. Murad ve Sultan İbrahim'e arz ettiği risâlelerinde eski ve yeni âlimleri mukayese ettikten sonra ilim yolunun bozulduğundan, devrin âlimlerinin eser yazmadığından, şan ve şöhrat peşinde koştuklarından, kanun-i kadimin işlemediğinden şikayet eder.⁴⁰ Aynı dönemin münevverlerinden Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) ilk dönem âlimlerinin şer'î ve aklî ilimleri kendilerinde cem ettiklerini; Molla Fenârî, Hocazade, Ali Kuşçu, İbn Kemâl gibi şahsiyeterin yetiştirdiğini; şimdi ise medreselerde sadece şer'î ilimlere yer verildiğini, aklî ilimlerin okutulmadığını, hatta bazı müftülerce yasaklandığını, bu yüzden de ilmin azaldığını dile getirir.⁴¹ Hezarfen Hüseyin Efendi ise *Telhisü'l-beyân'ında* ilim ehline rağbetin kalmadığından şikayet eder, kazasker ve kadıların hem ilim ehli hem de dürüst olmaları gerekirken, rüşvet aldıklarını kaydeder.⁴²

Osmanlı medreselerinde ilk dönemlerde yapılan kelâm-tasavvuf karışımı eğitim ve ulema ile meşayih arasında tesis edilen hoşgörü giderek tasavvuf aleyhine ge-



lişmiş, rekabet yerini kısır tartışmaya terk etmiş ve medreselere Fahreddin er-Razî ekolü hakim olmuştur. Önceleri Birgivî- Ebussuud, İbn Kemal- Alaüddin Tusî, Molla Kabız- İbn Kemal örneklerinde görüldüğü gibi tamamen ilmî çerçevede münazaralar yapılırken, XVII. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan Kadızâdeliler- Sivasîler hareketlerinde görüldüğü gibi tartışmalara taassup hakim olmuştur.⁴³ Bütün bunlara rağmen bu yüzyılda Bergamalı İbrahim Efendi (ö. 1030/1621), Mehmet Emin Şirvanî (ö. 1036/1627), Nuh b. Mustafa er-Rumî (ö. 1070/1659), Beyazîzade Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), Muhammed b. Abdüsselam Berzenî (ö. 1103/1691) ve Yusuf b. Muhammed Karabağî (ö. 1035/1626) gibi önemli ilim adamları yetişmiştir.

Bu yüzyılın düşünce hayatını en doğru şekilde tahlil edenlerin başında Kâtib Çelebi gelmektedir. O, hem dinî ilimlerle aklî ilimler hem de medrese ile tekke arasında dengenin bozulduğuna dikkat çekmiş, bu dengeyi yeniden kurmak üzere *Miżani'ül-hak fî ihtiyari'l-ehak* isimli risâleyi yazmıştır.

1703'te padişahı olan III. Ahmet ve Sadrazam Damat Ferit Paşa ilmiye sınıfına çeki düzen vermek üzere hatt-ı humâyûn çıkartmış, kütüphanelerin sayısını çoğaltmaya gayret etmişler, Topkapı Sarayı Kütüphanesi bu dönemde kurulmuş, çeviri hey'eti oluşturularak tercümeler yaptırılmış, Yanyalı Es'ad Efendi Aristo'nun Fizika'sını tercüme etmiştir.⁴⁴ 28 Çelebi Mehmet ile beraber Paris'e İbrahim Müteferrika ve Mehmed Saîd Çelebi gönderilmiştir. Bunlar dönüşlerinde matbaayı getirmişlerdir.

V- DEĞERLENDİRME

Sonuç olarak; Kuruluş dönemine bakıldığı zaman medreselerde çoğulcu bir yapının mevcut olduğu görülmektedir. Bu dönemde hem aklî ilimler hem dinî ilimler hem de tasavvufî bilgiler bir arada mütalaa edilmekteydi. Nitekim medreselerin Davud-i Kayserî gibi tasavvuf ile aklî ve dinî ilimleri şahsında toplamış bir müderris ile başlaması, Kadızade Rumî gibi aklî ilimlerde, Hacı Paşa gibi tıpta ve Molla Fenarî gibi dinî ilimlerde zirve olmuş öğrenciler yetiştirmesi bu eklektik yapıyı açıkça göstermektedir. İkinci olarak Osmanlı Devleti'nin, önüne koyduğu ılay-ı kelimetullah şeklindeki hedefe paralel olarak ulema da çalışmalarında en büyük ülkü ola-

rak ilim talebini, hakikati araştırmayı ve bu yolla Cenab-ı Hakk'ın rızasını kazanmayı kabul etmişti. Medreseler bu hedefe o kadar kilitlenmişti ki, sonraki dönemlerin aksine ilk mezunlar kadı olmayı bile reddetmişlerdi. Bu dönemin bir özelliği de dışa açık olmasıdır. Dışarıdan müderrisler Osmanlı medreselerinde ders vermek üzere Bursa, Edirne, İstanbul gibi merkezlere gelmekte; burarlarda yetişen öğrenciler de bilgilerini arttırmak için Kahire, Bağdat, Semerkant, Buhara gibi dönemin ilim merkezlerine gitmekteydiler. Ali Kuşçu ile Kadızâde bunun gelen ve giden iki güzel örneğidir. Bu dönemin bir başka özelliği de medresedeki dil meselesidir. Her ne kadar medresedeki dinî eserlerin dili Arapça idiyse de müzakereler Türkçe yapılmaktaydı. İnsanlar Türkçe düşünmekte, notlarını Türkçe almaktaydı ve Arapça öğretimi daha sonraki dönemlerde olduğu gibi uzun yıllar alan ve gramer öğretimi içine hapsedilmiş değildi.

Medresenin iç yapısındaki bu değişme Fatih Sultan Mehmet gibi aydın, Doğu ve Batı dil ve kültürlerini bilen ileri görüşlü bir devlet adamının öncülüğü de eklenince Sahn-ı Seman ve Süleymaniye medreseleri ile Osmanlı medrese eğitimi yüksek bir düzeye ulaşmıştır.

Ne var ki, medrese bu performansını uzun zaman devam ettirememiştir. Bir defa Osmanlı Devleti doğuda İran'dan batıda Viyana'ya ve güneyde Yemen'e uzanınca coğrafi olarak tabii sınırları diyebileceğimiz sınırlara ulaşmıştır. Bu çok geniş bir coğrafyadır. Devlet medreseleri bu coğrafyanın her tarafına götürememiş ve medreseleri belli merkezlerde toplanmıştır. Hele yüksek düzeyde eğitim yapan medreseler adete İstanbul'la sınırlı kalmıştır. Bunun sonucu birçok bölgede boşluklar oluşmuştur. Örnek olarak Arnavutluk verilebilir. İslâm dinini çok yüce duygularla kabul eden Arnavutlara, onları manevî nüfuz altına alacak yeterli medreseler açılmamış ve o bölgenin insanları Bektaşî babalarına terkedilmiştir. İnsanlar dinî bilgilerle donatılmayınca bir boşluk oluşmuş, dinî konularda gevşeme ve yozlaşma baş göstermiştir. Medrese, askerin ılay-ı kelimetullah ülküsünü eğitimle taçlandıramamıştır. Ülküsüzlük onu yeni program ve metot arayışlarından alıkoymuş, başarısızlıklara itmiştir. Endülüs, Maveraünnehir ve Arap havzasındaki gibi ünlü fakih, âlim ve feylesof yetişmemiştir.



Ayrıca iç yapı itibarıyla da medrese gerekli atılımları yapamamıştır. Batı'da rönesansla beraber pozitif ilimlerde büyük gelişmeler olurken, medrese uyumuş, kendi bünyesinde gerekli yenilikleri yapamamıştır. Medrese programına birçok yeni ilim girmesi gerekirken bu yapılamamış, mevcut derslerde eski usûl terk edilerek yeni metotla tedris edilememiştir. Bu dönemin ana özelliği şerh ve haşiyeciliklerdir. Bu usulde temel bir metin seçilmekte, satır satır, kelime kelime şerh edilmekte, sonra da bu şerhin haşiyesi yapılma cihetine gidilmekte idi. Böylece bir metin etrafında dönölüp durulmaktaydı. Bu metinlerin de asırlarca önce yazılmış eserler olduğunu düşünürseniz, böyle bir okuma da hoca ve talebenin ne kadar yeni şeyler düşünebileceğini takdir edebilirsiniz. Zaten medreseler de bu sistemde yeni bir şey söyleme yerine, dili incelikleri ile kullanma, maharetini gösterme, problemi olabildiğince öz olarak ifade etme gibi yolları seçiyor ve metnin iyi anlaşılmasına çalışıyorlardı. Bu ise öğrencileri problemler üzerine yoğunlaşma yerine dil ve gramer tartışmalarına sevk ediyordu. Ayrıca medresede öğretimin bir kitaba bağlı olarak yapılması onları taklide yöneltmiş, aklın önüne naklin geçmesine neden olmuştur. Medresede okutulan ilimlerin en üst noktasında hadisin bulunması, medreseden felsefenin tardı, kelâmın ise ikinci plana itilmesi bu mekanizmanın sonucudur. Medrese şerh-haşiye çemberi içinde fikrî üretkenlikten uzaklaşmış, taklit ve taassup körlüğüne düşmüştür.

Bu dönemde medresenin önemli bir problemi de dil meselesidir. Dil meselesinin birçok yönü vardır. Türkçe konuşan insanların Arapça eğitim yapması tefekkür açısından öncelikli bir problem oluşturmıştır. Dilin ne kadar başarılı öğretildiği, okuma yanında yazma ve konuşmanın başarılı bir şekilde verilir verilemediği incelen-

mesi gereken bir problemdir. Bir başka problem ise Arapça dışında başka dillerin öğretilmesi meselesidir. Medrese'de Arapça'dan farklı olarak Farsça verilmekteydi. Halbuki XVI. yüzyıldan itibaren Batı'da meydana gelen gelişmeleri takip etmek üzere Batı dillerinin öğrenilmesine ihtiyaç vardı. Medrese bu dönüşümü başaramamıştır. XX. yüzyılın başlarında medreselere batı dillerinin konulup konulmaması tartışılmaktadır.

XX. yüzyılın başlarında medreselilerin çıkardığı *Medrese İtikatları* isimli mecmuada: XVII. yüzyıldan itibaren medreselerin zulmet devrinin başladığı, ilmî hayatın zayıflamaya, fikirlerin sönmeye, yeteneklerin körelmeye yüz tuttuğu, ve bir müddet sonra ilim güneşinin tamamen söndüğü; dehalar, zekâlar sönünce bıraktıkları boşlukları taannüdler, taassuplar ve pek aşağı seviyelerin doldurduğu ve ara sıra ışık vermeye başlayan fikirlerin de taassuba kurban gittikleri kaydedilmekte, yeni neslin bu ölü hayata veda etmek için islah hakkını savunduğu belirtilmektedir.⁴⁵ Aynı mecmuada Fatih Dersiamlarından Abdullah Atıf ise medreselerde eskisi gibi âlim yetiştirilmesini tedris usûlünün sakatlığına bağlayarak şöyle demektedir: Bundan 4-5 sene önce haşiye okuma usûlü kaldırılmıştır. Fakat bu tedbir fayda sağlamamıştır. Çünkü okutulan kitaplar üç beşyüz sene önce yazılmış kitaplardır. Çıkar yol, Meşihat makamının Almanya, İngiltere ve Fransa gibi ileri ülkelerde neşr olunan kitapları Türkçe'ye çevirmesi ve bu kitaplardan yararlanılmasıdır.⁴⁶

Medreseler, tarih içinde farklı grafikler çizmiş olmalarına, yükselme ve çöküş dönemleri yaşamış olmalarına rağmen Türk-İslâm medeniyetinde olduğu gibi dünya medeniyetinde de önemli bir merhaleyi ifade etmekte, medeniyet tarihinde sistematik şekil ve metotla öğretim yapan ilk kuruluş olma şerefini taşımaktadırlar.

1 Buhârî, "Savm", 13.

2 Buhârî, "İlm", 8.

3 İbn Mace, "Mukaddime", 17.

4 Bk. Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Cami", *DİA*, VII, 50-51; İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 7; Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 3-24.

5 Ahmed Hamdi Akseki, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, s. 348-349.

6 Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 31; H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, s. 92-99.

7 Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 31.

8 Tahir Harimi Balcioğlu, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, s. 63-65; *Osmanlı Tıran, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, s. 326-341.

9 C. E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 59-62, 147-149, 159-161.

10 Babaî isyanları hakkında geniş bilgi için bkz.: A. Yaşar Ocak, *Babaî İsyanları*, İstanbul 1980.

11 Tahir Harimi Balcioğlu, *a.g.e.*, s. 85-90.

12 Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, s. 17; Abdülkerim Özyıldırım-Fahmeddin Başar, *İslâm Tarihi*, s. 477-478.

13 A. Adnan Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlm*, s. 1-3; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 5-12, Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlm*, I, 35; M



- Şerafeddin Yaltkaya, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat*, I, 463-467.
- 14 Bunlara örnek olarak ilk Osmanlı kadısı olan Tursun Fakih, Mevlana Hat-tab b. Ebî'l-Kasım Karahisarî, Tacuddin Kürdî gibi alimler gösterilebilir.
- 15 Bu medreseler hakkında geniş bilgi edinmek için bkz.: İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 1-3.
- 16 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 2-3; Müderris Arif Bey, "Devlet-i Osmaniy-ye'nin Teessüs ve Takarrur Devrinde İlim ve Ulema", *Darü'l-fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 2, s. 143-144.
- 17 A. Adnan Adıvar, *a.g.e.*, s. 3.
- 18 Davud-i Kayserî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Bayraktar, "Davud-i Kayserî", *DİA*, IX, 32-35.
- 19 A. Adnan Adıvar, *a.g.e.*, s. 4-10.
- 20 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 5.
- 21 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 8.
- 22 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 8-10.
- 23 *Haşiye-i Tecrid*, Seyyid Şerif Cürcanî'nin, Nâsîruddin Tusî'nin Tecridü'l-kelam isimli eserine yazılan haşiyedir.
- 24 *Miftah'ı'l-ulum*, Siracuddin Yusuf b. Ebu Bekr Sekkâkî'nin Arap dili, edebiyatı ve belagatına dair eseridir. Medreselerde bu esere Seyyid Şerif Cür-canî tarafından yazılan şerh okutulmaktaydı.
- 25 *Telvîh*, Sa'duddin Teftazânî'nin, Sadruşşeria'nın *Tavdîb* isimli eserine yaz-dığı şerhtir, usul-i fıkıhla ilgilidir.
- 26 Anadolu Selçukluları ve Beyliklerin yaptırdıkları medreselerdir.
- 27 Osmanlı padişahları, şehzade valideleri ve şehzadeler ve padişah kızlarının yaptırdıkları medreselerdir.
- 28 Şeyhulislam Burhanuddin Merginânî'nin fıkha dair eseridir. Kendisine ait *Bidayetü'l-mübtedî*'nin şerhidir.
- 29 Mu'tezile mezhebine mensup olan Carullah Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an ha-kikati't-tenzil* isimli tefsiridir.
- 30 Kadı Beyzavî'nin *Envarü'l-tenzil ve esrarü'l-tenzil* isimli tefsiridir.
- 31 A. Adnan Adıvar, *a.g.e.*, s. 26.
- 32 Katib Çelebi, *Keşfü'z-zumun*, I, 513.
- 33 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 33-38.
- 34 Teftazânî, söz konusu şerhine *Şerhü'l-Akaid* adını vermiştir.
- 35 Medreselerde okutulan kelim kitapları hakkında daha geniş bilgi için bkz.: İ. Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 23-31; M. Said Yazıcıoğlu, *Kelam Ders Notaları*, s. 153-162; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 40-62.
- 36 Lütü Paşa, *Asafname*, s. 15.
- 37 Taşköprizade, *Mevzûatü'l-ülûm*, I, 314.
- 38 Mehmet Öz, *Osmanlı'da Çözülme*, s. 57.
- 39 Mehmet Öz, *a.g.e.*, s. 63-65.
- 40 Koçi Bey, *Risale*, s. 33-37.
- 41 Kâcib Çelebi, *Keşfü'z-zumun*, I, 680; *Mizanü'l-hak*, s. 20-21.
- 42 Mehmet Öz, *a.g.e.*, s. 92-93; bu konuda bir değerlendirme için ayrıca bkz.: Kemâl Çiçek, "Osmanlı Yönetim Yapısında Yozlaşma", s.31-40.
- 43 Kadızadeler hareketinin değerlendirilmesi için bkz.: A. Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye Teşebbüslerine Bir Ba-kış: Kadızadeler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, IV, 208-225.
- 44 Kazım Sarıkavak, *Yanyalı Es'ad Efendi*, s. 8-12.
- 45 Rahmizade, "Medrese-Hayat-ı Fikrî", *Medrese İttikatları*, s.2, s.2-3.
- 46 Abdullah Atıf, *Medrese İttikatları*, S. 1, s. 4-5.

KAYNAKLAR

- A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943.
- Abdülkerim Özeydin-Fahmeddin Başar, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1994.
- Ahmet Arslan, *Haşiye Ale'l-Tebafit Tablîli*, İstanbul 1987.
- Ahmet Hamdi Akseki, "Yeni İslâm Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor", *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, İstanbul 1999, s. 348-349.
- Ahmet Şirânî, *Medrese İttikatları*, İstanbul 1331.
- Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfi-ye (Puritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızadeler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara 1983, IV, 208-225.
- Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İyânı*, İstanbul 1980.
- Ali Tarık Ziyad Yılmaz, *Osmanlı Müelliflerinde Yer Alan Akaid ve Kelama Dair Eserlerin Tanıtım ve Tasnifi*, MÜSBE.(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İs-tanbul 1996.
- C. E. Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi* (trc.: E. Mercil - M. İpşirli), istanbul 1980.
- Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976.
- Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, Konya 1998.
- Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997.
- Kemal Çiçek, "Osmanlı Yönetim Yapısında Yozlaşma ve Siyasetnâmeler", Davud Dursun ve Hamza Al (ed.), *Türkiye'de Yönetim Geleniği*, İstanbul 1998, s. 31-40.
- Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde Din Eğitimi ve Öğretimi", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Ankara 1999.
- H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1986.
- Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din eğitimi*, İstanbul 1983.
- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, Ankara 1965.
- İsmet Parmaksızoğlu, "Medrese", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1976, XXIII, 370-372.
- İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Ankara 1966.
- Katip Çelebi, *Keşfü'z-zumun*, I, 680.
- Katip Çelebi, *Mizanü'l-hak fi ihtiyar'ı'l-ehak*, İstanbul 1980.
- Kazım Sarıkavak, XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Es'ad Efendi, Ankara 1997.
- Koçi Bey, *Risale*, İstanbul 1939.
- Lütü Paşa, *Âsafname*, İstanbul 1326.
- M. Sait Yazıcıoğlu, *Kelam Ders Notaları*, Ankara 1998.
- M. Şerafeddin Yaltkaya, "Tanzimat'tan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, İstanbul 1940.
- Mehmet İpşirli, "Osmanlı İlmiye Mesliği Hakkında Gözlemler (XVI.-XVII. Asırlar), *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1988, VII-VIII, 273-277.
- Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul 1997.
- Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984.
- Mübahat S. Kütükoğlu, *Darü'l- Hilafeti'l-Alîyye Medresesi ve Kuruluşu Arifesinde İstanbul Medreseleri*, İstanbul 1978.
- Müderris Arif Bey, "Devlet-i Osmanîyye'nin Teessüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulema", *Darü'l- Fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1332, S. 2, s. 143-144.
- Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1960.
- Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997.
- Tahir Harimi Balcıoğlu, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, İstanbul 1940.
- Taşköprizade, *Mevzûatü'l-ülûm*, İstanbul 1895.
- Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul 1993.



OSMANLI MEDRESELERİNDE SOSYAL HAYAT

YRD. DOÇ. DR. AHMET CİHAN
DİCLE ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

A- GİRİŞ

En küçük yerleşim birimi olan köy ve kasabalar da dahil olmak üzere, İmparatorluğun tamamına serpiştirilmiş olduğunu tahmin ettiğimiz resmi eğitim kurumu medreselerin kaza, sancak ve vilayet merkezlerine doğru yükseldikçe sayısal olarak giderek daha fazla yoğunlaştığı; hem kaza, sancak ve vilayet içerisinde hem de bir bölgedeki muhtelif şehir ve vilayetlerde mevcut medreseler arasında dikey bir derecelenme ve hiyerarşi teşekkül etmiş olduğu öne sürülebilir. Bu medrese hiyerarşisinin zirvesinde İstanbul'un bulunduğu şüphe yoktur. İkinci kademede, Arap dünyası ve Batı Afrika'daki eğitim-öğretim kurumlarının merkezi-ni oluşturan Mısır-Kahire başta olmak üzere, Anadolu'da sırasıyla Aydın, İzmir, Bursa, Konya, Kayseri ve Erzurum; Avrupa'da ise, Selanik, Sofya, Edirne ve Kırım gibi merkezlerin bulunduğu söylenebilir. Üçüncü sırada ise, adı geçen şehir ve bölgeleri bir daire biçiminde çevreleyen küçük yerleşim birimlerinde kurulan medreseler yer alıyordu.

Eğitim gören talebelerin gelmiş olduğu şehirlerin çeşitliliği ve coğrafi bölgenin genişliğine bakarak, medreseleri en alt düzeyde yerel ya da mahalli, ikinci safhada bölgesel, üçüncü ve üst düzeyde imparatorluk medreseleri olmak üzere üç kategoriye ayırmak mümkündür.

Medrese hiyerarşisinin tabanında yer alan, daha üst kademedeki medreselere nazaran, sayısal olarak büyük bir yekun oluşturan ilk düzeydeki yerel¹ medreselerde Kur'an eğitimi ve hıfzı yanında, Arap dili ve grameri, İslam akâit ve ahlakı, etik değerler, peygamberin hayatı ve benzeri konularda premier düzeyde bir eğitim ve öğretim yapıldığı ifade edilebilir.²

Tıp, psiko-terapi ve benzeri seküler sahada ya da dini konuların belirli alanlarında spesifik eğitim veren ihtisas medreselerinin sınırlı sayıda bulunduğu merkezi şehirlerde ise, medrese hiyerarşisinin ikinci kademesini teşkil eden, daha çok bölgenin kalifiye eleman ihtiyacını karşılayan ve genel eğitim veren medreselerin kurulmuş olduğu iddia edilebilir. Bir başka ifadeyle, bölgesel düzeyde eğitim-öğrenim yapan bu tür medreselerin, daha alt kademedeki medreselerin birinde ilk eğitimini tamamlayanların biraz daha ileri düzeyde eğitim-öğrenim gördüğü; mensuplarının, teorik bilgilerini zenginleştirerek nispeten pratiğe dönüştürdüğü ve dolayısıyla toplumla entegrasyon safhasına geldiği; eğitimden hukuka, kültürden sanata, dini sahadan din dışı alanlara kadar birbiriyle bağlantılı birçok konuda bölge şehirlerinin nitelikli eleman ihtiyacını karşılayan kurumlar arasında önemli bir yere sahip olduğu iddia edilebilir.

Bölgesel medreselerde eğitim gören öğrenciler arasında daha ileri düzeyde bir eğitim almak isteyenler, beceri, kabiliyet ve yeteneklerine göre ciddi bir seleksiyona tabi tutulduktan sonra, medreseler piramidinin zirvesinde yer alan İstanbul'a gönderiliyorlardı. Söz konusu bölgesel medreselerin, daha ileri düzeyde bir eğitim almak isteyenler için bir toplanma potası olduğu ve öğrenciler arasında seleksiyonu gerçekleştirmeye yardımcı bir ara kurum olarak faaliyet gösterdiği öne sürülebilir.³

Medreseler pramidinin tabanında bulunan yerel ya da mahalli medreseler ile ikinci kademedeki bölgesel medreselerin, sadece kendi çevrelerindeki muhtelif köy, kasaba, kaza ve diğer şehirlerden gelenlere eğitim-öğrenim vermediği, aynı zamanda henüz yerleşik şehir yaşamına tam olarak geçmemiş olan bölgelerindeki muhtelif aşiretlerin; yaygın yerleşik kültür içerisinde henüz asimile



le olmayan ve bugün heteredoks İslamı temsil ettiğini düşündüğümüz farklı Türkmen boyları ve kabilelerine de eğitim-öğrenim imkânı sağlamış olduğu iddia edilebilir. Bu nedenle, resmi eğitim kurumu medreselerin fonksiyonlarının sadece belirli konularda eğitim-öğrenim vermekle sınırlı olmadığını; aksine bu kurumların, kabul ettiği öğrencilere, bilinçli bir kontrol yöntemiyle, muayyen şeyleri telkin ve empoze ederek, toplumun yeni bir kimlik kazanmasında, halkın değişik kesitleri arasında entegrasyonun sağlanmasında ve nihayet siyasi otorite ile toplum arasında iletişim ve diyalogun gerçekleştirilmesinde aktif rol alan kurumlardan biri olduğu öne sürülebilir.⁴ Araştırma konumuz dışında kalmakla birlikte, tekke ve zâviyelerin de Osmanlı toplumunda benzer bir rol üstlenmiş olduğu ifade edilebilir.

B) MEDRESELERİN ÖĞRENCİ VE ODA KAPASİTESİ

Eldeki mevcut bilgilerden hareket ederek, her bir medresede ne kadar oda bulunduğunu, her bir medrese hücrelerinde kaç kişi barındığını ve bunlar arasındaki ilişkiyi tespit etmek bazen mümkün olmaktadır. Mesela, 18. yüzyıl sonlarında İstanbul medreselerinde gerçekleştirilen tahrir sonuçlarına göre, her bir medresede ortalama 11 hücre olduğu ve 16 leyli talebe barındığı ortaya çıkmaktadır.⁵

Diğer taraftan, tek bir odalı medrese bulunduğu gibi, tek öğrencili medreseye rastlamak da mümkündür. Bir kişiyle en az nüfuslu tek bir medrese bulunduğu gibi, 103 kişiyle en fazla nüfusa sahip yine tek bir medrese mevcuttur. 18. yüzyıl sonlarında, İstanbul'daki mevcut medreseleri barındırdığı nüfus itibarıyla gruplara ayırdığımızda, toplam 179 medresenin %43'üne tekabül 77 medresenin 10-19 öğrenci kapasiteli, %30'a tekabül eden 53 medresenin 1-9 öğrencili, %18'i teşkil eden 32 medresenin 20-29 öğrencili, %6'yı oluşturan 11 medresenin 30-39 öğrencili olduğu görülmektedir.⁶

Aynı şekilde, İstanbul'daki medreselerin her birinde ortalama 11 oda bulunduğu; fakat medrese başına düşen hücre sayısına bakıldığında değişik dağılım trendi tezahür ettiği söylenebilir. İki oda ile en az hücreye sahip tek bir medrese bulunduğu gibi, 48 hücre ile en fazla odası bulunan yine tek bir medrese mevcuttur. Oda ka-

pasitesi bakımından en küçük ve en büyük olarak nitelenebileceğimiz bu medreselerin toplam sayı içerisinde çok küçük bir oran teşkil ettiği görülür. 9, 10 ve 11 odalı medreselerin toplam sayı içerisindeki oranı ise %30'u biraz aşmaktadır.⁷

Odaların, medreselerin ihtisas alanlarına göre dağılımında çok daha farklı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Toplam 179 medresenin %64'ünü teşkil eden normal medreselerin bünyesinde yer alan odaların genel toplam içerisindeki oranı %63 iken, medreseler arasında %20'lik bir orana sahip olan Darulhadis'ler toplam 2051 odanın %17'ne sahiptir.⁸ Dolayısıyla, Tıp, Hadis, Tefsir ve Kur'an gibi özel alanlara tahsis edilmiş olan medreselerin öğrenci ve oda kapasitesi bakımından, genel eğitim verenlere nazaran, biraz daha küçük olduğu düşünülebilir.

İstanbul medreselerinde ortaya çıkan sonuçların aksine, 19. yüzyıl ortalarında Kayseri'de mevcut 22 medresenin her birinde kaç hücre bulunduğu elimizdeki verilerde belirtilmemiş olduğundan, medrese odalarında ikâmet eden talebelerin tek kişilik hücrelerde mi yoksa birkaç kişi bir arada mı kaldıkları konusunda herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün olmadı. Mamafih, Kayseri'deki 22 medresede toplam 593 leyli öğrencinin bulunduğunu ve dolayısıyla her bir medresede ortalama 27 talebenin eğitim-öğrenim gördüğünü anlıyoruz.⁹

Diğer taraftan, 1790'lı yılların başında yapılan bir başka tahrir sonucuna göre, Edirne'de mevcut 17 medresede toplam 224 öğrencinin eğitim gördüğünü ve her bir medresede ortalama 13 talebe barındığını tespit ettik. Ancak, her bir medresede kaç hücre bulunduğu ve odalarda ikâmet eden öğrencilerin dağılımı konusunda ayrıntılı bir veri elde edemedik.¹⁰

Bir medresede eğitim görenlerin hangi köy, kasaba, kaza veya sancaktan ya da bölgeden geldiğine bakarak; medrese hücrelerinde ikâmet edenlerin birbiriyle olan ilişkilerini irdeleyerek medreselere girişte ve öğrencilere oda tahsisi konusunda kan bağı ve akrabalık ilişkisi ile hemşehrilik psikolojisinin önemli bir rol oynayıp oynamadığını ortaya koymak mümkündür.

1790'lı yılların başında İstanbul medreseleri tahrir defterleri üzerine yaptığımız bir araştırmaya göre, iki veya daha fazla olarak bir arada ikâmet edenlerin bütün



medreselerin toplam nüfusu içerisindeki oranı %53,4'e tekabül etmektedir. İki veya daha fazla bir arada ikamet edenlerin kendi aralarındaki ilişkiyi incelediğimizde ise, %22'lik oranıyla 352 kişinin aynı şehirden geldiği, %6'lık bir orana tekabül eden 88 kişinin kardeş olduğu, baba-oğul bir arada ikamet edenlerin 18 kişi ile %1'i oluşturduğu, diğer akrabaların 66 kişi ile %4'lük bir oranı teşkil ettiği görülür.¹¹ Dolayısıyla, toplam medrese öğrencisinin %35'inin birbiriyle akrabalık ya da hemşehrilik ilişkisi içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

1790'lı yılların başında, İstanbul'daki medrese odalarında kayıtlı 2.947 kişinin hücre içerisindeki kalış biçimi göz önünde bulundurularak bir sınıflandırma yapıldığında, toplam medrese nüfusunun %41'ine tekabül eden 1.193 kişinin tek başına, %37'sini teşkil eden 1097 kişinin iki kişi olarak, %14'üne tekabül eden 406 kişinin üç kişi halinde kaldığı, 4-5 kişi bir arada kalanların sadece %2'ye tekabül eden 69 kişi olduğu görülür.¹²

Söz konusu İstanbul medreselerinde gerçekleştirilen tahrir sonuçlarına göre, öğretim elemanı ve yardımcılara tahsis edilen hücrelerin toplam oda içerisindeki oranı %3,5, bunların toplam medrese nüfusu içerisindeki oranı ise %12,7'dir.¹³ Dolayısıyla, müderris, müderris vekili, dersiam, ders vekili, muid ve mulazimden oluşan öğretim elemanı ve yardımcılarının, medrese yönetimi ve öğrenciler üzerinde baskı oluşturarak ya da nüfuzlarını kullanarak medreselerin imkânlarını kendi yararlarına kullandıkları iddia edilebilir.

Medrese odalarının birinde kalmak için, her öğrenci barındığı medrese içerisinde birini, veya bir başka medresede ya da benzer kurumlarda vazifeli güvenilir bir şahsı kefil olarak göstermek zorunda idi. Bu kefil, müderris, dersiam veya muid, mulazim, bevval, hafız-ı kütüb ve benzeri medrese çalışanlarından biri olabileceği gibi, imam-hatip, müezzin, cami şeyhi ve benzeri din görevlisi de olabilir. Hatta, bir medrese odalarında kalanlar da birbirine kefil olabiliyorlardı. Bir öğrencinin, herhangi bir medresede hücre sahibi olabilmesi için kefilli olması yeterli değildi, onun aynı zamanda kurallara riayet eden, derslerini izleyen, kendi halinde kimseye zararsız, iffet ve namusuna düşkün biri olması gerekiyordu.¹⁴

Öğrencilerin sadece medreseye ait hücrelerde kalmadıkları, çeşitli dini ve hayır kurumlarında çalışarak

öğrenimini sürdüren birçok kişinin cami, kuyimhâne, tabhane, aşhane, müezzin odaları ile türbelerde sakin oldukları görülüyor.

Medrese öğrencilerinin, gündüz okunan dersleri yeniden gözden geçirip pekiştirmek, arkadaşlarından yeni bilgiler almak ya da karşılıklı olarak fikir teatisinde bulunmak üzere, akşamları başka medreselere gittikleri ve bazen arkadaşlarının yanında misafir olarak kaldıkları da bilinmektedir.¹⁵

Şikayet üzerine yapılan spesifik kontrol ve denetimlerde,¹⁶ bir şehir, bölge ya da imparatorluğun tamamında belirli periyotlarda gerçekleştirilen umumi teftiş ve incelemelerde kefilsiz, ne iş yaptığı ve nereli olduğu bilinmeyen,¹⁷ kanun ve nizamı uymayan,¹⁸ çarşı ve pazarda namus ve iffetiyle gezen kadınlara sarkıntılık yapanlar ile derslerine devam etmeyerek cadde ve sokaklarda silahla gezip dolaştığı tespit edilenler, naiplik görevi alan ve usulsüz olarak hücreye girdiği sabit olanların eşyası tahliye ediliyor ve barındıkları odalardan dışarı atılıyorlardı. Bunlardan bazıları memleketlerine dönüyor, suçlu tespit edilenler ise cezalandırılıyordu. Zaman zaman, medreseler kendi iç denetim ve kontrol mekanizmasını harekete geçirerek aynı şeyi yapmaya çalışmaktadır.¹⁹

C- MEDRESELERİN EĞİTİM SÜRESİ VE ÖĞRENCİLERİN YAŞ ORTALAMASI

Ulaştığımız sınırlı sayıdaki medrese tahrir ve teftiş kayıtlarında, medreselerdeki eğitim-öğretimin süresi ile medrese odalarında barınma periyodu hakkında kesin bilgiler elde etmek mümkün olmadığı gibi, medreselere girişte veya buralarda eğitimi sürdürebilmek için bir alt ya da üst yaş sınırının olup olmadığı konusunda da herhangi bir veri edinebilmiş değiliz. Söz konusu alanlarda, tarihi süreç içerisinde farklı düzenlemeler olabileceğini, fakat İmparatorluk genelinde uygulanabilen sabitlenmiş bir eğitim-öğrenim takvimi belirlendiğini düşünmüyoruz.²⁰

Mamafih, bir taraftan baba-oğul veya dayı-yeğen ya da amca-yeğen bir odada kalarak eğitim-öğrenime devam edenlerin varlığı²¹ ve hatta "hacı" unvanını almış²² birçok kişinin medreselerde bulunması, diğer taraftan temel eğitim çağını oluşturan 7-12 yaş²³ grubundaki çocukların da medreselere kabul edilmesi öğrenciler arasında standart bir yaş ortalaması olmadığını ifade edebilir.



Sayıları çok fazla olmamakla birlikte, medrese tahrir ve kayıt defterleri üzerinde yaptığımız değerlendirmeler sonucu, medrese hiyerarşisi içerisinde yerel olanlardan bölgesel olanlara ve hatta İstanbul'a doğru çıktıkça; aynı şekilde geleneksel eğitim-öğrenim kurumlarının aktif fonksiyonlarını kaybettiği yakın dönemlere doğru yaklaştıkça medrese öğrencileri arasındaki yaş ortalamasının tedricen yükseldiğini tahmin ediyoruz. Zira, yaptığımız, "case study"lerde elde ettiğimiz bulgular da bu tahminimizi doğrulamaktadır.

1847 yılında, Kayseri şehir merkezindeki 22 medrese odalarında sakin toplam 593 kişi üzerinde yaptığımız bir araştırmada, medreselere girişteki yaş ortalamasının 18, ortalama eğitim-öğretim süresinin 8 olduğunu; söz konusu tarihte gerçekleştirilen denetim ve teftiş sırasında medreselerdeki toplam nüfusun genel yaş ortalamasının ise 25 civarında bulunduğunu tespit ettik. Kayseri'deki medreselerde leyli olarak eğitim-öğrenim gören toplam 593 öğrencinin %7'sine tekabül eden 39 öğrencinin 5-9 yaş grubunda, %22'sine tekabül eden 132 öğrencinin 10-14 yaş grubunda, %36'sını oluşturan 211 talebenin 15-19 yaş grubunda, %25'ini teşkil eden 150 öğrencinin 20-24 yaş grubunda, %8'ine tekabül eden 48 talebenin 25-29 yaş grubunda ve sadece %2'sini teşkil eden 13 öğrencinin 30 ve üzeri yaş grubunda kayıt yaptırmış olduğu anlaşılmaktadır.²⁴

19. yüzyıl ortalarında, 1845'de İstanbul'daki muhtelif medreselere kaydolan toplam 104 öğrenci baz alınarak yapılan bir değerlendirmede, öğrenci yaş ortalamasının 24.6 olduğu gözlemlenmektedir.²⁵ Yeni kayıt yaptıran öğrencilerin yaş gruplarına göre dağılımı ise şöyledir. 10-14 yaş grubu %4, 40 yaş ve üzeri %5'lik bir oranı teşkil ederken, 15-19 ve 30-39 yaş grupları, eşit olarak, %14'erlik bir oran oluşturmakta, 20-24 yaş grubu %37 ile en yüksek orana sahiptir, 25-29 yaş grubu ise %26 ile ikinci sırada bulunmaktadır.²⁶

Medreselerdeki örgün eğitimin, genel olarak, haftada 5 gün ve yılda 9 ay olduğu ifade edilebilir.²⁷ Salı ve cuma²⁸ günlerinin hafta tatili; Hicri takvime göre, Receb, Şaban ve Ramazan aylarına tekabül eden, 7., 8. ve 9. ayların yıllık tatil olması teamül haline gelmiştir.²⁹ Fakat, bazı öğretim elemanlarının, talebelerden gelen yoğun istek üzerine, hafta tatili ile yıllık tatillerde de eğitimi sürdürdükleri anlaşılmaktadır.³⁰

14. yüzyılda 4 saat olan günlük dersin 15. yüzyılda 5 saate çıktığı;³¹ bu derslerin sabah ve ikindiden sonra olmak üzere iki seansta yapıldığı bilinmektedir. Sabah ve ikindi sonrasında gerçekleştirilen bu seansların İmparatorluk genelindeki bütün medreselerde teamül haline geldiği ve bu uygulamanın 19. yüzyılda da devam ettiği anlaşılmaktadır.³²

Örgün eğitimlerini yılın belirli döneminde alan büyük kentlerdeki medrese öğrencileri, tatil aylarında³³ taşraya giderek, bir taraftan teorik bilgilerini pratik olarak uygulama fırsatı bulurken, diğer taraftan yıllık eğitim giderlerinin ve kış dönemi erzak ihtiyaçlarının belirli bir kısmını karşılamaya çalışıyorlardı.³⁴ Medreselerdeki eğitimin tatil olduğu dönemde taşraya yapılan bu seyahat sadece öğrencilere maddi katkı sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda İmparatorluğun farklı bölgelerindeki değişik örf ve adetleri, gelenek ve görenekleri, kültür ve sanatları tanımalarına imkan sağlıyor ve onların toplumla entegrasyonunu kolaylaştırıyordu denilebilir.

İstanbul'dan taşraya giden öğrencilerin seyahat esnasındaki beslenme giderleri ile diğer yol masrafları hazinece karşılanıyordu. İmparatorluğun kıyı bölgelerine gitmek isteyen öğrenciler gemi ile seyahat etmekte ve onların güvenli bir şekilde gidecekleri şehir ya da limana ulaşması konusunda gemi kaptanlarına sorumluluk yüklenirken, iç bölgelere gidenler ise yol boyunca seyyahhânelerde konaklamakta ve bunların yol emniyet ve güvenliği güzergâhtaki kadınlarca sağlanmaktaydı.³⁵

Ulaşabildiğimiz belgelerde, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren öğrencilerin gittiği bölge ve şehirlerde çeşitlilik bulunduğunu; taşraya giden talebe sayısında ve bunlara ödenen navl ve kumanya ücretinde olağanüstü bir artış olduğunu görüyoruz. Bu öğrenciler arasında, kendi kasaba, şehir ya da bölgesine gidenlerin sadece birkaç kişiyle sınırlı olduğu; aksine taşraya gidenlerin büyük çoğunluğunun kendi memleketleri dışındaki farklı şehirleri tercih ettiği, özellikle Anadolu orijinli medrese talebelerinin Rumeli bölgesini seçtiği tezahür etmektedir. Dolayısıyla, her bir öğrencinin İmparatorluğun çeşitli bölgelerindeki farklı örf ve adetleri, değişik gelenek ve görenekleri, muhtelif kültür ve sanat eserlerini, imparatorluğu oluşturan ve farklı dil, din ve etnik kökenden olan beşeri mozaığı tanıma fırsatı bulduğu düşünülebilir.



D- MEDRESE MENSUPLARININ BESLENME SORUNU

Merkezden taşraya doğru açıldıkça, öğrencilerin barınma ve iye ihtiyaçlarının farklı biçimlerde karşılandığını ifade etmek mümkündür. Büyük kentlerde kurulmuş olan, özellikle bir külliye içerisinde yer alan medreselerde leyli³⁶ eğitim-öğrenim gören öğrencilerin beslenme ihtiyaçları genellikle medresenin bağlı bulunduğu vakıflarca karşılanıyordu. Bu öğrenciler kampüs içerisinde bulunan imarethaneden günde üç öğün yemek alabiliyorlardı.³⁷

İmparatorluğun herhangi bir şehir, kasaba ya da köyünde münferit ya da müstakil olarak inşa edilmiş olan medreselerde ise, öğrenciler, medrese vakfı tarafından ya da bir başka yerden kendilerine tahsis edilen aynî ve nakdî yardımlarla bazen kendi odalarında tek başına, bazen de birkaç kişi bir grup halinde yemek pişirerek beslenme ihtiyaçlarını karşıladığı gibi, bazı medreselerde ayrı birer mutfak bulunuyordu ve burası müştereken kullanılıyordu.³⁸

Bazı bölge ya da kentlerde, medreselerin tahıl ve kışlık erzak ihtiyacı ilgili vakıf ya da vakıfların arazi ve diğer gayri menkullerinden aynî olarak sağlanabiliyordu.³⁹ Hatta bazen, medreselerdeki temizlik malzemeleri, cizyeden muaf tutulmak şartıyla, çeşitli gruplarca temin edilebiliyordu.⁴⁰

İmparatorluğun farklı bölgelerindeki eğitim kurumları hakkında detaylı bilgi edinememiş olmamıza rağmen, İstanbul'daki medreselere, kurumun büyüklüğü ve öğrenci sayısına göre, bedeli hazine tarafından karşılanmak üzere, yaz aylarında muayyen miktarda kar ya da buz dağıtımı yapıldığını, hatta bazı medreselerin belirli bir piring tahsisatı olduğunu biliyoruz. Bunların dışında, İstanbul'daki medreselere, her yıl kurban bayramında, nüfus yoğunluğu göz önünde bulundurularak, kurbanlık koyun veriliyordu. Mesela, bünyesinde 100 civarında leyli öğrenci barındıran Sultanahmet medresesine 18. yüzyıl boyunca ve 19. yüzyılın ilk yarısında ortalama 40 kurbanlık koyun tahsis edildiğini müşahade ediyoruz.⁴¹

Medrese çevresinde umuma açık bir cami ya da mescit bulunsun veya bulunmasın, her medresede genel olarak, ibadet yapmak, edinilen teorik bilgileri pratikte

uygulamak, ya da münazaralı toplantılarda kullanmak amacıyla bir iç mescit bulunuyordu.⁴²

Bir kampüs ya da külliye içerisinde yer alan tam teşekküllü medreselerde, ekseriyetle, biri öğretim elemanlarına, diğeri ise öğrencilere ait olmak üzere iki ayrı hamam bulunuyordu. Bazı medreselerde ise, bağlı vakıfların hamamlarından yararlanmak mümkün idi. Hamamların odun, su, ve benzeri girdilerinin bedelleri ile buralarda full-time ya da part-time olarak istihdam edilenlerin ücretleri medreselerin vakıfları tarafından karşılanıyordu.⁴³

Elde ettiğimiz verilerde, kapasitesi hakkında detaylı bilgiler olmasa bile, medreselerde birer kütüphane ya da onun yerine geçen kitap dolapları bulunduğunu ve bu işle "hafız-ı kütüb veya nazır-ı kütüb" denilen şahısların sorumlu olduğunu öğreniyoruz. Diğer taraftan, medrese hücrelerinde kalan veya kendi konağında faaliyet gösteren birçok ilmiye mensubunun oda ve ikamet mahallinin de birer kütüphane niteliğinde olduğunu bugün elimize geçen tereke envanterlerinden biliyoruz. İlmiye pramidinin farklı kademesindeki zümre mensuplarının tereke kayıtlarında ortaya çıkan kitap listeleri, zümre mensuplarının sadece dini konularda değil, fakat aynı zamanda idari-siyasi, hukuk ve iktisat, sanat, tarih ve coğrafya gibi çok farklı alanlarda belirli bir birikime sahip olduklarını göstermektedir. Tereke kayıtları üzerinde yapılacak kapsamlı araştırmalar, ilmiye zümresi mensuplarının entelektüel hayatlarını ve zihin dünyalarını anlamamıza yardımcı olacak yeni bulgular ortaya koyabilir.

Müderrisler, yardımcı öğretim elemanı sınıfından olan muid ve mülazımlar ile medreselerde eğitim-öğrenim gören öğrencilerin gündelik, aylık ve yıllık olarak elde ettikleri ortalama ücretin ne kadar olduğunu tespit etmek oldukça güçtür. Diğer taraftan, farklı periyotlarda aynı görev için tahsis edilen aynî ve nakdî ücretlerde meydana gelebilecek değişimler; muayyen şahısların aynı anda yerine getirdiği farklı hizmetler mukabilinde değişik kalem ve fonlarda aldığı ücretler genelde tüm ilmiye mensuplarının, özelde ise medrese çalışanlarının gelirlerini tespit etmeyi daha da zorlaştırmaktadır.

Müderrislerin, asistanların ve medrese talebelerinin gündelik ya da aylık vazifeleri Osmanlı Devleti'nin teşekkül ve kuruluş, gelişme ve genişleme, gerileme ve çö-



küş dönemlerinde farklılık göstermiş olabileceği gibi, söz konusu dönemlerde medreselerin bağlı bulunduğu vakıfların gelirlerinde ortaya çıkan büyüme ve daralma eğilimleri, ilmiye mensuplarının sayısında meydana gelen artış, sektördeki iş yoğunluğu, vazife bedelindeki artış, gerilemeyi doğrudan etkileyen faktörler arasında zikredilebilir.

Osmanlı sisteminin klasik devrini oluşturan 15-17. yüzyıllara nazaran, 18. ve 19. asırlarda medreselerin bağlı olduğu vakıfların gelirlerinde ciddi bir artış olmadığı düşünüldüğünde ve klasik döneme nazaran Osmanlı Devleti'nin son 200 yılında enflasyon oranının giderek yükseldiği kabul edilirse medrese çalışanlarının reel gelirlerinde ciddi bir azalma olduğu ifade edilebilir.

Mamafih, Osmanlı mantalitesine göre, yapılan işe uygun, yetki ve sorumluluğun genişlemesi ve daraltmasıyla doğru orantılı, iş süresince makul bir ücret tahakkuk ettirilmesi gerekiyordu. Görev sonrasında ise, bireyin hayatını idame ettirebilecek muayyen bir maaş tahsis ediliyordu.⁴⁴

Osmanlı medreseleri genelde tek müderrislidir,⁴⁵ ancak bir medresede birden fazla hoca ders verebiliyordu. Bazen, bir müderris veya bir başka medrese çalışanı aynı sektör içerisindeki benzer ya da farklı kurumlarda birden fazla görev alabiliyordu. Mesela, bir müderris bir medresede hadis, diğer bir medresede İslâm hukuku ya da tefsir okutabildiği gibi, aynı kişi büyük bir camide Cuma vaizliği ve bir başkasında imamet görevinde bulunup, her bir iş için muayyen bir ücret alabiliyordu. Aynı şekilde, (X) medresesinde ders gören bir talebe, bağlı olduğu vakıftan tayin edilen vazifesini aldığı gibi, bir başka yerde türbedarlık yapabilir, bir camide müezzinlik icra edebilir ya da mesnevihanlık veya cüzhanlık görevini üstlenebilirdi ve yerine getirdiği tüm iş ve hizmetler mukabilinde bir veya birden fazla kurumdan muayyen bir ücret tahsil edebilirdi.⁴⁶

Söz konusu müderrisin 6 farklı görev karşılığında 5 değişik para vakfından ücret alması, birbiriyle entegre hale gelmiş çok komplike bir sistemin olduğunu ortaya koyar. Bu entegre sistem sayesinde, bir taraftan kabiliyet ve beceri sahibi olan, sahasında uzman, yetişmiş kalifiye elemanlardan, part-time çalışma yöntemiyle, azami ölçü-

de yararlanıldığı ve dolayısıyla, beşeri sermaye birikiminin bir nesilden diğerine nakledilmesine imkan tanındığı, diğer taraftan bireylerin elinde biriken küçük meblağların, oluşturulan para vakıflarındaki havuzlarda birleştirilerek hem teşebbüs sahiplerine kredi imkanı sağlandığı, hem de bilgi, tecrübe ve beşeri sermaye birikimini geliştirip sonraki nesillere aktarmak isteyenlere maddi katkıda bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Gerek eğitim-öğretim, öğrenci alımı ve bu öğrencilere oda tahsis bakımından, gerekse denetim ve kontrol edilmesi, asayiş ve güvenliğin sağlanması açısından medreselerin özerk bir yapıya sahip olduğu; dışarıdan, bir başka kurum tarafından herhangi bir müdahalenin söz konusu olmadığı ifade edilebilir.

Medreselerin teftiş ve denetiminin, merkezi otoritenin özel izni ve meşihat makamının onayı ile sadece ilmiye mensuplarınca gerçekleştirildiği görülür. Merkezi idarenin taşradaki temsilcileri, bulundukları bölge ya da şehirlerde çok etkili, nüfuzlu ve güçlü bir otorite sahibi olmalarına rağmen, idari yapılanma ve organizasyon, eğitim-öğretim bakımından özerk birer kurum olan medreselere resen müdahale edemedikleri, teftiş ve denetimde bulunamadıkları gibi, suçlu oldukları veya kusurlu bulundukları sabit olan müderris ve medrese talebelerini cezalandırma hak ve yetkisine de sahip değillerdi.⁴⁷

Zaman zaman, ilmiye zümresi mensuplarının kendi şahsi ya da grup çıkarları için bir şehir veya bölgede kamu düzeninin bozulmasına ön ayak oldukları, güvenlik ve asayiş tehdit edici eylemlere ya doğrudan katıldıkları veya manevi destek verdikleri gözlemlenmektedir.

Medreselerde eğitim veren müderrislerin, asistanların, talebelerin ve yardımcı hizmetler kadrosunda bulunan diğer bütün personelin islami kuralları her yönüyle uygulayıp yaşayan dini bütün kişiler olmadıkları ifade edilebilir. Nitekim, müderrisler arasında eğitim mesleğiyle bağdaşmayan davranış sergileyenlerin ve hatta meyhanelerde eğlenmeyi, şarap içmeyi adet haline getirenlerin bulunduğu; öğrenciler arasında ise hayat kadınlarıyla birlikte olanların veya eşcinsel ilişkiye yönelenlerin hiç de azımsanmayacak sayıda olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸



Bu durum, bireylerin aldığı eğitimle sosyal hayat-taki davranışları ile inanışları arasında doğrudan bir ilişki olmadığını ortaya koymaktadır. Medrese öğrencileri-nin, Osmanlı toplumunda gayri meşru sayılan eylemleri-nin sadece bununla sınırlı kalmadığı, bazılarının kısa yoldan zengin olmak düşüncesiyle haksız kazanç sağla-mayı tercih ettiği de müşahade olunmaktadır.⁴⁹

E- MEDRESELER VE BİLİMSEL DÜŞÜNCE

Klasik Osmanlı sisteminde en önemli bilgi üretim merkezlerinden biri olduğunu düşündüğümüz medrese-lerin ders programı içerisinde yer alan sınırlı ölçüdeki pozitif bilimlerin 17. yüzyıldan itibaren giderek azalma-sı bir yana, medreselerde okutulan kitapların türü ve ge-nelde edinilen bilginin mahiyetinde ciddi bir değişme gerçekleştirilememiştir. 300 senelik bir zaman dilimini ihtiva eden klasik Osmanlı devrinde meydana getirilen yeni kitap sayısı 200 civarında olup, dolayısıyla değişe-rek gelişen toplum ihtiyaçları devasa boyutlara ulaştığı halde, üretilen reel bilginin düzeyi çok sınırlı kalmıştır.

Mesela, 14-16. asırlar arasındaki 200 yıllık bir dönemde Osmanlı uleması tarafından kaleme alınan top-lam 256 kitabın %86,3'üne tekabül eden 221'inin daha önce yazılmış olan değişik eserlerin şerh, haşiye, talik, tasnif ve çevirisinden ibaret olduğu, diğer %13,7'sini teşkil eden 35 kitabın ise telif olduğu bilinmektedir. Söz konusu dönemde, Osmanlı ulemasının kaleme aldığı ve ekseriyeti şerh, haşiye ve tercüme olan toplam 256 kitap arasında akli bilimlere ait olanların oranı da sadece %21,4'tür.⁵⁰

Diğer taraftan, Osmanlı Devleti'nin teşekkül dev-rinden itibaren medrese müfredatı içerisinde yer alan ha-dis, tefsir, İslam akaidi ve hukuku, mantık, hendese, Arap dili ve edebiyatı alanlarındaki eserler yazılış peri-yotlarına göre tasnif edildiğinde, toplam kitapların %72'sini teşkil eden 31 eserin 9.-13. yüzyıllara ait oldu-ğu, %28'e tekabül eden diğer 12 kitabın ise 14.ve 15. asırlarda yazılmış olduğu görülür.⁵¹

Teşekkül ve kuruluş döneminden itibaren 20. yüz-yılın başlarına kadar, Osmanlı medreselerinde okutulan kitapların yazarlarını ele aldığımızda, eserlerin büyük çoğunluğunun İslam coğrafyasının muhtelif bölgelerin-

de daha önce yaşamış olan bilginlere ait olduğunu görü-rüz. Dolayısıyla, Osmanlı medreselerinde izlenen müfre-datın, medrese sistem ve organizasyonunda sağlanan ge-lişmeye paralel bir çizgide modernize edilip yenileneme-diği gerçeği ortaya çıkmaktadır.

İlk Osmanlı medreselerinde okutulan tefsir, hadis, fıkıh, kalam, Arapça grameri, heyet ve hendese konula-rındaki toplam 33 kitap baz alınarak yapılan bir tahlil-de, bu eserlerin müelliflerinden %9,3'üne tekabül eden 13 kişinin İran'da, %36,9'unu teşkil eden 12 kişinin Mı-sır ve Irak'ta, %21,2'sini oluşturan 7 kişinin Maveraiün-nehir, Horasan, Fergana ve Harezm gibi merkezlerden ve sadece tek bir kişinin Anadolu'da eğitimini tamamladı-ğı anlaşılmaktadır.⁵²

İslam dünyasına hakim olan iki düşünce ve inanç ekolünden daha az akılcı bulunan Eş'ari⁵³ yorumunu yansıtan kitapların medreselerde okutulması, bunun ya-nında İslam hukukunun çok daha bireyci, realist ve teka-mülcü içtihatları yerine nakilci anlayışın ilmiye zümresi mensuplarınca tekrarlanıp benimsenmesi, Osmanlı med-reselerinin içine düştüğü açmazda önemli bir faktör ol-muştur denilebilir. Medreselere bir de bu gözle bakmak lazım.

Osmanlıların, idari örgütlenme, sosyal organizas-yon ve mimari dizayn bakımından medrese sistemini fevkalade bir şekilde geliştirdikleri, ancak bilimsel zihni-yet açısından İslam dünyasındaki entelektüel düşünceye ciddi bir katkı sağlayamadıkları iddia edilebilir. IX. asra kadar, genel olarak gelişmesini tamamlayan İslam coğ-rafyasındaki fikri hareketlerin, X. yüzyıldan itibaren ge-rileme sürecine girdiği ve bu sürecin, XIII. yüzyılın son-larında ortaya çıkan Osmanlı Devleti'ne de sirayet ettiği ve müteakiben hızlanarak devam etmiş olduğu ifade edi-lebilir.

SONUÇ YERİNE

Osmanlı İmparatorluğu'nda ilmiye pramidinin üst kesiminde yer alanlar daha çok yönetimle, alt bölümler-de bulunanlar ise toplumun çeşitli kesimleriyle entegras-yonu sağlıyordu denilebilir. Ancak, ilmiye zümresi men-supları, dini kurallara bağlı ve şer'i esaslara riayet ettiği tahmin edilen çevrelerden yetişip geldikleri ve aldıkları eğitim İslam temeline dayandığı için, Osmanlı toplu-munda heteredoks İslamı temsil eden gruplar ya da gay-



rimüslim unsurlarla ilişkiler bakımından ciddi bir çatışma olduğu düşünülebilir. Mamafih, geleneksel Osmanlı toplumunda böyle bir şeyin söz konusu olmadığı ifade edilebilir.

Osmanlı toplumunda, değişik örf ve adet, farklı kültür, dünya görüşü ve dini düşünceyi temsil edenlerin birbiriyle olan münasebetleri hakkındaki bilgilerimiz arttıkça, farklı etnik kökenden gelenler ile değişik dünya görüşünü paylaşanların; en azından 19. yüzyıla kadar, iç içe yaşadıklarına dair kanaatimiz güçlenmektedir. Farklı etnik grup ya da dinden olanlar aynı şehirde ticaret yapmakta, aynı semt, mahalle veya köyde ikamet etmektedir. Bunun en açık delillerinden biri, Rumeli ve Anadolu'daki birçok köy ve kasabada cami, kilise ve havradan bazen ikisinin, bazen her üçünün hala bir arada bulunmuş olmasıdır. Osmanlı toplumundaki bu engin hoşgörü ortamının oluşmasında, çeşitli toplum kesitlerinin birbiriyle kaynaşmasında her biri birer yaygın eğitim kurumu olan tekke ve zaviyeler yanında, örgün eğitim kurumu olan medreseler önemli bir rol üstlenmiştir denilebilir.

Araştırmalarımız derinleştikçe, Osmanlı medreselerinde kültür çeşitliliği ve zenginliğine giderek daha yakından tanık olduğumuz gibi, bu kurumlardaki sosyal mobilite hakkında da önemli bulgular elde etmekteyiz. Çeşitli etnik kökenden ve farklı kültür çevrelerinden gelen genç dimağların, ilk önce yerel bazda, okuma-yazma ve Kur'an hıfzı ile başlayan eğitim-öğretim sürecinin, ikinci aşamada, dönemin belirli ticaret ve kültür merkezlerinde yoğunlaşan bölgesel medreselerde devam ettirildiği; müteakiben, öğrencilerin kabiliyet ve yeteneklerine göre, daha ileri düzeydeki eğitim kurumlarının bulunduğu İstanbul'da tamamlandığı ifade edilebilir.

Örgün ve yaygın eğitim kurumlarına birer hamule halinde gelen öğrenciler, buralarda işlenmekte, kendi be-

ceri ve yeteneklerine uygun tarzda yetiştirilmekte ve ihtiyaç duyulan bölge, alan ve sektörlerde ya merkezi yönetimin birer ajanı olarak görev almakta ya da toplumun değişik alanlarındaki gereksinimlerini karşılamak üzere, özel olarak faaliyet göstermektedir. Kademeli olarak icra edilen bu tür bir eğitim mekanizmasında, sistem ve toplumun ihtiyaç duyduğu şahıs ve elemanlar çok fazla engellemelerle karşılaşmadan sivrilebilmekte; kabiliyet ve yetenek, beceri ve çalışma gibi belirli kriterlere dayalı sağlıklı bir seleksiyon gerçekleştirilebilmektedir.

Osmanlı medreselerinin, örgün eğitim-öğrenimi devam ettiği dokuz ay süresince dışarıdaki sosyal hayata nispeten kapalı olduğu, kendi içerisinde çalışma yapabilen birer "workshop" u andırdığı ifade edilebilir. Az sayıdaki öğrenci ile bir ya da birkaç öğretim elemanından teşekkül eden bu küçük "workshop" niteliğindeki medreselerde, İmparatorluğun değişik coğrafi bölgesinden gelen, değişik etnik orijinden ve farklı kültür çevrelerinden olan öğrencilerin kısa sürede birbiriyle kaynaştığı, karşılıklı olarak birbirinin örf-adet, gelenek ve göreneklerini daha yakından tanıma fırsatı bulunduğu aşikârdır.

Diğer taraftan, Osmanlı medreselerindeki öğrenciler arasında, genel olarak, yaş ortalamasının 25 civarında bulunması; 40-50 yaş grubundaki birçok kişinin, gerek eğitim almak ve gerekse ders vermek ya da farklı bir görev nedeniyle, medrese hücrelerinde sade bir hayat sürdürmeyi tercih etmesi, Osmanlı toplumu içerisinde evlilik yaş ortalamasının en yüksek olduğu gruplardan birinin ilmiye zümresi mensuplarından teşekkül ettiğini ifade ettiği kadar, ömürboyu eğitim-öğrenim ile hizmet içi eğitimin ve re-edukasyonun ilmiye mensupları arasında, diğer gruplara nazaran, daha yaygın olduğuna da işaret etmektedir. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde entelektüel hayatın en yoğun bir şekilde yaşandığı çevrelerden birinin ilmiye zümresi olduğu iddia edilebilir.

1 Osmanlı Devleti'nin teşekkülüne, gelişip genişlemesine paralel bir çizgide medrese sayısının arttığı, medrese sistem ve organizasyonunun tedricen oluşmaya başladığı görülmektedir. Dolayısıyla, muayyen bir zaman diliminde medreseler pramidinin belirli bir kesitinde bulunan bir medresenin, bir başka zaman diliminde söz konusu medrese hiyerarşisi içerisindeki statüsü değişmiş olabilir. Mesela, Osmanlıların ortaya çıkmaya başladığı dönemde İznik'te kurulan medreseler en üst statüde iken, daha sonra Bursa ve Edirne medreseleri ilk sırada yer almış; İstanbul'un pâ-y-ı taht olmasından sonra Fatih Sultan Mehmet'in kurmuş olduğu Sahn-ı Seman'lar ve

nihayet Kanuni tarafından inşa edilen Süleymaniye medreseleri birinci sıraya oturmuştur. İlk dönemlerde kurulan İznik ve çevresindeki medreseler yerelleşirken, Bursa ve Edirne'dekiler bölgeselleşmiştir.

2 Birinci kademede ki medreselerde okutulan konular ve izlenen ders kitapları için bkz.: İ. Hakkı Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 19-31; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, (İst. 1976), s. 36-42.

3 Osmanlı İmparatorluğu'nda medrese organizasyonunun tamamlandığı Kanûni döneminden sonra, medrese hiyerarşisi ile buralarda ders veren müderrislerin 12 dereceye ayrıldığı görülmektedir. 18. yüzyılın ilk yarısı



- sında ihdas edildiği kabul edilen Darülhadis-i Süleymaniye ilk sırada yer almak üzere, yukarıdan aşağı doğru, medrese hiyerarşisini oluşturan 12 dereceyi şöyle sıralamak mümkündür: Darülhadis-i Süleymaniye, Süleymaniye, Hamise-i Süleymaniye, Musıla-i Süleymaniye, Hareket-i Altmışlı, İbtida-i Altmışlı, Sahn-ı Seman, Musıla-i Sahn, Hareket-i Dahil, İbtida-i Dahil, Hareket-i Harîç, İbtida-i Harîç. (Bkz.: Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the postclassical age (1600-1800)*, (U.S.A., 1988), s. 25; İ. H. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, (Ank. 1988), s. 5-17, 33-38; "Tevkii Abdurrahman Paşa Kanunnamesi 1087/1676", *Millî Tettebbül Mecmuası*, (İst. 1331), c. I, s.39; Emin Bey, "Tarihçe-i Tarik-i Tedris", *İlmiye Salnamesi 1334 H*, s. 642-652.
- 4 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar, Adana çevresindeki dağlarda göçebe bir halde yaşamlarını sürdüren Kozan aşiretinin kendi mensupları arasında ya da çevredeki diğer gruplardan birçok kişiyi Kayseri'deki medreselerde öğrenim imkanı sağladığı Cevdet Paşanın şu ifadelerinden anlaşılmaktadır. "Kozan ahalisi müteaddiyin ve sâlih âdemler ise de pek ziyade cehalet içinde kalmış idiler ve eğerci Kozan'da ulemâdan hayli zevat var ise de bunlar hep Kozan-oğlunun îanesiyle Kayseri'yede tahsil-i ulum edip gelmiş olmalarıyle mütegalibe güruhundan olan Kozan-oğulları hakkında sükut ile muamele ederlerdi" (Bkz.: Cevdet Paşa, *Tezakir*, 21-39, s. 112).
- 5 Ahmet Cihan, "XVIII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Medreseleri", *IRCICA, Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Uluslararası Sempozyumu, 12-15 Nisan 1999*, s. 4
- 6 Ahmet Cihan, "XVIII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Medreseleri", *IRCICA, Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Sempozyumu, 12-15 Nisan 1999*, s. 4.
- 7 Ahmet Cihan, "XVIII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Medreseleri", s. 4.
- 8 Ahmet Cihan, "XVIII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Medreseleri", s. 4.
- 9 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (B.O.A.) Kamil Kepeci Tasnifi, Nüfus Defterleri No: 6534.
- 10 Bkz.: (B.O.A.) Cevdet-Zaptiye: 3453.
- 11 Bkz.: Ahmet Cihan, "XVIII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Medreseleri", s. 6; İstanbul medreselerinde 1790'lı yılların başında gerçekleştirilen tahrir sonuçlarına göre, bazı medreselerde toplam öğrenci sayısının %50'den fazlasının, diğer bazısında ise %70-80'nin aynı bölge, vilayet, sancak ve şehirden gelmiş olduğu ortaya çıktı. Bkz.: (B. O. A.) A.DVN: 829.
- 12 Ahmet Cihan, "XVIII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Medreseleri", s. 5; İki veya daha fazla bir arada kalanların tamamı bazen müştereken bir odayı tasarruf hakkına sahip oluyordu; bazı durumlarda ise bir veya iki kişi oda sahibi, diğerleri ise hücre arkadaşlarının hizmetinde bulunan, onların yemeklerini pişiren, odanın temizliğini yapan kişilerden oluşuyordu. Karşılaştırma için bkz.: (A. DVN: 829; Kamil Kepeci: 6589/1).
- 13 Ahmet Cihan, "XVIII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Medreseleri", s.5; Müezzîn ve diğer cami hizmetlilerinde, aşçı ve ekmekçi gibi imarethane görevlileri arasında bir odada kalan kişi sayısı biraz daha artmaktadır. Mesela, 18. yüzyıl sonlarında, İstanbul'da mevcut 13 imarethane ve bunların bağlı bulunduğu camilerde görevli müezzînleri baz alarak yaptığımız bir değerlendirmede, imarethanelerde her 9 aşçı ve yardımcısına bir oda verilirken, her 7 ekmekçi ve diğer yardımcı personele bir hücre tahsis edilmiş olduğunu tespit ettik. Aynı şekilde, her 8 müezzine bir oda düşerken, her 7 kayyime bir hücre veriliyordu. Bu rakamın türbedarlar arasında biraz daha yüksek olduğu söylenebilir.(Karşılaştırma için bkz.: Kamil Kepeci: 6589/1, s. 39).
- 14 A. DVN: 829; A.DVN: 852; HH: 56623; HH: 52166; HH: 52166-A; HH: 55088.
- 15 HH: 9828.
- 16 HH: 9828; HH: 22686; HH: 22735; Cevdet-Maarif, 67761.
- 17 Meçhûl'l-ahval.
- 18 Serseri yobaz makulesi.
- 19 A. DVN: 829; HH: 56623; HH: 55088; A. DVN: 852; HH: 52166; HH: 52166-A belgeleri İstanbul genelinde periyodik olarak yapılan denetimlere işaret ettiği gibi; Cevdet-Zaptiye, 3453 ve Kamil Kepeci, 6534 sayılı belgeler benzer kontrol ve denetimlerin muhtelif tarihlerde Edirne ve Kayseri'deki tüm medreselerde de gerçekleştirilmiş olduğunu ortaya koymaktadır.
- 20 16. yüzyıla ait bazı kanunnamelerde, Sahn medresesine yükselinece kadar bir öğrencinin en az üç yıl süreyle aşağı derecedeki medreselerde eğitim alması gerektiği açıklanırken, diğer bazı kanunnamelerde ise bu süre beş yıl olarak gösterilmiştir. Mamafih, Cahit Baltacı beyin, ilk kademedan başlayarak, medreselerin öğrenim süresi ile ilgili verdiği rakamlara dayanarak yaptığımız tespate göre, 16. yüzyılın başı ve sonu arasında bazı değişimler olmakla birlikte, Sahn medreselerine varıncaya kadar eğitim süresinin en fazla 7 yıl, en az ise 2 yılın biraz altında ya da üstünde olabileceği anlaşılmaktadır. (Karşılaştırma için bkz.: İ. H. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 13-16; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, s. 36-42)
- 21 1790'lı yılların başında İstanbul medreselerinde gerçekleştirilen tahrir sonuçlarını baz alarak, iki veya daha fazla bir arada ikamet edenlerin arasındaki ilişkiyi incelediğimizde, %6'lık bir orana tekabül eden 88 kişinin kardeş olduğu, %1'i oluşturan 18 kişinin baba-oğul, %4'ü teşkil eden 66 kişinin ise diğer akrabalarından teşekkül ettiği anlaşıyor. Edirne medreselerinde 1793'de yapılan tahrirde ise, kardeş olanların müderris ve kapıcılar da dahil toplam 253 kişilik toplam medrese nüfusu içerisinde kardeş olanların oranı %7 civarındadır. Baba-oğul yada dayı-yeğen bir arada ikamet edenler ise hiç bulunmamaktadır. (Bkz.: A. Cihan, *XVIII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Medreseleri*; s. 6; C. Zaptiye, 3453)
- 22 1790'lı yılların başında İstanbul'daki 179 medresede gerçekleştirilen tahrir sonuçlarına göre, en az 3 kişinin hacda bulunduğunu, toplam 2947 kişinin %4'üne tekabül eden 118 kişinin ise daha önce hacca giderek "hacı" unvanını almış olduğunu tespit ettik. (Bkz.: A. Cihan, *XVIII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Medreseleri*, s. 7); Diğer taraftan, 1793'te Edirne'de mevcut 17 medresenin tamamında kayıtlı öğrenciler arasında sadece bir kişinin hacı unvanını almış olması, yerel medreseler ile bölgesel olanlarda, İstanbul'a nazaran, yaş ortalamasının biraz daha düşük olabileceği ihtimalini akla getirmektedir (Karşılaştırma için bkz.: C. Zaptiye, 3453).
- 23 1847 tarihli Kayseri medreselerindeki tahrir verilerine göre, 5-12 yaş grubundaki öğrenciler, toplam sayının %13,6'na tekabül eden 81 kişidir. (Kamil Kepeci, 6534); 1845'te İstanbul medreselerine yeni kaydolan toplam 104 öğrenci arasında, en küçük yaş grubuyla, sadece bir kişinin 12 yaşında olduğu görülür (Konu hakkındaki belgeler için bakınız; Cevdet-Adliye, 181).
- 24 Kayseri medreseleri talebe tahrir sonuçlarını ihtiva eden belge için bkz.: Kamil Kepeci, 6534.
- 25 İstanbul medreselerine girişteki yaş ortalaması ile Kayseri medreselerindeki arasında takriben 6,5 yıllık fark olduğu ortaya çıkmaktadır.
- 26 Karşılaştırma için bkz.: C. Maarif, 181
- 27 19. yüzyıla ait mahalli salname kayıtlarında çoğu medreselerde hafta sonu tatilinin ya hiç yapılmadığı veya bir kısmında sabah derslerinin, diğer bir bölümünde ise ikindi derslerinin atıldığı gözlemlenmektedir. Örnek için bkz.: 1291 Yılı Konya Vilayeti Salnamesi, s. 124-129; 1292 Yılı Konya Vilayeti Salnamesi, s. 124-129; 1294 Yılı Konya Vilayeti Salnamesi, s. 140-145; Ahmet Cevdet Paşa, *Tanzimat Dönemi*'nin başına kadar, muhtelif medreselerde hafta sonu tatillerinde gece ilmi toplanular gerçekleştirildiğini, ancak bunun bir süre sonra bozulduğunu ifade etmektedir. "Medrese-nişin talebenin maaşca muzâyakaları pek ziyade ise de cümlesi âzâde-ser ve âlemin inkılâbâtından bi-haber olup zeyd u amr'ın mücadelesi anları incitmez. Havadis-i ruzgar anların efkarını perişan etmez. Kulakları mebhâis-i ilmiyyeden başka bir şey işitmez. Şu kadar ki



medreselerin bu hali iki yüz altmış tarihine kadar mümted oldu. Andan sonra medreseler aleminde dahi teayyüür-ı azime vuku buldu. Medreselerin usûl-i talim ü teşkili bozuldu. Ol vakte kadar medreselerde tatil gicelerinde akd olunan encümen-i müşâhabetlerde mebâhis-i ilmiyyeden başka bir söz işidilmezdi. Andan sonra her ne vakit bu encümenlere git-tim ise âmiyâne ülfet ve müsâbetlere teşâdüf ederek mübâhese-i ilmiyye işitmedim. Ben de andan sonda bu encümenlere gitmedim. (Bkz.: Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme (yayınlayan Cavid BAYSUN, Ankara-1986) s. 6-7).

28 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. I. s. 73; Cahit Baltacı, s. 43-45.

29 Haftalık tatil günleri için bkz.: Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 40-Tetimme, s.12; yıllık tatil dönemi için bkz.: Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 40-Tetimme, s. 7-13.

30 Cevdet paşa, tatil günleri de çalıştığını ve başarılı olmasının nedenlerini şu sözlerle ifade etmektedir: "Medreselerin eyyâm-ı tahsilinde müretteb olan derslerden başka eyyâm-ı tatiliyyesinde cüz'iyâyâ dair pek çok risaleler ve sair fûnûn-ı hikmete dair pek çok kitaplar okudum. Şimdi ise medreselerce bu dersler metruk ve mensi olmuştur. ...Hep İstanbul'da ka-lup gece gündüz tahsil-i ulûm ile meşgul olarak eyyâm-ı ta'tilde eyyâm-ı tahsilden ziyade kesb-i malumât eylerdim. Bu cihetle sair talebenin on se-nede tahsil edemediği ulûm u fûnûnu beş-altı sene zarfında ikmal eyledim (Bkz.: Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 7); Cevdet Paşa, Tezâkir'de, yıllık tatillerde ve hatta bayram gününe kadar ders aldığını vurgulamak-tadır. "Hâfız Seyyid Efendi, ... Şühûr-ı selase tekarttıb ettikte dersler ke-sildiği gibi tatil derslerine bed'e' ederdi. Fakat şa'ban-ı şerif dühûlünde tale-be hep taşra gitmekle okutacak âdem bulamazdı. Ben de andan başka hoca bulamazdım. Binâen-aleyh yalnız başıma andan tâ bayram akşamına kadar ders okurdum. Bence eyyâm-ı tatil bayram günlerinden ibaret idi" (Bkz.: Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 9).

31 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. I. s. 73; Cahit Baltacı, s. 43-45.

32 Karşılaştırma için şu salnamelere bkz.: 1291 yılı Konya Vilayeti Salmame-si, s. 124-129; 1292 yılı Konya Vilayeti Salmamesi, s. 124-129; 1294 yı-lı Konya Vilayeti Salmamesi, s. 140-145; 1295 yılı Konya Vilayeti Salmame-si, s. 144-147; 1299 yılı Konya Vilayeti Salmamesi, s. 150-153; 1300 yılı Konya Vilayeti Salmamesi, s. 54-57.

33 yıllık tatil periyodunun, hicri takvime göre yılın 7, 8 ve 9. aylarını oluşturan Recep, Şaban ve Ramazan ayları olduğunu tahmin ediyoruz.

34 "Şühûr-ı selasede talebe-i ulûm celb-i rizk-ı maksûm için taşra gitmeğe mecbur olduklarından eyyâm-ı tahsilleri senenin hemen hemen nısfı râd-desinde olup ben ise yalnız bir defa ramazan-ı şerifte sıta-i rahim için Lof-ça-ya gittim ve bir defa dahi bir vesile-i münasibe ile Selanik ve Serez ve Drama taraflarını devr ettim. Talebe-i ulûm içinde riyâziyyât ile meşgul olanlar az olup ekseri irtifâ' almak için rub' risalelerini kırâ'at ile iktifa ey-lerdi ve bu dahi ancak taşralarda bulundukları beldelerde ramazan-ı şerif-te iftar saadelerini tashih için idi." (Bkz.: Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetim-me, s. 7)

35 Mesela, 1263/1847'de, çoğunluğunu orta ve Batı Anadolu'daki 21 farklı şehir ve kasabadan gelenlerin oluşturduğu, 32'si 15-30 yaşları arasındaki medrese talebelerinden, diğer ikisi 54 ve 55 yaşlarındaki kişilerden teşek-kül eden toplam 34 kişilik bir grubun Rumeli ve Anadolu'daki on de-ğişik bölgeye seyahat ettiği görülür. Öğrencilerin, ilk önce İstanbul'dan ge-milerle Tekirdağ, Varna, İzmir, İzmit, Edremit, Gemlik, Samsun ve Bar-tın iskelelerine seyahat ettiği, daha sonra ise Rumeli ve Anadolu'nun çe-şitli bölgelerine dağıldığı gözlemlenmektedir. Bu seyahatte, 34 kişiye, 628 gurusu "navl-ı sefine" ve 302 gurusu "kumanya baha" olmak üzere toplam 930 gurusu ödenmiştir. Her bir öğrenci için tahsis edilen gemi üc-reti ile kumanya bedelinin fixed olmadığı, aksine bu ücretlerin gidilecek mesafenin uzaklık ve yakınlığına göre değiştiği ifade edilebilir. 34 kişilik bir grubun, 1263/1847 yılında seyahat ettikleri liman ve şehirlere göre dağılımı, tayin edilen navl ve kumanya bedeli şu şekildedir:

Gidilen şehir ve liman	Öğrenci Sayısı	Kumanya bedeli (gurusu)	Navl Ücreti ücreti (gurusu)
İst.-Tekirdağ	6	30	60
İst.-Bartın	1	10	20
İst.-Samsun	1	20	30
İst.-Varna	14	140	280
İst.-Selanik	4	40	120
İst.-İstanköy	1	10	20
İst.-İzmir	3	30	60
İst.-Edremit	1	10	20
İst.-İzmit	2	8	12
İst.-Gemlik	1	4	6
Toplam	34	302	628

Burada her bir öğrenciye ödenen ücret 27,3 gurusu'dur. 1269/1853 yılında taşraya gidenlere ödenen rakamlar bu miktarın iki katını aşmış ve öğren-ci başına düşen tahsisat 59,3 gurusu'a yükselmiştir. 1853 yılı verilerine gö-re, taşraya giden 4325 talebeye hazinece toplam 256.630 gurusluk bir harcama yapılmıştır (ML. MSE 7936; C. Maarif, 986).

36 Yatılı.

37 Mesela, 18. yüzyıl sonlarında İstanbul'da mevcut toplam 179 medreseden sadece 13 tanesi külliye halinde teşekkül etmişti. Bu 13 imarethane-de toplam 135 aşçı ve yardımcısı, 177 ekmekçi ve diğer hizmet personeli bu-lunuyordu (Karşılaştırma için bkz.: A. DVN, 829).

38 Mesela, 19. yüzyılın tanınmış simalarından Ahmet Cevdet Paşa, medrese eğitiminin ilk devrelerini memleketinde yaptıktan sonra İstanbul'a gele-rek, Çarşamba pazarı'nda imareti bulunmayan Popasoğlu Medresesinde bir odaya yerleştiğini ve İstanbul'daki eğitim-öğretim hayatının nasıl geç-tiğini şöyle açıklamaktadır: "1250 sene-i hicriyyesi evâlinde Dersaadet'e geldim. Çarşamba pazarı'nda vâki Papas-oglu Medresesi'nde bir hücre bu-lup sakin olarak Farîh Cami-i şerif'nde tahsil-i ulûm-ı âliye ile meşgul ol-dum... Büyük pederim evvelki kadar akçe gönderemez olduğu cihede pe-derimizin iânesine muhtâc olduk ve aha sonra teayyüşüm pederimin gön-derdiği mebâlîga münhasır kaldı. Fakat medreseler âlem-i kanaât olup ta-lebe pek az masrafla teayyüş eder olduklarından medresede şâirine nisbet-le ben beyler gibi geçinirdim. Daima talebeden biri yemek pişirir ve sair hizmetleri görür idi. Ben yalnız masrafını verirdim ve evkatımı mutalaa ile geçirirdim. Medreselerde daima böyle boğazı-tokluğuna hizmetkâr bulunur ve insan pek az masrafla idare olunur (Bkz.: Cevdet Paşa, Tezâkir, 40- Tetimme, s. 5-6).

39 Mesela, Mısır'da Ezher Medresesine bağlı olarak kurulan ve bölgedeki körlere Kur'an eğitimi veren özel medresenin ekmek ihtiyacını karşılaya-cak miktarda buğday ve pişirme ücreti verildiği anlaşıyor (C. Maarif, 866).

40 Mesela, İsmail veled-i Mahmut isimli bir kıptinin, 1239/1824 tarihinde aldığı bir beratla, Sultan Selim Camii, türbesi, medresesi, imarethanesi ve vakfa bağlı diğer binalardaki sîpürge ihtiyacını karşıladığı süreçte çizye-den muaf tutulacağı şartla bağlanmıştı (Bkz.: C. Maarif, 2491).

41 18. ve 19. Yüzyıllarda İstanbul'daki medreselerden her birine ne kadar kur-banlık koyun tahsis edildiğini gösteren belgeler için bkz.: (D. BŞM. KSB: 1120; D. BŞM. KSB: 11844; D. BŞM. KSB: 11848; D. BŞM. KSB: 11856; D. BŞM. KSB: 11890; D. BŞM. KSB: 12058; D. BŞM. KSB: 19622; D. BŞM. KSB: 12101; D. BŞM. KSB: 12108; D. BŞM. KSB: 12124; D. BŞM. KSB: 12141; D. BŞM. KSB: 12145; D. BŞM. KSB: 9027).

42 D: HMH: SFTH: 21938/1, s. 3-7; MAD: 2004, s. 13-62; MAD: 18440, s. 2-10; MAD: 22156, 1-12.

43 Mesela, Gazi Sultan Mehmet'in Galata dışında kurduğu ve Şeyhülislam nezaretinde bulunan bir medresenin 1086-1096 yılları arasındaki muha-



sebe kayıtlarına göre, müderrisler hamamına günde 1,5 çeki, diğer hamama ise 1 çeki odun veriliyordu. Bu medresenin tümü cari masraflarının, ana sermayesi 59219,5 gurus olan bir para vakfınca karşılandığını öğreniyoruz (Geniş bilgi bkz.: D. HMH. SFTH: 21938/1, s. 5-7; MAD: 2004, s. 13).

- 44 1209/1794-1795 yılına ait arşiv kayıtlarına göre, Bursa'da dersiamdan Ahmet Halife b. Hüseyin efendinin beş ayrı para vakfından yerine getirdiği altı farklı görev mukabilinde yılda toplam 125 gurusluk bir gelir elde ettiği, ancak zikredilen müderrisin vefatı sonrasında söz konusu toplam 125 gurusluk gelirin, oğullarından Muhammed Hayrullah ve Hayrettin arasında eşit olarak paylaştırıldığı ve dolayısıyla ikinci kuşaktaki her bir kişinin ortalama gelirinde ciddi bir azalma olduğu görülmüştür. Mamefil, bir süre sonra, 1213/1798-1799 yılında, kardeşlerden Hayrullah efendinin çocuksuz olarak vefat etmesi üzerine, diğer ikinci kardeş Hayrettin efendi vazifelerin tamamını kendi üzerine tevcih yaptırmış ve yıllık toplam 125 gurusluk gelirin sahibi olmuştur. (Bkz.: C. Maarif, 885; C. Maarif, 862)
- 45 Bkz.: A. DVN. 829; C. Zaptiye, 3453
- 46 Örneğin, Bursa dersiamlarından Ahmet Halife ibn. Hüseyin efendinin, 1209/1794-1795 yılında 6 farklı işi birden yürüttüğü ve hizmetleri mukabilinde 5 değişik para vakfından yıllık toplam 125 gurus aldığı görülmüyor.
- 47 Medrese örgütü de dahil, tüm ilmiye zümresi, çeşitli halk kesimleriyle sağlanan entegrasyon sayesinde, Osmanlı toplumunun derinliklerine kadar nüfuz etmiş ve dolayısıyla medrese mensuplarına ya da herhangi bir ilmiye mensubuna yapılacak bir müdahalenin ciddi bir reaksiyonla karşılanacağı düşünülebilir. (Bkz.: C. Maarif, 781)
- 48 Müderris ve talebelerden bazılarının yaptığı uygun olmayan eylemlerden bazı örnekleri şöyle sıralayabiliriz: Bursa müderrislerinden Seyyid Abdülvehhab'ın İstanbul'a gelerek ırz ve edebi ile dolaşmadığı, aksine şerbethanelerde ve Kumkapı kahvehanelerinde eğlenip gezdiği, bu hareket ve tavırının eğitim mesleğine uymadığı gerekçesiyle eniştesi, Bursa Musıla-i Süleymaniye medresesi müderrisi Seyyid Mehmet Arif tarafından şikayet edildiği, Abdülvehhab'ın ise cedip için sürgün edildiği görülmüyor. (C. Maarif, 7351) Diğer taraftan, Bursa'da Uryanizade olarak tanınan Arif Mustafa isimli bir müderris gerçek dışı beyanda bulunduğu ve mahkemeyi küçük düşürücü söz ve hareketlerde bulunduğu gerekçesiyle müderrislik mesleğinden ihraç edilmiştir. (C. Maarif, 8795) Medrese talebelerinin yaptığı gayri meşru eylemlerden bazı örnekleri ise şöyle ifade etmek mümkündür. Bursa Yıldırım Beyazıt Medresesinden 2, Sultan Murat II. Medresesinden ise 1 olmak üzere toplam 3 öğrencinin, Bursa'daki medre-

selde gerçekleştirilen tefiş sonucu hayat kadınlarıyla ve genç erkeklerle gayri meşru ilişkide bulunduğu tespit edilmiş, Bursa kadısının ilamı ve mütesellimin inhasıyla, cezalandırılmak üzere İstanbul'a gönderilmiştir. (Bkz.: C. Maarif, 72) Aynı şekilde, İstanbul'da Büyük Ayasofya Medresesinde sakin 2 medrese talebesinin "şab-ı emred" bir genci cebren odalarına götürerek zorla ilişkide bulundukları ortaya çıkmıştır. Meclis-i Vâlâ kararı ve meşihat onayı ile her iki öğrenciye 3 yıl süreyle kalebent cezası verilmiştir. (Bkz.: C. Maarif, 212) Bir başka olayda ise, İstanbul'da Sultan Selim civarında yapılan kontrol ve denetimlerde hayat kadınlarıyla yakalanan 3 medrese öğrencisine kalebent cezası verilmiştir. (Bkz.: C. Maarif, 6197) Bu ve benzeri olayların örneklerini imparatorluğun muhtelif bölge ya da şehirlerindeki değişik medreselerde görmek mümkündür...

- 49 Mesela, İstanbul'da Sultan Mehmet medreselerinden Çiftebaşı diye bilinen medresede ikamet eden Molla Mehmet b. El-hac Halil, aynı medresede sakin müderris Hüseyin ve kardeşi Hasan'ın odasına girmiş ve Müderris Hüseyin'e ait 144 adet yıldız altını, 33 adet Macar ve 236 adet İstanbul zer-mahbubu, 57 adet fındık, 28 adet bir buçuk fındık ve 552 adet fındık rub'iye; kardeşi Hasan'ın ise 50 gurus beyaz akçesini aldıktan sonra, 1.000 gurus muaccelle ile İstanbul ve tevabii emcia gümrüğüne ait esham satın almış; bununla yetinmeyerek, aynı zamanda, Sultan Mustafa'nın İstanbul Laleli'deki camii evkafından dua-gü vazifesine ortak olmuştur (C. Maarif, 2060).
- 50 Karşılaştırma için bkz.: M. Hulusi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme, Teşekkül-Gelişme ve Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar*, (Hacettepe Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1989) s. 169-171.
- 51 Toplam 43 eseri yazılmış olduğu asra göre gruplandırdığımızda şu tablo ortaya çıkmaktadır: %11,6'na tekabül eden 5 eserin IX. yüzyıla, %6,9'na tekabül eden 3 eserin X. asra, %2,3'ü teşkil eden sadece bir kitabın XI. yüzyıla, %9,3 oluşturan 4 eserin XII. yüzyıla, %41,8'e tekabül eden 18 kitabın XIII. yüzyıla, %11,6'yı teşkil eden 5 kitabın XIV. asra ve %16,2'lik bir dilimi oluşturan 7 eserin ise XV. yüzyıla ait olduğu tezahür etmektedir. (Karşılaştırma için bkz.: H. Lekesiz, *Osmanlı Zihniyetinde Değişme*, s. 165)
- 52 Karşılaştırma için bkz.: H. Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme*, s. 164
- 53 Eş'ari (Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail), 260/873 tarihinde doğmuş; önce Muhezile mezhebi içerisinde faaliyet göstermiş ve 300/912 yılında bu mezhepten ayrılmış ve daha sonra Sünni İslâm akaidinin iki köklü temsilcilerinden biri olmuştur. Eş'ari 330/941'de vefat etmiştir (Bkz.: Süleyman Uludağ, *Kelam İlmî ve İslam Akaidi*, (İstanbul 1982), s. 13).



OSMANLI EĞİTİM SİSTEMİNDE ENDERÛN MEKTEBİ

PROF. DR. ÜLKER AKKUTAY
GAZİ ÜNİVERSİTESİ EĞİTİM FAKÜLTESİ

Enderûn Mektebi Osmanlı Devleti'nin kudretini muhafaza etmek için nitelikli insan yetiştirmek amacıyla kurulmuş bir eğitim müessesesidir. Odalar halinde ve çeşitli kademelerde eğitim ve öğretim verilen, öğrencileri de acemi oğlanlar arasından seçilen bu okul Osmanlı eğitim sisteminde elitler eğitimi ni meydana getirmektedir.

Enderûn Mektebi'nin kurulduğu güne kadar ona benzer başka bir kuruluş bulunmamaktadır. Selçuklularda ve Avrupa'da hanedan mensuplarının özel itinaya dayalı öğrenim gördükleri mevcut ise de, Enderûn Mektebi'nin eğitim sistemi bunlardan tamamen farklıdır.

Enderûn Mektebi kurulana kadar Osmanlılarda ve diğer İslâm Devletlerinde eğitim kitle eğitimi şeklindedir. Cami ve medreselerde ağırlığı Din Bilgisi eğitimine dayalı olacak şekilde bir eğitim yapılmıştır.¹ Enderûn Mektebi'nin kuruluşundan sonra da kitle eğitimi halka açık olarak faaliyetine devam etmiştir.

Enderûn Mektebi'nin kuruluş tarihi hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Bunlar başlıca iki noktada toplanabilir. Birincilere göre, Enderûn Mektebi 2. Murad,² diğerlerine göre ise Fatih Sultan Mehmed³ tarafından kurulmuştur. Arşiv çalışmalarında Muallim Cevdet Yazmalarından "Enderûn Tarihi"nde Mektebin 2. Murad tarafından kurulduğu açıklık kazanmaktadır.⁴

2. Murad zamanında kurulan Enderûn Mektebi gerçek şahsiyetine Fatih Sultan Mehmet zamanında kavuşmuştur. Fatih Sultan Mehmed zamanında Enderûn Mektebi yalnız bir devşirme mektebi olma hüviyetinden çıkarak, devletin korunması için gerekli mülkî ve idarî kadro eğitimine de yönelmiştir.

Rycaut'a göre, Devşirme Kanunu ile Hristiyan çocuklarının en çok alındığı yerler Üsküp, İştîp, Köstendil, Pirizren, Gorici, Samokov, Prepol, Taşlıca, Yanya, Pirlepe, İskenderiye, Ohri, İpek, Dukakin, Kırçova, Foça, Novesin, Manastır, Mostar, İmoçka, İzvornik, Böğürdelen, Göli, Kesniye, Horpişte, Bihlişte, Niğbolu, Selânik, Vize, Azak, Ozi ve Akçakale'dir.⁵

Karaman'dan Erzurum'a kadar olan kısımda oğlan devşirmek yasaktır. Aynı şekilde Kanunî Sultan Süleyman Rus, Acem, Çingene, Türk, Harputlu, Diyarbakırlı ve Malatyalı oğlanların devşirilmesini yasaklamıştır.⁶

Devşirme eğitimi milliyetlerin değişimini esas alan bir kültürleştirme ve belirli prensiplere göre devlet adamı yetiştirme yani disiplinleştirme anlamına gelmektedir.

Acemi Oğlanlar, Hristiyan ailelerden toplanan ve Yeniçeri Ocağı için yetiştirilen çocuklara verilen addır. Acemi Oğlanlar Anadolu'da Türk ailelerinin yanına gönderilmiş devşirme çocuklardan veya doğrudan doğruya Acemi Ocağı'na sevk edilen çocuklardan meydana gelmektedir.⁷

Acemi Ocağı'na yeni elemanlar gerektiğinde durum Divan'dan bir hükümle Yeniçeri Ağası'na bildirilmiştir. Bunun üzerine Anadolu ve Rumelideki Acemilerin en eskilerinden gerektiği kadar Acemi Oğlan'ı alınarak İstanbul'a sevk edilmiştir. Bunlar Eşkâl Defteri'ne bakıp incelendikten ve herhangi bir hilenin karışıp karışmadığı anlaşıldıktan sonra Acemi Ocağı'nın ana kütüğüne kaydedilmişlerdir. İçlerinden kuvvetli olanlar ihtiyaca göre "Bostancı Ocağı"na ayrılmışlardır. Acemi Ocağı'na alınacakların kayıtlarıyla "Ağa Kethüdası", Bostancı



Ocağına verilecek olanlarınkiyle de “Bostancı Başı” ilgilendirilmiştir.⁸

Eğitim-öğretim işlerini kapsayan maarif politikasının amacı Devşirme suretiyle toplanan Hristiyan çocuklarını tamamıyla Türkleştirmek ve Müslümanlaştırmaktır. Bunu sağlayabilmek için hem ana vatanın, hem de Devletin resmî dili olan Osmanlıca'yı yani o zaman kullanılan Türkçemizi öğretmek esas alınarak Türkçe derslerinin saatleri çoğaltılmıştır. Türkçe yazı çeşitlerini, güzel yazıyı, millî musikimizin usûl ve kaidelerini öğretmek de Türkleştirme siyasetini sağlayan ve millî kültürü kuvvetlendiren tedbirlerdendir.⁹

Fatih'in İstanbul'u fethiyle Osmanlı Devleti çok gelişmiş, teşkilâtı da oldukça genişlemişti. Dil, din, ırk, an'ane bakımından farklı olan ülkeleri Türk Devletinin otoritesi altında tutabilmek için Devletin çeşitli görevlerini yerine getirebilecek bilgili ve kabiliyetli idarecilere ihtiyaç vardır. Ayrıca Saray halkının bütün işlerini idare edebilecek elemanlar da gerekmektedir. Bu büyük ihtiyaç karşısında Hazırlık Sarayları kurulmaya başlanmıştır. Bu Saray Mektepleri, Osmanlı Devletinin bütün sivil memurlarını, devlet ileri gelenlerini ve askerî görevlilerini, Yeniçeri Ağasını, Sadr-ı âzamını, Defterdarını, Kubbe Vezirini, Divan Şairlerini, Tarihçilerini, Hattatlarını, Beylerbeylerini ve Valilerini yetiştirmiştir. Hazırlık Saraylarının önemli bir özelliği de gençlerin daha mektepte iken iş ve memuriyet hayatına katılmasıdır. Öğrenciler böylece hem bir takım dersler görmekte, hem kabiliyetlerine göre çeşitli sanatlar öğrenmekte, hem de mektebin genel işlerine katılmaktadırlar. Dolayısıyla bilgi, iş ve memuriyet stajı hep bir arada yürütülmektedir.¹⁰

Bu Saray Mektepleri, tarihî silsileye göre, aşağıdaki şekilde sıralanabilirler:

Edirne Sarayı, Galata Sarayı, İbrahim Paşa Sarayı, İskender Çelebi Sarayı

Bu sarayların her biri, birer mektep niteliğindedir. Hepsinin de amacı, Enderûn Mektebi'ne nitelikli öğrenci yetiştirmektir.

Saray düzeni içinde ve devletin dış hizmetlerinde ilerleyip yükselebilmek büyük ölçüde kabiliyetlere dayalıdır. Bu sebeple öğretimin başından sonuna kadar ilgiye, kabiliyetlere ve bireysel farklılıklara öncelik tanın-

mıştır. Hazırlık okullarındaki öğrenciler hünerleri, dil ve edebiyat, çeşitli el sanatları, hattatlık v.s. gibi alanlardan birinde gelişip yetişme imkânı bulmuşlardır. Daha ileri düzeyde eğitim göremeyecekleri anlaşılanlar, bu aşamanın sonunda Yeniçeri Sipahi Ocakları ile ordunun çeşitli hizmetlerine aktarılmışlar veya sarayın ihtiyacını karşılamak için kurulmuş çeşitli atölye ve imalâthânelerde çalışma imkânı bulmuşlardır. Üst öğretim aşamasında da öğrenci, kabiliyetlerine uygun çeşitli öğrenim kademelelerinden birinde yetişmiştir. Türkçe okuma yazma, Arapça Kur'an ve Din dersleri bütün öğrencilerin ortak olarak izlemek zorunda olduğu derslerdir. Bunun dışında ortak öğrenim alanları beden eğitimi, savaş hünerleri gibi konulardır. Arapça Dil ve Grameri, Farsça ve Fars Edebiyatı, Fıkıh, Tefsir, Türk Edebiyatı v.s. gibi konular üst öğrenim aşamasında özel kabiliyetlere dayanan konulardır. Ayrıca öğrencinin Seferli Kiler ve Hazine Odalarına bağlı meslekî öğrenimin hangi dalında derinleşip gelişeceği de geniş ölçüde bireysel yeteneklere bağlı özelliklerdir.¹¹

Hazırlık mekteplerinden Enderûn Mektebi'ne veya Sipahi Bölüklerine geçebilmek için birtakım kurallara mutlaka uyulmuştur. Bunların başında “Çıkma Kanunu” gelmektedir. Bu kanunun uygulanması mektepten bir çeşit mezun olma şeklindedir, 2. Bayezid'in çıkardığı ve 1432 tarihinden itibaren geçerli olan bu kanun, Kanunî Sultan Süleyman zamanında kesin şeklini almıştır. Bir de Padişah tahta çıkınca çıkmalar olmuştur. Çalışmaları ve kabiliyetleri iyi olanlar yedi, sekiz yılda öğrenimlerini tamamlamışlardır. Yetişmemiş olanlar ise on dört yıl kadar öğretimlerine devam etmişlerdir.¹²

Çıkma Kanununun uygulanmasında iki yol vardır.¹³

Birincisi, Hazırlık Sarayından iyi yetişenler, terbiye ve ahlâkları iyi olanlar Saraya alınarak daha yüksek öğretim veren Enderûn sınıflarına kabul edilmişlerdir. Orada eğitim ve öğretimlerinde büyük başarı gösterenler sarayın çeşitli memuriyetlerine geçmişlerdir. Sırasıyla terfi ederek en büyük makamlara kadar yükselmişlerdir. İçlerinde Beylerbeyi, Serhad Kumandanı, Vali ve Elçi olanlar olduğu gibi Vezir olanlar, hatta Seraskerliğe ve Sadrazamlığa kadar yükselenler de vardır.

Diğer bir çıkma şeklinde ise Hazırlık Sarayı Mektebinin derslerine gerektiği kadar çalışmamış ve kabiliyeti



az gelişmiş olanlar Saraya alınmamıştır. Sipahi Bölüklerine sevk edilen bu gençler asker ocaklarının okumuş, yazmış zümresini meydana getirmişlerdir. Çıkmalar belirli zamanlarda olmuştur. Saraya alınacak ve orduya katılacak öğrenciler için hem Saraydaki Enderun sınıflarında hem de Ordunun Sipahi Bölüklerinde açık yerler bulunması gerekmektedir. Bu sebeple çıkmalar her sene olmamıştır. Boşluklar olmayınca öğrencilerin Hazırlık Saraylarından çıkmaları da mümkün değildir. Sarayda aşağıdan yukarıya doğru adaletli bir terfi sistemi uygulanmıştır. Yer değiştirmeler bir silsile ve sıra gözetilerek yapılmıştır. Kadroları sabit olan Enderûn Koğuşlarında boşalan yerlere de Hazırlık Sarayları Mekteplerinde iyi yetişmiş olanlar kabul edilmiştir.

Geniş ülkelere yayılmış olan Osmanlı Devleti'nin çeşitli Devlet görevleri ve halk hizmetleri için Çıkma Kanunu'nu en iyi uygulayan Kanunî Sultan Süleyman olmuştur. Fakat zamanla diğer sistemlerde olduğu gibi Çıkma Kanunu'nda da yanlış uygulamalar olmuştur.

Enderûn-i Hümâyûn hiyerarşik bir biçimde düzenlenmiş başlıca altı Oda (veya Koğuş)'dan meydana gelmiştir. Tam anlamıyla bir ihtisas okulu niteliğindedir. Bu eğitim kademeleri şunlardır:

Büyük ve Küçük Oda, Doğancı Koğuşu, Seferli Koğuşu, Kiler Koğuşu, Hazine Odası, Has Oda.

Büyük ve Küçük Oda arasındaki fark büyüklük farkı olup birer meslek okuludurlar. Büyük ve Küçük odada bulunan iç oğlanları Sarayın en alt kademesinde bulunup kabiliyet gösterebilirlerse diğer dört Odada en yüksek yerlere kadar çıkabilmişlerdir.¹⁴ Giydikleri kıyafetlerden dolayı kendilerine "Dolamalı" da denilmiştir.

Enderûn Mektebi'nin hazırlık sınıfları konumunda olan bu odalarda Türkçe, Arapça ve Farsçayı öğrendikten sonra spor hareketlerinden olan güreş, atlama, koşu, meç, ok çekme, tomak talimleri de yaptırılmıştır. Yaşça on dört ve daha fazla olanlar yaşları itibarıyla spor öğretiminde daha başarılıdır. Bu iki Odadan terfi edip bir derece yükselen kıdemli bir İç Oğlanı Seferli Koğuşuna geçirilmiştir. Bunlardan Seferli Koğuşuna geçirilemeyenler, yani kaftanlı olamayanlar ise çıkmalarda maaş derecelerine göre Süvari Ocağının Sipahi veya Silahdar bölüklerine çıkarılmışlardır.¹⁵

Doğancı Koğuşu'na Hâne-i Bâzyân da denilir. Avcı Sultan Mehmed tarafından kaldırıldıktan sonra bunlardan bahsedilmemektedir. Fakat daha önceden de bir Doğancı Başının emrinde böyle bir Enderûn halkı bulunmaktadır.¹⁶

Bütün Türk boylarında olduğu gibi Osmanlı Türkleri de av teşkilâtına büyük önem vermişler; Şahin, Doğan gibi hayvanların eğitimiyle meşgul olmuşlardır. Doğancı Başının Saraydan çıkma yolu diğer Arz Ağaları gibi Mirahurluk, Çakırcı Başılık ve Şahinci Başılıkla olmuştur.¹⁷

Seferli Koğuşu derece itibarıyla Enderûn'un Büyük ve Küçük Odalarıyla Doğancı Koğuşundan yüksektir. Bu koğuşa savaşçı manasında Seferli denilmiştir. Daha sonraları ise bir sanat mektebi haline getirilmiştir. Musikişinaslar, Hanendeler, Kemankeşler, Pehlivanlar, Berberler, Hamamcılar, Tellâklar yetiştirilmiştir. Soytarılar olarak bilinen Dilsiz ve Cüceler de bu Koğuşta bulunmaktadır. Seferli Koğuşunda âlim, şair, musikide başarılı çok sayıda kimse yetişmiştir.¹⁸

Kiler koğuşunda bulunan gilmânlar teorik bilginin yanı sıra özellikle çeşitli yiyecek ve içeceklerin hazırlanmasında ve servisinde eğitilmişlerdir.

Sarayın ekonomik işleriyle hazinenin korunmasında ise Hazine Koğuşu önemli rol oynamaktadır.

Enderûn Mektebi odalarının en yüksek kademesi olan Has Oda aynı zamanda da eğitim ve öğretimin en yüksek kısmını oluşturmaktadır. Bu Odadaki eğitimin ana hedefi, elemanları idarecilik yönünde yetiştirmekle sınırlanmıştır.

Has Oda üzerine aldığı bu eğitimi, teorinin yanı sıra uygulamaya dayalı olarak yapmaya çalışmıştır.

Has Odadakiler Enderûn Mektebi'nin elit kısmı idiler. Defalarca seçimden geçmişler ve genç olmalarına rağmen sistemde büyük bir yere sahip olmuşlardır.

Öğrenciler kabiliyetlerine uygun olarak bu öğrenim kademelerinden birinde yetişmektedirler. Türkçe, okuma, yazma, Arapça, Kur'ân ve Din dersleri bütün öğrencilerin ortak olarak izlemek zorunda olduğu derslerdir. Bunun dışında ortak öğrenim alanları beden eğitimi, savaş hünelerleri gibi konulardır. Arapça Dil ve Grameri, Farsça ve Fars Edebiyatı, Fıkıh, Tefsir, Türk Edebiyatı



v.s. gibi konular üst öğrenim aşamasında yer alan konulardır. Ayrıca öğrencinin Seferli, Kiler ve Hazine Odalarına bağlı meslekî öğrenimin hangi dalında derinleşip gelişeceği de geniş ölçüde bireysel kabiliyetlere bağlı özelliklerdir.¹⁹

Saray eğitim sistemiyle yetiştirilmek istenilen idarî memur, mücadeleci devlet adamı ve sadık bir Müslüman tipindedir. Bunlar aynı zamanda ilim adamı ve iyi bir hatip, kibar ve iyi ahlâklı olmak zorundadırlar. Bu amaçla Enderûn Mektebi öğrencisi Saraya kabul edildiği günden ayrıldığı güne kadar Müslümanlık ile Türk örf ve adetlerini mükemmel şekilde öğrenme durumundadır.²⁰

Saray işlerinde kullanılacak gençler sırasıyla “Gılâman”, “İç Ağası”, “İç Oğlanı” ve en sonunda da “Enderûn Ağası” ismini almaktadır. Bunlar kıdem ve ehliyetlerine göre Sarayın büyük görevlerine yükselebilmişlerdir. Enderûn-i Hümayûndaki bütün iç ve dış tayinler Paşah tarafından yapılmıştır.²¹

Odaların her biri birinci derecede bir “Oda Başı”na, ikinci derecede de bir “Kethüda”ya bağlıdır. Her Oda bir kütüphane memuru, katip, hazineci, imam ve üç müez-zine sahiptir. Okulun hacmine ve rütbe sayısına göre sayısı değişen öğrenci danışmanı vardır. Ayrıca on iki terfi sınavı vardır. Her Odanın oğlanları on gruba bölünmüşlerdir. Her grubun başında bugün Pedagog dediğimiz bir Lâla bulunmaktadır.²²

Enderûn Mektebi’ndeki eğitime işinde, özellikle Ak Ağaların önemli bir yeri vardır. Sarayda Ak Ağaların da büyük bir siyasî nüfuzu bulunmaktadır.

Enderûn-i Hümayûnda disiplini sağlayabilmek için bir takım terbiye ve saygı kurallarına uymak gerekmektedir. Ak Ağalar her yaştaki gençlerin disiplinini sağlama konusunda çok başarılı olmuşlardır.

Osmanlı Devleti idareciliğinin önemini kavramış ve ona gereken değeri vermiştir. Gençleri kabiliyetlerine göre sınıflandırmış ve onlara idarede şans tanımıştır. Saray Mekteplerinden yetişenlerin büyük bir kısmı Devletin en büyük makamlarına kadar yükselmişlerdir. Şairler, edipler, tarihçiler, musikî ve güzel yazı meraklıları ve ustaları olan sanatkârların çoğu Saray Mektepleriyle bunların devamı olan Enderûndan yetişmişlerdir.²³

Kıdemli ve başarılı öğrencilerden yaşça büyük olanlar Lâla olarak seçilmiştir. Bunlar arasından olağanüstü başarı gösteren Lâlalar öğrenci kümelerine “müzakereci veya kalfa” olarak atanmıştır. Kümeler genellikle eşit yaşta olanlardan çok, çeşitli yaşlardaki öğrencilerden meydana gelmiştir. Yaşça büyük ve öğrenimde ileri durumda olanların küçüklere yardımcı olması istenmiştir.²⁴

Enderûn Mektebi’ndeki kültürleştirme faaliyetlerinde Fatih Sultan Mehmed’in şahsî dehasının büyük rolü vardır. Fethedilen ülkelerdeki Hristiyanların ancak bir kültürleştirme ile asimile edilebileceğini sezen Fatih Sultan Mehmed kültürleştirmenin de ancak kendi milletinin dünya görüşünün fethedilen ülkelerdeki Hristiyan çocuklarına aşılması ile mümkün olacağını düşünmüştür. Osmanlı Devleti’nde kültürleştirme sisteminde İslâmlaştırma siyâsetinin de önemle üzerinde durulmuştur.

Fatih Sultan Mehmed, Dâ’ire-i Hümayunu genişletmiş ve buranın halkının sayısını çoğaltmıştır. Bu sırada Sarây-ı Hümayûn halkı için bu daireyi genel bir mektep haline getirmiştir. Enderûn-ı Hümayûn denilen bu mektebe meşhur ilim adamlarından öğretmenler getirilmiştir. Birçok ilim ve fennin öğretilmesi için Fâtih Sultan Mehmed bütün ilim adamlarını Sarayında toplamıştır.²⁵ Onun zamanında bir taraftan ordu ıslah edilmiş, diğer taraftan da askerî, malî, ve sivil idare için çok değerli idareciler yetiştirilmiştir.

Fatih Sultan Mehmed ile başlayan Enderûn Mektebi’nin gelişmesi 2. Bayezid, Yavuz Sultan Selim, Kanunî Sultan Süleyman zamanında da devam etmiştir. Bu hükümdarlar tarafından Enderûn Mektebi’ne kazandırılan bina ve eserler Sultan 4. Murad, Sultan 3. Ahmed ve Sultan 3. Mustafa tarafından bakım ve onarım görmüştür.

2. Bayezid, Sarayda Müezzin Başılık, Tüfekçi Başılık, Üzengi Ağalığı gibi memuriyetler kurmuş ve bunların her birinin görevlerini de bir talimatnâmeyle bağlamıştır. Yavuz Sultan Selim ise teşrifat merasimini bozmamış, hatta Hırka-i Saadet ziyaretini mevcut merasime ilâve etmiştir. Bu tarihlerden itibaren saray içinde hiçbir kimse Bâb-üs-saâde Ağaları ve daha sonra da Dâr-üs-saâde Ağalarının üstün mevkiine geçememişlerdir. Hiç kimse Kilerci Başının sağından veya önünden yürüyememiştir. Saray halkı belirlenen zamanda yemek yemiş, yatıp kalkmıştır. Kanunî Sultan Süleyman zamanında da



Sarayın korunması, resmî günlerde, alaylarda, çok parlak şekilde yapılmıştır. Enderûn denilen iç sarayın hizmeti için Bekçi, Bostancı, Haseki, Baltacı, Kapıcı, Saray Ağası, Peyk, Solak, Mehter, Seyis, Şahinci, Çakırcı, Tîrendaz olarak Topkapı Sarayı'nda her zaman birkaç bin kişi bulunmuştur.²⁶

Yetenekler her yerde tespit edilip terfi imkânı sağlanmıştır. Bu aynı zamanda daha yüksek öğrenim için seçilme şansıdır. Sarayda uzun süre kalan İç Oğlanları görevlerini tam olarak yaparlarsa kendilerine toprak verilerek, burada işletme yapmalarına müsaade edilmiştir.

Menavino'ya göre İç Oğlanlar sisteminin çağdaş bir gözlemi, bu sistemin birinci derecede bir eğitim sistemi olduğunu gösterir. Saray gençlerin doyurulduğu, bakıldığı yer değil, eğitildiği yerdir. Çalışmalar ve öğrenim büyük devlet yönetimi için düzenlenmiştir.²⁷

N. M. Penzer'e göre, İç Oğlanı yetiştiren kuruluşlarda bir Ocak ruhu vardır. Burada yetişenler arasındaki bağlılık çok kuvvetlidir. Saray Mektebinin terbiye şekli zor ve uzundur. Bununla beraber öğrencileriyle yalnızca mektepte değil, bütün hayatları boyunca ilgilenmişlerdir. Saray Mektebinden hem sivil hem de askerî elemanlar yetişmiştir. N. M. Penzer son derece titiz bir program çerçevesinde hareket eden bu kuruluşun eğitim tarihinde tek örnek olduğunu belirtmektedir.²⁸

İtina ile seçilen ve iyi bir öğretim gören İç Oğlanları, savaş ve binicilik hünerlerini de büyük ölçüde öğrenmişlerdir. Ok atmak, mızrak kullanmak, kılıç sallamak, cirit ve tomak oynamak, ata binmek gibi sporlar yaptırılmıştır. Meselâ Kanunî Sultan Süleyman kendi zamanında süvarilerinin gelişmesine önem vermiştir. İç Oğlanları ait oldukları koğuşlara göre hizmet ve sanat da öğrenmişlerdir.²⁹

Saray işlerinde kullanılacak gençler sırasıyla "Gılâman", "İç Ağası", "İç Oğlanı" ve en sonunda da "Enderûn Ağası" ismini almışlardır. Bunlar kıdem ve ehliyetlerine göre Sarayın büyük görevlerine yükselmişlerdir.³⁰ Enderûn-ı Hümâyûndaki bütün iç ve dış tayinler Padişah tarafından yapılmıştır.

Türklerle göre mevki sahibi ve başarılı olmak iyi hizmet göstermek ve kabiliyetli olmak, şerefli bir şeydir. Tembel, işe yaramaz ve vasıfsız bir adam toplumun dibinde kalmaya mahkumdur.

Lybyer'e göre, bu durum Türklerin görevlerinde başarılı olmasının, sınırlarını genişletmesinin ve diğerleri üzerinde hâkimiyet kurmasının sebebidir.³¹

Odaların her biri birinci derecede bir "Oda Başı"na ikinci derecede bir "Kethüda"ya bağlıdır. Odaların hacmine ve rütbe sayısına göre sayısı değişen öğrenci danışmanı vardır. Her Odanın oğlanları on gruba bölünmüşlerdir. Her grubun başında bugün pedagog dediğimiz bir lâla bulunmaktadır. Öğrencileri gayretli çalışmaya yöneltmek için en iyi yol onları üzerinde çalışmak istedikleri alanda konu seçebilme özgürlüğüne sahip kılabilmeektir. İç Oğlanlarının eğilimli ve kabiliyetli oldukları alanlar ciddiye alınarak incelenerek konular üzerinde derinlemesine ve hakkıyla çalışmaları istenmiştir.³² Osmanlı Devlet Sisremi, hayatın her alanında belirli kuralları esas alan sıkı bir disiplin üzerine kurulmuştur. Bu disiplin özellikle eğitim ve öğretim kurumlarında tavizsiz olarak uygulanmıştır. Buna bağlı olarak ceza ve mükâfatların sınırları, çok açık bir biçimde tayin edilmiştir. Öğrencilerin yanı sıra yöneticiler ve öğretim üyeleri üzerinde de denetim söz konusudur. Mevkiler arttıkça cezalar da artmıştır.³³

İlim ve sanat alanında üstün olan kimselerle öğretimde uyum sağlayamayanlar ve gördükleri eğitime karşı kötü davranış sergileyenler Saray-ı Hümâyûn adâbına aykırı davranmış olurlar. Bu nedenle de çeşitli konularda yasaklar koyma, tehdit, dayak, azarlama ve gerekli görüldüğü için mektepten uzaklaştırma gibi cezalar söz konusudur. Cezalandırma konusunda aşırılığa gidilme de kusur ve eksiklikler karşısında da hoşgörü gösterilmiştir.³⁴

Enderûn Mektebi'nde ilk mükâfatlar sınıftan sınıfa terfi şeklinde olmuştur. Göze girmeleri hâlinde Has Odaya kadar yükselebilecek şansları bulunmaktadır. Bu Odada terfi on iki veya daha fazla kademeli memuriyet şeklinde düzenli olarak yapılmıştır. İç Oğlanlarının tamamı, dikkatli bir şekilde izlenmiş, değerlendirilmiş ve güven verdikleri ölçüde kendilerine sorumluluk verilmiştir.³⁵

Has Odadaki başkanların alt kademelerdekileri azarlama hakları vardır. Şayet suç cezalandırmayı gerektirecek kadar ağır bir suç ise bunun uygulanmasına padişah karar vermiştir. En önemsiz bir karşı koymada suçlu-



nun sarığının alınması, daha sonra elbisesinin yakasının yırtılması, bahçe kapısından kovulması gibi utandırıcı seviyeye düşürülecek cezalar söz konusu olmuştur. İyi davranışlar görüldüğünde ise ilk saray ve devlet görevlerine terfi ettirilmesi söz konusudur. Sultan Selim zamanının meşhur Kaptan-ı Deryası Hüseyin Paşa, bu Oda'dan çıkmış bir İç Oğlanıdır.³⁶

Okul başarılarının mükâfatlandırılmasına da özel önem verilmiştir. Arapça, Kur'an tilâveti, Hüsn ü Hatt, Musikî gibi konularda gösterilen seçkinlik ve başarılar; binicilik, silah kullanma, cirit ve diğer yarışmalarda gösterilen üstünlükler bizzat hükümdarca hem söz ve hem de nesnel değerlerle ödüllendirilmiştir. Çeşitli değerlerde para ödülleri, elbiseler, silah, binek hayvanı, onura verilen şölenler bunlar arasındadır. Maaş arttırma, daha önemli ve yetkili görevlere getirilme bu mükâfatlar arasındadır.³⁷

Onyedinci yüzyılda Kapıkulunun diğer Ocakları ile birlikte Devşirme Sistemi de bozulmuştur. Devşirme Kanunu'nun gereklerine uyma önemini kaybedince sistemde bozulmalar başlamıştır.

Osmanlı Devleti'nde, XVI. ve XVIII. yüzyıllardan önce askerî daha sonra da siyasî alanda baş gösteren çözümlü olgusu, etkisini Enderûn Mektebi'nde de göstermiştir. Çünkü, artık savunma için silahla mücadele yanında diplomatik görüşmeler önem kazanmaya başlamış-

tır. Bu durum Osmanlı Devleti'nin askerî ve siyasî mektebi olan Enderûn Mektebi üzerinde öğretim programından çok, idare etme tarzı bakımından önemli değişiklikler getirmiştir.³⁸

Enderûn Mektebi'ndeki ilk esaslı değişiklik 2. Mahmud (1808-1839) zamanında olmuştur. 2. Mahmud Yeniçeriliğin kaldırılmasıyla başlayan düzenleme hareketlerinin yanı sıra Enderûnda da birçok değişiklikler yapmıştır.

Sultan Abdülmecid (1839-1861) dönemi Enderûn Mektebi'nin zayıflamaya başladığı dönemdir. 2. Abdülhamid zamanında (1876 -1909) ise Enderûn tamamen ihmal edilerek önemini kaybetmiştir. Meşrutiyet'le birlikte Enderûn'un hiç önemi kalmamıştır.

1 Temmuz 1909 tarihinde bir kararnâme, bir de talimatnâme yayınlanarak Enderûn Mektebi lağvedilmiştir. Aynı zamanda Has Oda, Hazine Odası ve Seferli Koğuşları adları ve vazifeleriyle birlikte kaldırılmıştır. Buralarda çalışanların, öğretmenlerden Akaid ve Kur'ân-ı Kerim öğrenmeleri için cumadan başka her gün bir veya iki ders almaları, Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemeleri, talimatnâmeyle ayrıca açıklanmıştır. Yine Enderûn-i Hümayûnda çalışanların vazifelerine zarar gelmemek üzere istedikleri mekteplere devamlarına izin verilmiştir.³⁹

1923 tarihinden sonra da Topkapı Sarayı müze ve kütüphane haline getirilmiştir.

- 1 Baltacı, c. XV-XVI, *Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 16.
- 2 Baykal, İ. H., *Enderûn Mektebi Tarihi*, İstanbul 1953, s. 18.
- 3 Miller, B., *The Palace School of Muhammed the Conqueror*, Cambridge 1941, s. 4.; İsfendiyaioğlu, F., *Galata Sarayı Tarihi*, İstanbul 1952, s. 57.
- 4 Akkutay, Ü., *Enderûn Mektebi Tarihi*, Ankara 1984, s. 26.
- 5 Rycout, P., *The History of the Present State Ottoman Empire*, London 1986, s. 99.
- 6 Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, c. 1-2, Ankara 1943, s. 20.
- 7 Akkutay, Ü., a.g.e., s. 49.
- 8 Uzunçarşılı, İ. H., a.g.e., s. 38.
- 9 İsfendiyaioğlu, F., a.g.e., s. 91.
- 10 İsfendiyaioğlu, F., a.g.e., s. 85, 88, 89.
- 11 Enç, M., *Üstün Beyin Gücü*, Ankara 1973, s. 338.
- 12 İsfendiyaioğlu, F., a.g.e., s. 485, 486.
- 13 İsfendiyaioğlu, F., a.g.e., s. 164.
- 14 Hammer, J.V., *Das Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, c. 1-2, Wien 1815, s. 30.
- 15 Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Ankara 1945, s. 310.
- 16 Uzunçarşılı, İ. H., a.g.e., s. 310.
- 17 Baykal, İ. H., a.g.e., s. 67.
- 18 Uzunçarşılı, İ. H., a.g.e., s. 311.
- 19 Enç, M., a.g.e., s. 338.
- 20 Miller, B., a.g.e., s. 94.

- 21 Pakalın, M. Z., *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 1-3, İstanbul 1971, s. 534.
- 22 Miller, B., *Beyond the Sublime Porte The Grand Seraglio of Stambul*, New Haven 1931, s. 61.
- 23 İsfendiyaioğlu, F., a.g.e., s. 237.
- 24 Enç, M., a.g.e., s. 333.
- 25 Anonim, *Enderûn Tarihi*, İstanbul Belediye Kütüphanesi, K. 470, *Muallim Cevdet Yazmaları*, Rıka', s. 2.
- 26 Akkutay, Ü., a.g.e., s. 27.
- 27 Lybyer, A. E., *The Government of the Ottoman Empire in the time of Sulaiman The Magnificent*, Cambridge 1913, s. 75.
- 28 Penzer, N. M., *The Harem*, London 1965, s. 239.
- 29 Lybyer, A. E., a.g.e., s. 76.
- 30 Pakalın, M. Z., a.g.e., s. 534.
- 31 Lybyer, A. E., a.g.e., s. 73-86.
- 32 Miller, B., a.g.e., 1941, s. 61,99.
- 33 Lybyer, A. E., a.g.e., s. 88.
- 34 Anonim, a.g.e., s. 25.
- 35 Lybyer, A. E., a.g.e., s. 82.
- 36 Hammer, J.v., a.g.e., s. 16.
- 37 Enç, M., a.g.e., s. 331.
- 38 Miller, B., a.g.e., s. 105.
- 39 Ergin, O., *Türk Maarif Tarihi*, c. 1-2, s. 24.



KAYNAKLAR

- Akkutay, Ü., *Enderûn Mektebi*, Ankara 1984.
- Anonim, *Enderûn Tarîhi*, İstanbul Belediye Kütüphanesi, K 470, *Muallim Cevdet Yazmaları*, Rika'.
- Baltacı, c. XV.-XVI, *Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976.
- Baykal, İ. H., *Enderûn Mektebi Tarîhi*, İstanbul 1953.
- Enç, M., *Üstün Beyin Gücü*, Ankara 1973.
- Ergin, O., *Türk Maarif Tarîhi*, c. 1-5, İstanbul 1977.
- Hammer, J.v., *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, c. 1-2, Wien 1815.
- Hızır İlyas, *Letâif Vekayii Enderûn*, İstanbul 1276.
- İsfendiyaroğlu, F., *Galata Sarayı Tarîhi*, İstanbul 1952.
- Lybyer, A. E., *The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman The Magnificent*, Cambridge 1913.
- Miller, B., *Beyond the Sublime Porte The Gand Sesaglio of Stambaul*, New Haven 1931, s. 61.
- Miller, B., *The Palace School of Muhammed the Congueror*, Cambridge 1941.
- Pakalın, M. Z., *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 1-3, İstanbul 1971.
- Penzer, N. M., *The Harem*, London 1965.
- Rycaut, P., *The History of the Present State Ottoman Empire*, London 1936.
- Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, c. 1-2, Ankara 1943.
- Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*, Ankara 1945.



(isim) lala" tabirlerini kullandıklarına dair örnekleri Osmanlı tarihinde sıklıkla görürüz. Bu vezirler ister şehzâdeliklerinde padişaha lalalık yapmış olsun ister olmasın bunu değiştirmez. Lala hitâbının saray veya diğer hanedân mensubu olan şahıslarca da kullanılan bir hitap şekli olduğu anlaşılıyor. Bunun daha geç devirlerde ve hatta padişahın kızlarınca da kullanıldığı görülüyor. Mesele: I. Ahmed'in, Kösem Sultan'dan olan kızı Ayşe Sultan, sadaret kaymakamı Melek Ahmed Paşa'ya "İzzetli, sadetlü lalam paşa hazretlerine nice bin izzetle selamlardan sonra benim izzetlü lalam..." şeklinde hitap etmiştir.²⁴

Atabey tabirini kelimenin aslî anlamıyla bağlantılı fakat müessese olarak Osmanlı lalasından farklı bir vazifeyi ifade eder tarzda kullanmışlardır. Bu ifade tarzı atabeyin daha önceki devirlerdeki konumlarını hatırlatır bir uslûp taşıdığı söylenebilir. Aşağıda alıntılarını verdiğimiz metinlerden de anlaşılacağı üzere burada tarif edilen atabey şehzâdelikle hiç ilgisi olmayan bir hükümdar naipliğine benzetilmektedir. "İshak Paşa, zaman-ı fetretde (Fatih'in vefâtı sırasında) Sultan Korkud Han'ı serîr-i saltanata geçirüp kendüsi hizmetinde turdı. Atabeglik eyledi. Hazret-i sahipkıran gelüp hilâfet mesnedini teşrif edinceye dek, suretde vezâret, hakikâtdе beglik eyledi."²⁵ Burada Fatih'in vefâtında veziriazam olan İshak Paşa, şehzâde Bayezid Amasya'dan gelinceye kadar ki zaman içinde görünüşte vezirlik makamında olmakla birlikte bir bey gibi devleti idare ettiği belirtilmektedir. Yine başka bir yerde "Şehriyâr-ı mağfurun nebîre-i kâmkârı Korkud Han'ı serîr-i saltanata geçirüb kendü Atabeglik makamında turup maslahât gördü."²⁶ şeklinde geçen ifade de aynı tarzdadır. Aynı mânâda olmak üzere bu sefer de yalnızca atabek tabiri Sokollu için kullanılmıştır. Şah Kulu Han veziriazamla mülâkatı esnasında Zigetvar seferi ve bilhassa Kanuni'nin ölümünü ustalıklı gizlemesi dolayısıyla Sokollu'ya gerek Şah'ın gerekse kendisinin takdirlerini bildirdi. Bu arada veziriazamın "Şah Hazretleri selâm ve dualar ederler, Buyururlar ki onlar Atabek olmuşlardır. Saltanat sahibine teslim olununcaya kadar, müstakilen hükümdarlık etmişlerdir. Bunun içindir ki biz de kendilerine irice selâm ve dua ediyoruz. C'îşman toprağı içinde şu hal zuhur eylemişken din ve devleti hüsn-i muhafaza ettiler. Hizmetleri ahirette dahi takdir olunacaktır", dedi.²⁷

Bu mânâda atabey tabirinin kullanılışı daha geç devirlerde de görülmektedir. İbrahim Han'ın vefâtıyla IV. Mehmed'in tahta geçişi sırasında (1648-49) veziriazam olan Mevlevîzâde Sofu Koca Mehmed Paşa'nın icraatlarını değerlendirirken atabey hatta idareye sahipliğini vurgulamak için devlet atabeyi olarak tavsif ederek şu ifadeleri kullanmaktadır: "Vezir-i azâm Sofu Mehmet Paşa, 'devlet atabeyi ve veliahd' makamında müstakilen işleri çevirip kendi sarayında oturup, devlet hazinesinin gelir ve giderlerini yoklayup ..." ve "Veziriazâm 'devlet atabeyi' olarak istiklâl üzere sadaret makamında oturmuştu. Her hususa dikkat edip ihtilâle sebep olan halleri defetti."²⁸ Zamanımızdaki tarih araştırmacılarının da "devlet atabeyi tabirini kullandıklarını görmekteyiz. Meselâ İ. H. Uzunçarşılı, Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın veziriazamı olan Bayezid Paşa'dan "saltanat atabeyi" olarak bahsetmektedir.²⁹

Klasik mânâdaki lalalık müessesinin sona ermesinden sonra haremın âmiri, dolayısıyla da şehzâdeleri eğiten lalaların da başında olan kişi olarak Darü's-saade veya Kızlar Ağası Hacı Mustafa Ağa için de devlet atabeyi denmiştir. "Cömertlik ve himmete nam veren Kızlarağası Hacı Mustafa Ağa, uzun zaman "devlet atabeyi" şeklinde meydan almakla Enderun ve Birun'da olan büyüklükler ve hademeler ekseriya kendi çırağı olup sahip çıktığı adamlara istidatlarına göre sahip çıkıp yalnız hediyeler ve rüşvet verenlere ve müstehak olmayanlara sahip çıkmazdı."³⁰

Tarihî kaynaklar atabeyler ve lalalardan bahsederken onlarla beraber başka sözler de kullanmışlardır. Bu sözler atabey veya lalaların vazifelerinin ve mesuliyetlerinin mahiyetini de göstermektedir. Şimdi kaynaklardan yapılan iktibaslar istikametinde bu adlandırmaları görelim:

Bunlardan ilki belki de kullanılışı yaygınlaşmamış olması itibarıyla tarihî bir terim hüviyeti kazanmamış olan "Ebu'l-mülûk ve's-selâtin" ifadesidir. Yani Türkçe olan atabeyin ve Farsça olan lalanın Arapça'ya tercüme edilerek söylenen biçimidir.³¹ Türkiye Selçuklularında görülen başka bir ifade de hem lalaların sultan nezdindeki yerlerini hem onların vazifelerinin ehemmiyet ve mahiyetini göstermesi bakımından mühimdir. "II. Keykavûs'un Moğol Han'ı Mengü Han'a yazdığı mektupta



“atabegim ve müdebbirim öldüğünden gelemeyeciğim.”³² ifadesi bunun en bariz misâlidir. Osmanlı kaynaklarında da “müdebbir” mânâsına gelmek üzere Lalaların Elkâbı bahsine de bakılabilir.

Osmanlı devri için bu ad ve sıfatlardan biri “müsteşar”dır. Yalnız Osmanlı müverrihlerinin hazırladıkları eserlerin bazılarında “müsteşar-ı devlet ve atabek-i saltanat” ifadesi görülmektedir. Çandarlılara ait bir vakıf kaydındaki ifadeler, bize Selçuklu divanındaki atabeyi çağrıştıran ve vezir-lala ortaklığını sıradan bir hitap tarzının da ötesinde belli bir anlayışı yansıtmaktadır. Zikredilen bu kayıta II. Murad ve Fatih’in veziriazamı Halil Paşa’nın 1486 tarihinde hazırlanan vakfiyesinde ondan “Emir-i Kebir Lala Hayreddin” olarak bahsedilmektedir.³³ Bu ifadeler şehzâde lalaları veya atabeyleri için olmayıp daha ziyade sadrazâmlar için kullanılmıştır. Müverrihlerin ifadeleri değil de, nadir de, olsa diğer resmî belgeler nazar-ı dikkate alındıklarında “atabey” tabirinin Osmanlılarda hiç bir zaman resmî bir ünvan olarak kullanılmadığını onun yerine hep lala tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Yine “müsteşar” ile aynı mânâyâ gelmek üzere kullanılan bir diğer tabir de “müşâvir” kelimesidir. “Selim, karakter itibariyle hareketli, ateşli ve tecavüzkar olan Bayezid’in karşısında kendi mizacına da çok uygun olan müdafaa politikasını seçmişti. Bunun içindir ki, Bayezid’in Amasya’ya nakledildiği haberini getiren Kapıcıbaşı’ya hakarete bulunmaktan çekinmemesine mukabil, Selim kendisine gönderilen Kapucubası Mahmud Ağa’yı, yanında “baş müşaviri” Lala Mustafa ve diğer maiyyet erkânı olduğu halde merasimle istikbal etmişti.”³⁴ Lala tabiri bir de “kethüdâ” manasında Hammer’de geçmektedir. Lala Mustafa Paşa’nın Kanuni’nin oğlu Bayezid vak’asında kendisine kethüdâ olarak tayin edilmesinden bahsedilmiştir. Yine aynı şekilde Selim’in lalası olan Sofu Ali Paşa’dan da onun eski kethüdâsı olarak bahsedilmiştir.³⁵

Lala kelimesinin mânâsına uygun bir niteleme ile kullanılışını da Arapça kaynaklarda görüyoruz. İbn Tarrıberdi, el-Menhelü’s-Saîf adlı eserinde, Yıldırım’ın oğlu Emir Süleyman’ın Orhan Çelebi adlı oğlunun çocuklarının (oğlunun adı Süleyman, kızının adı ise Fatma) kaçırılışı ve oradaki hayatlarından bahsederken çocukları kaçırılan onları lalası olduğunu ayrıca onların terbiye-

leri için Memluk Sultanı tarafından “muallim lalalar” tayin edildiğini söylemektedir.³⁶ Yine bu çerçevede lalalar yol gösterici “kılavuz” olarak görülmüştü. II. Bayezid’in Saruhan’da sancakbeyi olan oğlu Şehinşah’a lala olarak gönderilen şahsın onu kötülüklere alıştırmasından bahseden şehzâdenin annesi Gülruh Hatun şunları söylemektedir. “Sultanım devletinde yiğit oldu. İmdi benüm sultanım bu yiğitlik eyyâmında bir müslüman hayır endiş lala gerekti ki oğlancuğumun din ve dünyasını mamur etmeye say’ edüp daimâ hayır kılâğuzlayaydı.”³⁷

Osmanlı müverrihleri “lala” tabirini hem bir vazife hem de bir ünvan mahiyetinde muasır ve komşu devletlere mensup şahıslar için de kullanmışlardır. 1547 yılında Şah İsmail’in oğlu Elkas Mirza, kardeşi Şah Tahmasb’dan yüz çevirip Süleyman Han’a iltica etmişti. Kanuni İran Seferi esnasında Elkas Mirza’yı yanına almıştı. Bu sırada kendisi gibi bir mülteci olan Bosna Sancakbeyi Ulama Paşa, Erzurum valiliğine ve Elkas Mirza’nın lalalığına (atabeyliğine) tayin edildi.³⁸ Keza daha sonra Safavî şehzâdesi Mirzâ Haydar da bir nevi iyi niyet nişânesi olarak elçilik ile gönderildiğinde yanında dâyesi ve lalası Şahım Kulu Halife vardı. Adı geçen bu Safavî şehzâdesi İstanbul’da vefat etmiştir.³⁹ Lala tabirinin herhangi bir ayırıma tâbi tutamadan Hristiyan bir ülkeye mensup kişiler için de rahatça kullanılabildiğini görüyoruz.⁴⁰

Nihayet bu tabirin kullanılışı ile ilgili olarak daha geç devirlere ait yani lalalık müessesesinin mahiyet değiştirmesinden sonraki devirlere ait ifadeleri de vermek faydalı olacaktır. Şehzâdelerin sancağa çıkmaları usulünün kaldırılmasından yani kafes usûlünün ihdasından sonra sarayda eğitimlerini sürdürmeye devam eden şehzâde mürebbilerine de “lala” denilmeye devam edilmiştir. Yeni doğan şehzâdenin hizmetine “usta” denilen yirmi kadar genç kız tayin edilir ve validesi çocuğun bakılmasına ve büyümesine nezaret ederdi. Bir yaşında süttan kesilen şehzâdeye bir maiyyet tayin olunurdu. Bu maiyyetin “ağa” adını taşıyan üç tanesi has odalılardan inthâb olunurdu. Bunların içinden en yaşlısı ve tecrübelisi şehzâdenin baş mürebbisi olup kendisine “baş lala” derlerdi. Bunun emri altındaki diğer üç hadım ağası da “lala” ünvanını taşırlardı. Tecrübeli adamlardan seçilen lalaların, şehzâdelerin hareketleri üzerinde büyük tesirleri bulunurdu.⁴¹



liğe yakınlık derecelerine göre farklılıklar arzeder. Bunları gözönünde tutarak, lalalığın ve lalaların tarihi seyir içinde geçirdikleri değişme ve gelişmeler ile sahip oldukları bir takım ortak özellikler ve bunlardan yola çıkarak tesbit edilen bir takım usuller verilebilir. Meselâ Yavuz Sultan Selim, Trabzon valisi iken kendisine gönderilen şahısları ümeradan ve marifet erbabından olmadıkça kabul etmeyip ülfet eylemez ve bir bahane ile geri gönderirdi.⁶¹

Bir lalanın hangi şahsî kabiliyet ve vasıflar ile mücehhez olması gerektiğini edebî bir uslub ile Selimnâme'de bulabiliyoruz. Manisa'da sancakbeyi olarak bulunan Kanuni'ye lala olarak tayin edilen Kasım Paşa şöyle tanıtılıyor: "Diğer sancaklara tercihen bu sancağı oğluna daha uygun ve layık görüşü yüce hizmet makamını ellerine verdi. O ülkelerin vukubulan iş ve idareleri için bilgili bir lala, mutluluk sahibi bir vezir gerekli oldu. O tarihte Osmanlı sarayında defterdarlık hizmetinde eşsiz iki değerli iki olgun iyi kimse vardı. Biri adı geçen Piri Paşa diğeri saygı mercii bilgili faziletli olgun, iyilik ve lütfet sahibi Kasım Paşa'dır. Bu zat o dönemde olan iyilerin yüzü suyu, kemâl ve ırfan sahiplerinin parlak gönüllerinin misk kokusu ve anber işaretleri, iyilik ve olgunluk madeni, aydınlık hoş gönülleri, saygı ve şeref kaynakları, önceki ve sonrakilerin ilmini kendinde toplayan, gizli ve açık fenlerde zor meseleleri çözen anlaşılması çok zor problemleri kaldıran, tenkidci yaradılışı, ince meseleleri anlayan nüktedân, tatlı dilli, olgun, yumuşak huylu, zihni hayâl üreten ve cevher saçan, faziletli çeşitli haber verendi. İnsaf ve adalette bizzat eşsiz Lokman, yumuşaklık ve zekâda Aristo tedbirli, işleri yürütmede Asaf düşünceli, kapalı meseleleri halletmede zoru çözen, kanunlarda anlayışı sağlam, usul ve merasimde zihni muhkem ve sağlam, işlerin gerçeklerine muttali, gizli sırları bilen, o dönemde ikisi de en üstün en akıllı idiler. Adı geçen Kasım Paşa şanslı genç şehzâdenin lalalıkları hizmetine atanıp, saltanat fermanı ihsanıyla, güven sembolü defterdarlık da verildi. Ağalıkları, çavuşları, solakları bütün malzeme ve mühimmatları Osmanlı kanunlarına göre düzenlenip, devlet hazinesi ve cephanesi verilip şanı yüce divan ve Hüsrev'e has yüksek makama uğurlu eli öpmekle mutlu olup sancaklarına yöneldiler."⁶²

Lalalar ile ilgili diğer hususları da birkaç kısım halinde aşağıdaki gibi tesbit edebiliriz. Lalalar, lalası ol-

dukları şehzâdenin padişah olmasını can u gönülden arzu ediyorlar ve onların tahta çıkabilmesi için her türlü fırsatı değerlendirmeye çalışıyorlardı. Hatta önlerine açılacak imkânların büyüklüğü zaman zaman onları bu mücadeleyi bizzat ortaya çıkaran veya teşvik eden kişiler olmak durumuna bile getiriyordu. Çünkü büyük bir ihtimal ile, genellemek doğru olmasa da, şehzâdenin padişah olması demek lalasının kısa süre sonra veziriazam olması demektir. Şayet kardeşler arasında bir taht mücadelesi meydana gelmiş de lalası olduğu şehzâde padişah olamamış ise lalası da gözden düşmüş ümera zümresinden biri olarak kalıyordu.

Kardeşler arasında taht mücadelesinin bittiği bir dönemde sancakbeyi olarak Manisa'da bulunan III. Mehmed, sancağından bütün maiyetiyle beraber gelmiş ve tahta çıkar çıkmaz da lalasına vezirlik vermiş diğer kapı halkına da yüksek vazifeler tevcih etmiştir.⁶³ Aynı zamanda şehzâdenin dayesi ile evli olan Lala Mehmed Paşa (Nişancı-Tekeli), on iki senede çavuşluktan veziriazamlığa yükselmiştir.

Şehzâde lalası olmak diğer ümeraya nazaran onlara belli bir dereceye kadar bir nevî dokunulmazlık sağlıyordu. Meselâ Şehzâde Abdullah b. II. Bayezid'in lalası Karagöz Paşa 1485-89 yılları arasında Memluklar ile yapılan savaşta serdar ile geçimsizlik göstererek ordunun yenilmesine sebep olmuş, bu ilk başarısızlığı şahzâde lalası olması dolayısıyla affa uğramış ve canını kurtarmıştı. Ancak daha sonra aynı hareketleri devam ettiği için diğer beylerle beraber katledilmiştir.⁶⁴

Bir şehzâdenin aynı anda birden fazla lalaya sahip olduğu anlaşılıyor. Bunun en bariz misali II. Murad'ın tahtını oğlu II. Mehmed'e bıraktığı sırada hem Zağanos hem de Şehabeddin Paşa'lar lalalığında bulunuyordu. Daha sonra babası tekrar başa geçip oğlunu Manisa'ya gönderdiğinde yanında Kassabzâde Mahmud ve Nişancı İbrahim Paşa b. Abdullah lala olarak bulunuyordu.⁶⁵ Kühü'l-Ahbâr'da ise İbrahim Paşa ile Saruca Paşa'nın gönderildiğini Zağanos Paşa'nın ise vezâretten azlolunarak Karasi sancağının verildiği bildirilmektedir.⁶⁶

LALALARIN MENŞE'İ VE GÖREV SÜRESİ

Laların hem soy bakımından hem de meslek olarak hangi menşe'den geldiklerine dair istatistik bilgi vere-



cek arşiv malzemesi ne yazık ki elimizde yeteri kadar mevcut değildir. Hele devletin kuruluş ve onu takip eden dönemleri için her saha da olduğu gibi lalalara ait belge de bulunmamaktadır. Daha sonraki devirler için de mevcudiyetleri ve muhtevaları zengin değildir. Dolayısıyla bunların istatistikî değerlendirmeleri neticesinde kesin hükümlere varmak mümkün gözükmemektedir.

Gerek arşiv malzemesinden çıkarılan gerekse Osmanlı müverrihlerinin eserlerinden derlenen bilgilerle, şehzâdeler ve onların sancak beyliği süreleri ve lalalarına dair tesbit ve değerlendirmeler yapmak mümkündür. (bkz.: Tablolar). Buna göre bir şehzâdenin lalası ortalama üç sene civarında görevde kalmaktadır ki; bu süre ortalama bir sancakbeyliği süresine tekabül etmektedir. Bu durum onların hem şahsî nüfuzlarının artmasını önlemiş, hem de şehzâde ile lalası arasında tahakkuk edecek tesanüdün devletin merkezî otoritesi için tehlikeli hale gelmesine engel olmuştur. Fakat lalaların bu konumları onların istikbâlde daha yüksek mevkilere gelmesini de önleyememiştir. özellikle padişah olan şehzâde, lalaları, efendileriyle beraber payitahta geldiklerinde şayet statüleri uygun ise hemen vezarete getirilmişler ve içlerinden bazıları belli bir süre sonra veziriazamlık mevkiine yükselmişlerdir.

Ulaşabildiğimiz mevcut kaynaklar nisbetinde doksan civarında tesbit ettiğimiz lalaların menşei ile ilgili olarak da şu hususlar göze çarpmaktadır. Bunların etnik mensubiyetleri hakkında kat'i ve fazla bilgi bulunmama ile beraber hemen başlangıçtan itibaren görülmeye başlayan kul kökenli kimselerin zaman ilerledikçe sayılarının arttığıdır. İlk zamanlarda nisbet olarak yerli ümera ailelerine mensup kimseler sayıca daha fazla iken bu oran zamanla aleyhlerinde olarak bozulmuştur.⁶⁷ Devletin genel siyasetine paralel olarak gelişen kul sistemi burada da ağırlığını hissettirmiştir. Enderundan yetiştirilen ve merkezî otorite tarafından daha mutemed şahıslar addedildiği anlaşılan kişiler lalalık vazifesine tayin edilmişlerdir. Daha düşük dereceli şehzâde sancağında bulunan şehzâdeye lala tayin edilen kişi bir üst derecedeli şehzâdenin defterdarlığına, sonra sırasıyla lalalık ve defterdarlık mevkilerini intisab ederek padişah namzedi şehzâdenin lalalığına getirilirdi.⁶⁸

Padişah Olan Şehzadelerin Sancak Beylikleri ve Lala Sayıları

Sıra No	Padişah olan şehzâdeler	Sancakbeyliği süresi	Lala Sayısı	Lalaların ortalama görev süresi
1	ORHAN	23	1	-
2	I. MURAD	28	1	-
3	I. BAYEZİD	24	2	-
4	I. MEHMED	9*	3	-
5	II. MURAD	8	4	2
6	II. MEHMED	15**	6	2,5
7	II. BAYEZİD	24	12	2
8	I. SELİM	24	6	4
9	I. SÜLEYMAN	11	3	3,6
10	II. SELİM	25	5	5
11	III. MURAD	16	2	4
12	III. MEHMED	12	5	2,4

* 1402 Ankara Savaşı sonrası dikkate alınmadı.

** Tahta nihaî çıkış esas kabul edildi.

Diğer Şehzadelerin Sancak Beyliği Süreleri ve Lala Sayıları

Sıra No	Padişah olan şehzâdeler	Sancakbeyliği süresi	Lala Sayısı	Lalaların ortalama görev süresi
1	Müstaşa b. II. Bayezid	17	3	5,6
2	Cem b. II. Mehmed	12	4	3
3	Abdullah b. II. Bayezid	28	2	12
4	Şehinşah b. II. Bayezid	30	5	6
5	Ahmed II. Bayezid	30	7	4,2
6	Korkud b. II. Bayezid	32	6	5,3
7	Mahmud b. II. Bayezid	5	3	1,6
8	Mehmed b. II. Bayezid	1	1	1
9	Alemşah b. II. Bayezid	12	3	4
10	Mustafa b. I. Süleyman	20	2	10
11	Mehmed b. I. Süleyman	1	2	0,5
12	Bayezid b. I. Süleyman	18	3	6

LALALARIN VAZİFELERİ VE YETKİLERİ

Şehzâdelerin saltanat makamına geldiklerinde tereddüt ve acemilik göstermeden devlet işlerini çekip çevirmeye muvaffak olmalarını sağlamak için sancakbeyliği onlar için bir staj mevkii idi. İşte bu noktada kendilerine rehber olarak lalanın vazifeleri başlıyordu. Lalaların vazifelerini maddeler halinde şu şekilde yazmak mümkündür.

- 1- Şehzâdenin eğitim ve öğretimine nezâret etmek,
- 2- Siyasî meselelerde vukuf sağlamasını temin etmek,
- 3- Şehzâdenin divânına vezir makamında olarak başkanlık etmek,
- 4- Şehzâde adına serdar olarak sefere çıkmak,
- 5- Gereken hususlarda şehzâde hakkında padişaha bilgi vermek,
- 6- Şehzâdenin lalası ile defterdârının aynı şahıs olması durumunda onun malî ve iktisadî işleriyle de meşgul olmak.

Lalaların genel başlıklar altında zikrettiğimiz bu vazifelerini her zaman ve her şartta yerine getirebilecek



oğlunu yani kardeşlerini boğdurmuş kendisinden başka taht vârisi bırakmamıştı. Bu 1595 tarihinden sonra yetişkin şehzâde olmaması sebebiyle şehzâdelerin sancak hizmetine gönderilmeleri kanunu tatbik edilmedi.

III. Mehmed'in saltanatıyla birlikte şehzâdeler tamamen saraya hapsedildiler. Mehmed'in oğullarından hiç biri sancağa gönderilmemiş, sultan hiç bir oğlunu tahtın varisi olarak göstermemiştir. Bunun belirgin bir politika mı yoksa sultanın erken ölümünün sonucu mu (37 yaşında) olduğunu kestirmek güçtür. Çünkü Mehmed, tam oğulları sancak beyliğine gönderilme yaşına gelirken öldü. III. Mehmed, Osmanlı hanedanından şehzâde iken sancağa çıkan yani daha geniş mânâda bir kamu görevi üstlenmiş son sultandı. Şehzâde sancağının onun saltanatı sırasında, ya düşünülerek ya da erken ölümü sonucu ortadan kalkması, bir dizi hanedan içi tesadüflerin de eklenmesiyle müesseseleşti. 1603'ten 1648'e kadar, yarım yüzyıllık beş saltanat dönemi boyunca, babaları öldüklerinde I. Ahmed (14), Mustafa (11), II. Osman (13), IV. Murad (5), İbrahim (2), IV. Mehmed (7) yaşlarında idiler. Yani sancağa gitme yaşına erişememişlerdi. Bundan sonra hanedanın tüm erkek üyeleri hayatlarını, ancak ve sadece tahta çıktıklarında ortaya çıkmak üzere sarayın içinde geçirdiler. Bir bakıma şehzâdeler sancakbeyi olarak sancağa çıktıkları dönemlerde babalarının komuta ettiği savaşlarda eğitilirdi. Ancak 17. yüzyıla gelindiğinde şehzâdelerin babalarının yanında pratik eğitim alma fırsatları azaldı. Sık sık karşılaşılan tahttan indirme olayları şehzâdenin babasını hiç tanıyamayabileceği anlamına geliyordu. Ya da sadece çocukluğunda tanışmış olabilirdi.

Veliahd olan büyük şehzâdeye Anadolu'da ismen sancak veriliyordu. Ama bu sadece bir formaliteydi. Verilen sancağın gelirlerini toplamak ve işlerini denetlemek üzere bir mütesellim veya kethüdâ gönderiliyordu. Bu durum ise sadece zevâhiri muhafaza eden bir usuldü. Bu usule göre Sultan İbrahim'in oğlu Mehmed beş yaşında iken Manisa sancağına tayin edilip sancağın idaresi için bir mütesellim gönderilmiştir. Sultan İbrahim'in tahttan indirilip şehzâde Mehmed'in IV. Mehmed ünvanıyla 1648'de yedi yaşında padişah ilân edilmesi ile bu son usul de kaldırılarak şehzâdelerin sarayda kafes yani inziva hayatı başlamıştır.⁷⁹

I. Ahmed'in ölümünden sonra (1617) şehzâdeleri küçük olduğundan yirmi altı yaşında bulunan kardeşi I. Mustafa padişah ilân edilmiş ve bu suretle babadan oğula geçen saltanat usulü bozulmuştur. Hatta bundan dolayı Mustafa'nın hal'i ile padişah olan I. Ahmed'in büyük oğlu II. Osman, kendi saltanat hakkına riayet edilmediği için sadaret kaymakamıyla şeyhülislâmı azletmiştir. II. Osman, Lehistan seferine giderken yetişkin olan kardeşi Şehzâde Mehmed'i boğdurmuş ve IV. Murad da kardeşlerinden Bayezid ile Süleyman'ı Revan seferi esnasında ve Kasım'ı da Bağdad seferi sırasında aynı akibete uğratmıştır. IV. Mehmed'in padişah olduktan sonra çocukluk devri geçince kardeşleri Süleyman ile Ahmed'i öldürtmek istediye de validesi Turhan Hatice Sultan'ın şehzâdeleri himaye etmesi dolayısıyla bunlar kurtulmuşlardır. İşte bundan sonra hanedanın en yaşlısının padişah olması kaide olmuştur.⁸⁰

Şehzâdelerin sancağa çıkma usulü kaldırılınca kadar, harem-i hümayundaki şehzâdeler padişahın kendi oğullarından ibaretti. Bunlar sancağa çıkacak yaşa gelinceye kadar sarayda kalırlardı. Sancağa çıkma usulü lağvedilince şehzâdeler meyanında padişahın oğullarından maada kardeş ve kardeş çocukları, on sekizinci asrın sonlarından itibaren amca çocukları bile mevcuttu. Babaları ölen şehzâdeler daha sıkı bir nezaret altına alınır ve bunlar harem-i hümayuna bitişik şimşirlik denilen mahalde ikâmet ederlerdi. Şehzâdelerin bu yaşayışına kafes hayatı denirdi. Kafes hayatı yaşayan şehzâdelerin hizmetinde bulunan cariyelerin çocukları dünyaya gelirse, doğan çocuk derhal ifnâ edilirdi.⁸¹

Daha önceleri şehzâdeler küçükken sarayın üçüncü avlusunda iç oğlanlarla birlikte hem fiziksel hem entelektüel eğitim görürlerdi. Binicilik ve döğüş sanatları eğitimini iç oğlanlarla birlikte almaya devam ettikleri halde, 17. yüzyılda şehzâdeler sancağa çıkmadıkları için şehzâdelerin eğitim ve öğretimi saray içinde sınırlanmıştı. Yani kafes usulü icad edildikten sonra şehzâde bir yaşında süttten kesilince kendisine bir maiyyet tayin olunuyordu. Bu maiyyetin üçü has-odalılardan seçilirdi ve bunların en yaşlısı, en tecrübelisi baş-lala ünvanı ile şehzâdenin yetiştirilmesinden sorumlu tutulurdu. Diğer hadım ağaları sadece lala ünvanını taşıyorlardı.⁸² Eğitimlerini ise harem içinde yer alan "şehzâdeler okulu"nda sürdürüyorlardı. Sancak merkezindeki şehzâdenin çevresi



politik ve kültürel eğitimine katkıda bulunan insanlarla sarılı olurdu. Oysa artık birçok şehzâde aynı hocanın so- rumluluğuna veriliyordu.

Ekberiyet sisteminde şehzâdeler arasında artık tahta kim geçecek diye savaş çıkmıyordu. Ama Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatındaki açık veraset mücadelesi sisteminden ekberiyet sistemine geçiş pürüzsüz olmadı. Tahtın varisi belirlenince, III. Murad'ın saltanatı sırasındaki gibi, padişah ile tahta geçme sırasını bekleyen şehzâde arasında karşılıklı bir güvensizlik oluşurdu. Padişah tahtan indirileceğinden, şehzâde ise idâm edileceğinden korkardı. Ekberiyet sisteminde bu kez kardeşler arasında bir güvensizlik vardı. Şehzâdelerin hâlâ korunmaları gerekiyordu. Artık hayatta kalmalarını sağlamakta çıkarılabilecek bir lala ya da maiyyet üyeleri yoktu.⁸³

Bu dönemden sonra artık saray kadınları, özellikle valide sultanlar ve padişah anaları bu entrikaların içinde kesif bir yer tuttular. Onların bu konudaki en büyük yardımcıları ve destekçileri de saraydaki lalalardı. Bu noktadan sonra harem ve mabeyn mensupları ile iç içe geçen lalalar özellikle onların başı olan dârü's-saade veya kızlar ağası⁸⁴ ile birlikte anılmaya başlandı. Meselâ: I. Ahmed, en fazla hocası Muallim-i Sultanî Mustafa Efendi ile Hacı Mustafa Ağa'nın tesirinde kalırdı. Hacı Mustafa Ağa, I. Ahmed'e lala olmanın yanında I. Ahmed, I. Mustafa ve II. Osman devirlerindeki Darüssaade Ağası (Kızlar Ağası) vazifesi ile öne çıkmıştır. Mustafa Ağa, veziriazam Nasuh Paşa'nın muhalifidir. I. Mustafa'nın hal'inde başlıca rolü oynamıştır.⁸⁵ Bu sebepten olsa gerek geç devre ait bu yapılanma daha sonraki araştırmacıları, klâsik dönem lalalar ile bu konumdaki lalaları, vazifelerini icra noktasında birbirine karıştırmışlardır. II. Mehmed'in lalaları (Şahab-

bedin) Şahin Paşa ile (Nişancı) İbrahim Paşa, kızlarağası; Cem'in lalası olan Aştınoğlu Yakub Bey de baş-mabeyncisi olarak tavsif edilmiştir.⁸⁶

Nihâî bir değerlendirme yapıldığında şu sonuçlara ulaşılabılır: Geçen bahislerde yaptığımız izahlar çerçevesinde Osmanlılar hem atabey hem de lala tabirini kullanmışlardır. Ancak Orta Asya (Türk-Moğol) ve Selçuklu geleneğinin ortaya çıkardığı atabeylik müessesesi ile menşei buradan olan Osmanlılardaki lalalık (atabeylik) müessesesinin gelişim çizgisi arasında bir tezat olduğu ortaya çıkmaktadır. Belki geniş bir değerlendirme ile "tekâmül" diyebileceğimiz bu değişme süreci, aynı zamanda Osmanlıların ulaştığı taht verâseti ve daha geniş mâ-nâda hakimiyet anlayışının vasıflarını da ortaya koyar.

Başlangıçta Osmanlı hanedanının üzerinde tekevün eden hakimiyet hakkı gittikçe yalnızca padişahın şahsında toplanmıştır. Şehzâdelerin sancağa ya da eyâletlere çıkmaları bir bakıma hakimiyetin payitahtaki hükümdardan yani merkezden taşraya dağılması demektir. Ancak Osmanlı padişahı, şehzâdeye tayin ettiği lalalar vasıtasıyla dağılan bu hükmetme gücünü tekrar topluyordu. Lalaların padişaha bağlılıkları, menşe'leri ve görev süreleri nazar-ı itibara alındığında; onların kendilerinden önceki atabeyler gibi bulundukları bölgede istiklâl kazanmaları ve bir sülâle teşkil etmeleri mümkün değildi.⁸⁷ Ancak faaliyetleri, hırslarına paralel olarak, padişah katında daha yüksek mevkiiler elde etmek istemeleleriyle sınırlı kalmıştır. Elbette bu otoritenin bölünmesi ve buna bağlı olarak devletin parçalanması gibi misâllerini daha önceki Türk devletlerinde gördüğümüz durumların oluşmasına müsaade etmemişti. Tabii olarak da lalalık müessesesi bu haliyle Osmanlı Devleti'nin ömrünün uzun olmasındaki sebepler arasında yerini almıştır.

1 A. Şeref, *Tarih Muhasebeleri*, Ankara, 1985, s. 206-207.

2 F. Köprülü, "Ata", *IA*, c. I, s. 712; Nizamülmülk, *Siyasetname*, (haz.: M. A. Köymen), Ankara, 1982, s. XI.

3 A. Caleroğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul, 1963, s. 88; H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Ankara, 1987.

4 O. Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara, 1988, s. 17, n. 50.

5 A. Taneri, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş Döneminde Veziriazamlık*, Ankara, 1974, s. 23-24.

6 O. Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul, 1973, s. 14.

7 Turan, *Resmî Vesikalar*, s. 173-174.

8 Tekin, *Orhun Yazıtları*, Ankara, 1988, s. 121.

9 Köprülü, *Ata*, s. 713.

10 Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (haz.: M. Kaplan), İstanbul, 1976, s. 153-154.

11 B. Ögel, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, Ankara, 1981, c. I, s. 497.

12 B. Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Ankara, 1979, s. 193.

13 C. Alptekin, "Ata", *DİA*, c. IV, s. 32-33.

14 Ş. Sami, *Kamûs-ı Türkî*, Dersaadet, 1317.

15 *Tarama Sözlüğü*, Ankara, 1988, s. 271, "oğlu Celâl Han'a atalık oldu (Cihan, 17. yy., 219)."

16 B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara, 1989, s. 180 (Şeyh Süleyman Efendi, Çatay, s. 4).

17 Köprülü, *Ata*, s. 717.



Mahkeme sicillerine intikal eden belgelere göre, mekteplerde, herhangi bir evin müstemilâtına benzer unsurlar vardı. Genellikle alt katta iki oda, bir sofa, üst katta bir oda, matbah, sofa önünde selâmlık, suyu dört ayrı yerden gelen bir havuz, bir tuvalet ve çevresi meyveli ağaçlarla donatılmış bir bahçe mevcuttu.⁹

Tamir kayıtlarından tespit edildiğine göre, mekteplerin geneli tek kubbe ya da tonozlu iken bazılarında iki kubbe bulunmaktaydı.¹⁰ Kubbeler daha çok kurşunla, bazen de kiremitle örtülmekteydi. Ayrıca mekteplerin çoğunun içlerinde “yazlık sofası” da yer almaktaydı. Bütün bu hususlar dikkate alınınca, kubbeli bölüm hariç, bu binaların birçok yönüyle evlere benzedikleri sonucu çıkmaktadır.

Mekteplerin fiziksel yapılarının genel ev mimârîsine benzemesi, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Zira, beş-altı yaşlarındaki çocukların mekteplere intikallerinde psikolojik birtakım öğelerin ağırlıklı olarak kendini hissettireceği muhakkaktır. Çocukluğunun ilk devresinde ev hayatını maddî ve manevî yönüyle yakından teneffüs etmiş yavruların, eğitim-öğretim sebebiyle, yaşadıkları evin dışında bir başka mekâna devam etmeleri zarûreti, bu ikinci mekânın geleneksel ev mimârîsinde yaptırılmasını zorunlu kılmış olmalıdır. Osmanlı sivil mimârîsinde evler genellikle iki kattan oluşmakta ve hemen her evin ikinci katı aile halkının yaşayışına uygun hale getirilmekteydi. Mekteplerin de bir çoğu iki kat yapılmakta ve ikinci katta bulunan kubbeli mekânda öğrencilere ders verilmekteydi. Bütün bunlar, mektep çocuklarının, kendi evlerinden farklı bir ortama geçtikleri bu hassas psikolojik devrede, en azından, fiziksel mekân olarak kendilerini rahat hissetmelerine zemin hazırlamaktaydı.

Gerçekten de, mekteplerin tesisinde çocuk psikolojisi ve pedagojik endişeler önemli yer tutmaktaydı. Birçok mektepte dersler kış mevsiminde, binanın daha iyi korunan ve ısınan kubbeli bölümünde görülürken, yaz mevsiminde iyi hava alabilen sofalarda eğitim sürdürülmekteydi. Mekteplerin dâhilî unsurlarından biri de kütüphane olarak kullanılan “dolaplar”dı.¹¹ Mektep öğrencilerinin okudukları elifbâ cüzleri ile Kur’ân-ı Kerim’lerin konulduğunu tahmin ettiğimiz bu dolaplarda, ayrıca derslerle ilgili diğer araç ve gereçlerin de bulunması mümkündür.

Muallim, halife ve öğrencilerin günün büyük bir bölümünü ders yaparak geçirdikleri dershanelerin büyüklüğünü kesin olarak bilmemekle birlikte, öğrenci sayılarının 60’ları bulduğu¹² dershanelerin varlığı gözönünde tutulursa, bu mekânların genişlikleri hakkında bazı kanaatlere ulaşılabilir.

C- Mektep-Vakıf İlişkisi

Mektepler, diğer sosyal, kültürel ve dinî müesseseler gibi, ekonomik durumu iyi olan kişilerin, maddî bir beklentiye girmeden yaptırdıkları hayır eserleridir. Osmanlı toplumunun zenginleri, inşâ ettirdikleri mekteplerin gereksinimlerini karşılamak ve onların uzun yüzyıllar maarife hizmet vermesini sağlamak için, bu eserlere, gelir getirecek diğer bazı akarları da ilâve etmişlerdir. Böylelikle, inşâ edilen her mektep, kurucusunun adını ve hizmetlerini asırlar sonrasına taşıyordu.

Osmanlılardaki mevcut hayır anlayışı, ülkenin her yöresinde bu tür eserlerin çıg gibi çoğalması sonucunu doğurdu. Hayatına ve kazancına, böyle bir vakfetme zihniyetiyle mana kazandıran Osmanlılar, günümüzde devletin el atmaya çalıştığı birçok konuda, mahallinde yaptığı teşebbüslerle devletin yükünü son derece hafifletmişti.

Medreseler gibi mektepler de, özellikle sultanlardan başlamak üzere, devletin ileri gelenleri, tüccarlar ve diğer zenginler tarafından yaptırılmaktaydı. Mektepler, diğer hayır eserleri gibi, bir ibadet havası içinde inşâ edilmekteydi. İlim ile ibadeti ayrılmaz bir bütün olarak gören Osmanlılar, kurdukları her bir mektep ve medreseyle, çocukların ve gençlerin eğitim-öğretim ihtiyaçlarına hemen cevap veriyorlardı.

Bir kurumun sağlıklı hizmet verebilmesi ve bunun sürdürülebilmesi, sahip olduğu mal varlığı ve ekonomik potansiyelle çok yakından alakalıdır. Osmanlılardaki hayır eserlerinin yüzyıllar boyu faaliyet göstermesi, bu eserlere sağlanan uzun vadeli gelirler ile açıklanabilir. Mektepler için tahsis edilen vakıflar, medrese kadar olmasa da, belli miktarda olmasını zaruri kılmaktaydı. Medreselerde, çalışanlara ve talebelere tayin edilen yüksek ücretlerin mektep için sözkonusu olmaması, mektep inşâsını diğer vakıf eserlerine nazaran daha mümkün kılmaktaydı. Mektep yapımı ve buna gelir getirecek vakıfların tah-



sisi, ekonomik durumu nisbeten iyi olan kişilerin âdeta gözde işiydi.

Mektepler, genellikle külliye olarak düzenlenen eserlerin bir bölümünü teşkil etmekteydi. Külliye dışında bina edilen mektepler, çoğu zaman mescit ve camilerin yakınında veya bitişiğinde yer alırken, bazen de tamamen bağımsız olarak da inşâ edilebilmekteydi. İhtiyaça paralel olarak inşâ edilen mektepler, genellikle maddî durumları elverişsiz ailelerin çocuklarına ve -vakfiyelerde çoğu zaman işaret edildiği gibi- yetimlere eğitim-öğretimi amaçlamaktaydı. Ekonomik durumları iyi olan aileler, çocukların eğitimi için özel öğretmenler tutuyorlardı. Bu husus, incelemeye çalıştığımız mektep faaliyetlerinin dışında değerlendirilmelidir.

Osmanlıların kuruluş dönemlerinde inşâ edilen mekteplerin daha sonraki asırlarda da faaliyette bulunmaları, vakıflarından aldıkları destekle açıklanabilir.

D- Kurucularına Göre Mektepler

Osmanlı ülkesindeki mektepler, değişik halk kesimleri tarafından inşâ edilmiştir. Bunların arasında sultanlar ve hanedana mensup kişiler her ne kadar lokomotif görevi görmüşlerse de, meslekleri ve memleketleri farklı birçok kişi, ekonomik kapasitesine göre mektep kurma yarışına girmiştir. Bu yarışta kadınların da önemli rollerinin bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Meselâ, Bursa mekteplerinin yaklaşık %30'luk bölümünün kurucularının hangi sosyal statüde bulundukları tespit edilememesine rağmen, mekteplerin, toplumun hangi kesimlerince inşâ edildiği konusunda bazı değerlendirmeler yapmamızı mümkün hale getirmektedir. Sultanlar ile hanedana mensup diğer kişilerin yaptırdıkları mektepler %12,68'de kalırken, ilk sıraya %24,62 ile tüccar grubunun yerleştikleri görülmektedir. Bu gruba, hiç de azımsanmayacak oranda, %18,66 ile ilim adamlarının takip ettikleri müşahade edilmektedir. Esnafın ise bu sıralamada %3,73 ile son sırada yer aldığına şahit oluyoruz. Hanedana mensup sultan ve yakınları ile diğer devlet adamlarının kurdukları mekteplerin toplam oranı %22,39'u bulmaktadır ki, bu durum, Bursa'daki mekteplerin, sultanlar, diğer hanedan mensupları, ilim adamları ve tüccar sınıfı tarafından yaptırıldıkları anlamına gelmektedir.

Bursa'daki mektep kurucularının %12'si hanım, %88'i ise erkektir. Hanımlar, medreseye kıyasla mektebi tercih etmişlerdir. Kurucusu hanım olan 16 mektebin 10'unun hanedana mensup olan kişilerce yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Ancak, geriye kalan 6 mektep kurucusunun varlığı dahi, hanımların, eğitim-öğretime katkı amacıyla büyük gayret gösterdiklerinin bir nişânesidir.

II- MEKTEP PERSONELİ

A- Öğretim Kadrosu

1- MUALLİM

Arapçada "ta'lîm" mastarının ism-i fâili olan "muallim", kelime olarak "öğreten, öğretici" demek olup, mekteple irtibatlandırıldığında "çocuklara Kur'an-ı Kerim okumayı, dinî bilgileri ve yazmayı öğreten kişi" anlamını kazanmaktadır. Muallim, bu eğitim-öğretimi belli bir müfredat dâhilinde yapan ve bunun karşılığında ücretini mektebin bağlı bulunduğu vakıftan alan kişidir.

İlmiye teşkilâtının dışında, tamamen bağımsız vakıf üniteleri olan mekteplerde görev yapacak muallimler için "berât-ı şerîf" istenmekteydi.¹³ Kadılıklarca, nasbedilmesi uygun görülen muallimlerin "arz"ı yapılmakta ve padişahın "berât" vermesi beklenmekteydi.¹⁴ Genellikle kadılardan giden bu yazı aynen kabul edilmekte ve "berât"a dönüştürülerek muallimin görev yapması sağlanmaktaydı. Ancak kadılarca hazırlanan "arz" metnini müteâkip muallim, hemen göreve başlayabilmekte ve berâtını ise daha sonra almakta idi. Böylelikle eğitim-öğretimin aksamamasının önüne geçilmiş olmaktadır.

Muallimlerin yetişmesini öngören bir programın Fatih devrinde yürürlüğe konulduğunu belirten Muallim Cevdet, Eyüp ve Ayasofya medreselerinin, genel medrese programlarından farklı bir muhteva takip ederek sıbyan mektebi muallimi yetiştirdiklerini ifade etmekte ve şu derslerin okunmasının zorunlu olduğunu bildirmektedir: Arapça Sarf ve Nahiv, Edebiyat (Meânî, Beyân, Bedîî), Mantık, Âdâb-ı Mubâhase ve Usûl-i Tedrîs, Münakaşalı Akâid (İlm-i Kelâm), Riyâziyât (Hendese ve Hey'et), Hesap dersi (Hendese içinde), Coğrafya (Hey'et içinde), Tarih (Edebiyat içinde) okutulmaktaydı.¹⁵



M. Cevdet'in, ilköğretim muallimlerinin yetişmesi ile ilgili bilgilerini değerlendiren Nafî Atuf, Fatih'in koyduğu bu programın kısa süre sonra değişikliğe uğradığını ve muallim olmak için herhangi bir medreseden icâzet almanın yeterli görüldüğünü belirtir.¹⁶

Mektep vakfiyelerinde, çalışanlara verilecek ücret ile bu kişilerde aranılacak niteliklere de yer verilmiştir. Ancak bu konuda, mektepte ders veren muallim ve hâlifinin üzerinde biraz daha önemle durulmuştur. Bu hususta, en eski vakfiyeler arasında ve en kapsamlılardan biri olarak gösterilen Fatih Vakfisi ile, bundan yaklaşık 70 yıl sonra kaleme alınan Süleymânîye Vakfisi'nde muallimlerden nasıl bahsedildiğini aynen aktarmak istiyoruz.

Fatih'in İstanbul'u fethettikten sonra tesis ettiği vakıflar için düzenlenen vakfiyede "Vezâif-i Dârü't-Ta'lîm" başlığı altında şu ifadeler yer verilmektedir: "Ve şart buyurdular, mahalle-i cedîdede müceddeden binâ buyurdular Câmi-i şerifin garba mâil kapısı yanında vâki' olan mektebde bir nefs-i enfes sâhibi, rızâ-yı Hak tâlibi muallim ta'yîn oluna. Tâ ki eytâm bulunur ise ta'lîm-i eytâm, bulunmaz ise etfâl-i fukarâ-yı müslimîne ta'lîme ikdâm eyleyüb mukâbele-i hizmetde külle yevmin altı akçe vazîfeye mutasarrıf ola."¹⁷

Kânûnî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) inşâ edilen tesisler için tanzim edilen vakfiyenin mekteple ilgili bölümünde yer alan ibare ise şöyledir: "Ve mekteb-i mezbûrda bir ehl-i tecvid, hâfız-ı Kelâm-ı Mecid, ilm-i kırâetde ferîd ve salâh u sıyânetde reşîd, sevâyib-i meâyib-i tühmetden ma'sûm ve zühd ü felâh ile mevsûm ve ilm-i fıkha vâkıf ve vâcibât ü sünen-i salâta ârif kimesne muallim olub sıbyân-ı fukarâ ve fukarâ-i sıbyâna ta'lîm-i Kur'ân-ı Azîm ve salâta müteallık mesâyili tefhîm idüb otuz adedden eksik olmaya ve ücret almaya ve vazîfe-i yevmiyesi sekiz akçe ola."¹⁸

Bu iki vakfiyede ifade edilen hususların, mektep vakfiyelerinde de bulunduğu müşahede edilmektedir. Mektep vakfiyelerinde zikredilen bilgilere göre, muallimin, sâlih, ilim sahibi, müttakî, yumuşak huylu, terbiye edici vasıflara sahip, dinin yüce değerleriyle ahlâklanmış, yaptığı işte Allah rızasını gözeten, içten davranan, insanlara nasihatten geri kalmayan, halkın elinde olana tamahı olmayan, derslerine devam etmeyi esas alan bir kişiliğe sahip olması istenmektedir.¹⁹

Ayrıca vakfiyeler, muallimin, iyiliklere meyyâl, kötülüklerden korunan, çocukları eğitmede maharetli, eğitim-öğretim hizmetini aksatmayan, verâ sahibi, iffetli ve dindâr²⁰ olmasının tercih sebepleri arasında sayıldığını göstermektedir.

Anormal bir gelişme olmadıkça, hayat boyu aynı yerde görev yapmakta olan muallimler "fev" olduklarında yerleri boş bırakılmamakta, "mahlûl olan yerine" birisi "mahal ve münâsib" görülerek bu görev tevcih edilmekteydi.²¹ Bu tür görevlendirmelerde, muallimler, bir önceki muallime "meşrû" olan cüz-hânlık²² gibi vazifeleri de yerine getirerek bu işe tahsis edilen yevmiyeyi almaktaydı.

Mahkeme kayıtlarında, muallimlerin vefatları dışında "hüs-n-i ihtiyârı ile ferâgat" ederek de bu görevden ayrıldıkları anlaşılmaktadır. Bazı muallimler de, kendi görev yeri için bir başkasını önermekteydi. Ancak teklif edilen kişinin elinde "hükm-i hümayûn" olması elzemdi.²³ Herhangi bir haber vermeden mektepten ayrılıp mektebi "muattal" bırakan ve "celâ-yı vatan" ederek şehirden izinsiz ayrıldığı kesin olarak anlaşılan kişilerin yerine derhal bir muallim atanmaktaydı.²⁴

Öte yandan, meşrû birtakım sebeplerle, izin alıp görevinden ayrılan muallimlerin, kendi yerlerine birilerini "kâim-i makâm nasb" etmeleri gerekmektedir. Hacc gitmek,²⁵ bir başka şehirdeki bazı işlerini görmek isteyen²⁶ veya "hasta olub edâ-i hizmete iktidârı" olmayan²⁷ muallimler, yerlerine bıraktıkları kişilerin isimlerini ve yapacakları görevleri mahkeme kayıtlarına geçirerek herhangi bir problem çıkmasına engel olmaktadır.²⁸

Muallimlerin, görevlerini zaman zaman bir başkasıyla değiştirdikleri (becâyîş) görülmektedir. Mahkeme sicillerinde "istibdâl" adıyla zikredilen uygulamanın günümüzde de geçerli olduğu bilinmektedir. Bu imkân değişik biçimlerde kullanılmaktaydı. Böyle bir niyet taşıyan muallimler, "istibdâl" edecekleri kişiyle mahkemeye gelerek bu işe karşılıklı rıza gösterdiklerini belirtirlerdi.²⁹

Mekteplerdeki görev süreleri konusunda herhangi bir sınır getirilmeyen ve ölümlerine kadar bu hizmetlerine devam edebilen muallimler, bazen vâki olan olumsuz tavırları sebebiyle görevlerinden azledilebilmekteydi. Böyle durumlarda, görevlerinden alınan kişilerin yer-



lerine geçecek kişiler “ba'de'l-imtihan”³⁰ vazifelerine başlardı.

Mektep muallimleri, 1-6 akçe arasında değişen miktardaki yevmiyelerini nakit olarak alırlardı. Genellikle 2-4 akçe arasında değişen bir ücret alan muallimlere bazı mektep vakıflarının, yevmiyeye ilâveten aynî bazı ödemelerde de bulundukları görülmektedir.³¹ Muallimlerin “ta'lîm” karşılığı aldıkları bu yevmiyelere ilâveten, hemen her vakıfta, değişik vesilelerle “ta'lîme meşrûr” ya da ayrıca (cüz kırâati, mütevellilik, halifelik, nezâret gibi) ödemeler de yapıldığını belirtmeliyiz.³²

Görüldüğü üzere, sadece mektepteki görevleriyle bağımlı kalmayan muallimlerin, mektepteki vazifelerini aksatmamak şartıyla başka görevler de alabildikleri, “ta'lîm” görevini yerine getiremeyecekse, hemen bu görevden alındıkları da anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, muallimlerin mekteplerden aldıkları ücretlerin birkaç katına ulaşacak miktarda ilâve gelir elde edebildiklerini, bu durumun ise toplumda pek yadırganmadığını söylemek mümkündür.

2- HALİFE

“El-Hilâfet” mastarından türetilen ve “birinin yerine geçen kimse” anlamına gelen “halîfe”nin, mektepte ders yapıldığı esnada, muallim tarafından verilen bazı görevleri yerine getirdiği, muallimin derse gelemeyeceği olağanüstü durumlarda dersleri devam ettirdiği görülmektedir.³³ Muallime bu yönüyle yardımcı olan halifenin, öğrenciler arasında daha zayıf olanlar ile ilk kez mektebe başlayanların derslerini tekrarlayarak çalıştırmak ve muallimin önüne ders vermeye gittiklerinde hazırlıklarını sağlamak gibi görevleri vardı.

Vakfiye ve tevcih kayıtlarında halifenin, mektepte görev alabilmesi için muallime uygulanan prosedürün aynen tatbik edildiği görülmektedir. Vâkıflar, muallimde özellikle görmek istedikleri niteliklerin aynı şekilde halifede de bulunmasını şart koşuyorlardı.³⁴

Halifeler, “hizmetde kusûr” ettiklerinde³⁵ veya “pîr-i fânî olub edâ-i hizmetde ‘aciz’” gösterdiklerinde,³⁶ derhal yerleri, yapılan bir imtihandan sonra³⁷ bir başkasıyla doldurulmaktaydı. Aynı şekilde, ölümle boşalan veya kendi isteğiyle ayrılan halifelerin bu görevleri hemen “mahal ve münâsib” görülen bir başkasına devredilmekteydi.³⁸

Halifelere, mektepte muallimlere yaptıkları yardım sebebiyle aldıkları ücrete ek olarak, genellikle cüz tilâvetinden de tahsisat verilmekteydi. Bu husus birçok mektepte “hilâfete meşrûr” olarak tespit edilmiş ve “şart-ı vâkîf” bağlamında belirlenmişti.³⁹ Halifelere bu görevin dışında, “ferrâşlık” gibi mektepteki dâhilî hizmetler de “meşrûr” olabilmekteydi.⁴⁰

Öte yandan, halifelerin, bazen kendi görevlerini, aynı veya farklı cinsten bir görevle “istibdâl” ettikleri de görülmektedir.⁴¹ Mekteplerde halifelerin değişik nedenlerle görevlerini yerine getirememeleri durumunda “kâim-i makâm” uygulaması devreye giriyordu.⁴² “Kâim-i makâm” nasbı, sadece hastalıklar için geçerli değildi. Benzer bir şekilde, bazı işlerini görmek için 25 gün mektepten ayrı kalan⁴³ ve “hacî- şerîf” niyetiyle yola çıkan halifelerin,⁴⁴ “yerlerine kâim-i makâm” nasbettikleri görülmektedir.

Mekteplerde halifelere daha çok 1-2 akçe arasında yevmiye ödenmekteydi. Günlüğü 3 akçe ödenen mekteplerin oranı ise son derece düşüktü.

B- İdârî Personel

1- MÜTEVELLİ

Kurulduğu amaç doğrultusunda vakfın işlerini idare etmek üzere tayin olunan mütevellî, vakfiye şartları ve dinî hükümler çerçevesinde hareket ederdi. Genel anlamda, vakfın yönetiminden birinci derecede sorumluydu.⁴⁵ Tevcihât kayıtlarında, mütevellinin “mahal, müstahlık, lâîk ve dindâr” olmasına özen gösterildiği anlaşılmaktadır.⁴⁶ Mütevelliler, vâkıfın öngördüğü şartlara uygun bir şekilde “kadî'nın nasbı” ile tayin olunurdu.⁴⁷ Mamafih, nasb işi, doğrudan İstanbul'dan da yapılabilmekte⁴⁸ ve mütevellî olarak görev verilen kişiye “berât” tevcih edilebilmekteydi.⁴⁹

Mektebin bağlı bulunduğu vakıfta yaşanabilecek her türlü idârî problem mütevellîye götürülmekteydi. Muhasebe kayıtlarının kontrolünden vakıf çalışanlarının sıkıntılarının halline kadar birçok konuda sorumlulukları bulunan mütevelliler, görevleri karşılığında, vakfiyede belirtilen ve genellikle 1-3 akçe arasında değişen miktarda yevmiye almaktaydı.⁵⁰

Mekteplerden sorumlu mütevelliler, görev yapamayacak derecede rahatsız olduklarında, bir dizi tahkikat-



tan sonra bu görev bir başkasına devredilmekteydi.⁵¹ Görevinde ihmal ve kusuru olan mütevellî, derhal bu vazifeden uzaklaştırılmaktaydı.⁵²

Mütevellîler, bütün vakıf çalışanlarının muhatabı olmasının yanında, mektepteki öğrencilerle de yakından ilgilenen ve vakfiye şartlarına göre, çocuklara verilmesi öngörülen şeyleri tedârik eden bir kişiydi. Hatta bazı töhmetlerden uzak kalmak için azami derecede ihtimam gösterdikleri de oluyordu.⁵³

Mektep ve vakıf çalışanlarının sorunlarına çözüm bulmak zorunda olan mütevellî, vakfın her alandaki haklarını da sonuna kadar savunmaktaydı. Vakfa zarar getirebilecek en küçük bir girişime dahi göz yumuyorlardı. Ayrıca, vakfa ait hizmet ve akar binalarının fiziksel bakım ve onarımlarıyla yakından ilgileniyorlardı.⁵⁴

2- NÂZİR

Mütevellîlerin, vakfın şartlarına göre hareket edip etmediklerini veya vakfa zarar verecek davranışlar içine girip girmediklerini kontrolle görevli bir kişiydi. Nâzırın vakfa ait herhangi bir tasarruf yetkisi yoktu. Bu yetki sadece mütevellîye ait idi.⁵⁵ Diğer bir ifadeyle nâzır, vakıf mütevellîsini teftiş ve vakıf işlerini kontrol etmekle görevli bir kişiydi.⁵⁶

Mütevellîlik ile nâzırlık görevleri, prensip itibarıyla, aynı kişide toplanmazdı.⁵⁷ Ancak, mektebin muallim veya halifesine bu "nezâret" görevi "meşrû" olabilmekteydi.⁵⁸ Mütevellîde aranan niteliklerin nâzırda da arandığı anlaşılmaktadır.⁵⁹ Eldeki bilgilere göre, mekteplerde görev verilen nâzırların aldıkları yevmiyeler 1-1,5 akçe arasında değişmekteydi.⁶⁰

3- DİĞER GÖREVLİLER

Mekteplerin yapısı dikkate alınınca, genellikle kâtip, bevvâb, ferrâş ve câbîye görev verildiğini, vekilharç, şeyh ve bekçi gibi görevlilerin, ancak birkaç mektep vakfında bulunduğunu belirtmeliyiz. Bununla beraber, mekteplerde kendilerinden vazgeçilemeyecek bir grup görevli daha vardı. Bunlar sürekli vakıf veya mektepte bulunmuyor, gerekiyorsa gelerek görevlerini icrâ edip ayrılıyorlardı. Bu biçimde görev verilenler arasında ilk sırayı "cüz-hân"lar almaktaydı. Vakfiyelerde, üzerinde önemle durulan bu görev için bazı kişilerin özel vakıflar tahsis ettikleri de bilinmektedir.⁶¹ Bu görev dışında,

mektepte vazifeli kişiler arasında "müsebbih", "ihlâs-hân" ve "vâ'iz" de bulunmaktadır.

III- ÖĞRENCİLER

Osmanlı eğitim sisteminde, ilköğretimi alacak çocukların hangi yaşlarda olması gerektiği konusunda net bilgilere ulaşılamamaktadır. Vakfiyelerin hemen tamamında, mekteplerin "yetimler" ve "fakirler" için açıldığı, bununla birlikte maddî durumları müsâit olmayan ailelerin de çocuklarını bu okullara gönderebileceğine dair ifadeler göze çarpmaktadır.

Vakfiyelerde genellikle mekteplerin, "sıbyan ve ey-tâm",⁶² "fakir çocuklar",⁶³ "oğlancıkların eytâmı" için⁶⁴ ve "müslümanların yetimleri"ne ders verilmesi amacıyla⁶⁵ yaptırıldığı ifade edilmiştir. Ancak, mekteplerin, çok genel bir ifadeyle, "müslümanların çocuklarına Kur'an öğretilmesi" maksadıyla inşa edildikleri anlayışı hâkimdir.⁶⁶

Bu ilköğretim kurumlarına başlama yaşı konusunda da kesin bilgilere sahip değiliz. Bazı yazarlar bu yaşı, çok genel bir ifadeyle, 5-10 arasında gösterirken,⁶⁷ okula başlangıcın 5-6 yaşlarında gerçekleştiğini söyleyenler çoğunluktadır.⁶⁸ Hatta bu yaş sınırını, biraz daha aşağı çekenler de bulunmaktadır.⁶⁹

Çocukları okula göndermenin zorunlu olmadığı sanılan bu dönemde, mekteplere giden 5-6 yaşlarındaki kız ve erkek öğrenciler, en az 3 veya 4 yıl bir eğitim-öğretim sürecinden geçmekteydi.⁷⁰ Buluş çağına ermemiş bu yaştaki çocukların karışık bir tarzda ders yaptıkları zannedilmektedir.

Mektebe kaydolup başlamak, çocukların hayatında başlı başına bir olaydı. "Bed'-i besmele cemiyeti" ya da halk arasındaki daha meşhur olan adıyla "âmin alayı", mekteplerin açıldığı ilk gün -ki, pazartesi veya perşembe günlerinden biri olurdu- muallim ve mektep talebeleri ile mahalle çocuklarının katıldığı bir törenin adı idi. Bu tören yürüyüşlü gerçekleştirilmekte ve bu yürüyüş esnasında ilâhiler ve benzeri şiirler okunmaktaydı.⁷¹

Mekteplerde öğrenci sayıları, binanın fiziksel kapasitesine göre değişiklikler arz ediyordu. Mektep binalarının, mahallenin büyüklüğüne ve nüfusuna paralel inşa edilerek ihtiyaca cevap vermesi amaçlanıyordu. İhtiyacı karşılamayan durumlarda, bir mektebin yakınına, bir başka vâkıf tarafından diğer bir bina yaptırılıyordu.



Mektep öğrenci sayılarının tespiti, değişik açılardan bazı güçlükler taşımaktadır. Öncelikle vâkıflar vakfiyelerinde, mekteplerinde kaç çocuğun öğrenim göreceği hakkında çoğu defa net bilgiler kullanılmaktadır. Aynı vakfiyelerde, umumiyetle, “yetim” ve “fakir” için tesis edildiği konusunun belirtilmesi hususunda ciddi bir özennin gösterildiğine şahit olunmaktadır. Bu kategoriye giren öğrencilere, vakıf tarafından birtakım tahsisatlar ayrıldığı için sayıları açıkça zikredilmekteydi. Ancak vakfiyede yer alan bu rakamın, sadece kendilerine yardım öngörülen yetim ve fakirleri kapsamadığını, diğer talebelerle birlikte mevcudun bir hayli artacağına şüphe olmadığını ilâve etmeliyiz. Gerçekten de, vakfiye ve diğer belgelerde sözü edilen öğrenci sayılarında herhangi bir standardın olmadığı ve sayının 9 ile 60 arasında değiştiği müşahade edilmektedir.

Mektep öğrencilerinin tamamını kapsamasa da, yetim ve fakirler için vakıfların belli fonlar tahsis ettikleri, belli miktarda nakdî ödemelerde bulundukları görülmektedir. Çocuklara yapılan bu tür yardımlarda ilk sırayı giyim eşyaları almaktadır. Bazı mekteplerde uygulamakta olan bu yardımın esasları vakfiyelerde yer almaktadır. Aynı zamanda vakıf muhasebe defterleri de bu hususta bize yardımcı olmaktadır. XVI. yüzyıl Bursası'ndan birkaç örnek aktarmak istiyoruz.

Meselâ, Kemal Bey Vakfiyesi'nde, mektepte okuyan yetim çocuklar kastedilerek, “on nefer yetime her ayda onar akçe virile ki, cümlesi ayda yüz akçe olur ve her ‘id-i fıtrda eytâm-i mezbûrûn için melbûsât alıvirmek için altmışar akçe ta'yîn eyledi ki, mecmû'u altı yüz akçe olur. Zikrolan on nefer yetimin her birine libâsı alına ve şöyle şart eyledi ki, zikrolan yetimlerden her kangısı bir iki def'a hatm idüb Kur'an'ı tahsîl ide, ânın mezbûr olan ayda on akçe vazîfesi ve yılda altmış akçe libâs bahâsı bir âhar yetîme dahî tevcih oluna...”⁷² denilmektedir.

Yine Bursalı bir mektep kurucusu olan Hoca Sinan b. Abdullah, malının 1/3'ü nisbetindeki 87.620 akçelik bölümünü, müslümanların çocuklarına Kur'an öğretilmesi için vakfetmiş ve bu akçenin 20.000'lik kısmını mütevellî eliyle “istirbâh” edilmesini şart kılmıştı. Bundan temin edilecek kârdan, mektep çalışanlarının maaşları ödenecek ve her yıl, iki dinî bayramdan birinde olmak üzere talebelerin giyim kuşamına harcanacaktı.⁷³

Vakfiyesindeki şartlar bakımından Bursa'nın en ilginç mektepleri arasında bulunan Mahmud Bey Mektebi, öğrencilerine sağladığı imkânlar sebebiyle bir başka adla da anılır olmuştu. “Kapamalı Mektep” olarak da bilinen okula bu isim, mektebin çok olan gelirlerinin, fakir ve yetim çocuklara elbise ve ayakkabı gibi giyim eşyası olarak dağıtılmasından dolayı verilmişti.⁷⁴

Vakıf muhasebe defterlerindeki kayıtlarda da, vakıfların öğrencilere “libâs-ı eytâm”,⁷⁵ “libâs-ı eytâm-ı fukarâ”,⁷⁶ “melbûsât-ı eytâm”,⁷⁷ “kisve-i eytâm” ve “kisvehâ-i yetîm berâ-yı sıbyân ber-mûcib-i şer'iyye”⁷⁸ adları altında yılda 720-1.500 akçe arasında değişen miktarlarda giyim ödeneği tahsis edildiği anlaşılmaktadır.

Her mektepte olmasa da, bazı mektep çalışanlarına ve öğrencilerine vakıftan ücretsiz yemek verildiği müşahade edilmektedir. Ayrıca, bazı mekteplerde talebelere her gün için birer akçe verilmekte ve karşılığında birer cüz okunması istenmekteydi.⁷⁹

Bunlar dışında, mektep talebelerine başka imkânlar sağlanıp sağlanmadığını şimdilik bilemiyoruz. Ancak zikredilen yardım ve imkânların, tamamen çocukları mektebe motive edici özellikler taşıdığı anlaşılmaktadır. 5-10 yaş arasındaki çocuklara, elbise alınması, ellerine para verilmesi vb. uygulamaların, mektep alışkanlığı kazandırmaya yönelik gayretler olduğu rahatlıkla söylenebilir.

IV- ÖĞRETİM PROGRAMLARI

A- Ders Programları

Osmanlı klasik döneminde mekteplerde okutulmakta olan dersler ve genelde öğretim programlarıyla ilgili kaynaklarda net bilgiler bulmak oldukça zordur. Bu konuda bilgi vermek durumunda olan araştırmacıların ise, bazı tekrarlara düştükleri görülmektedir. Araştırmacıların ulaşabildikleri Fatih Sultan Mehmed (1451-1481)'in vakfiyeleri,⁸⁰ II. Bayezid'in (1481-1512) yaptırdığı mektep için düzenlenen vakfiyesi⁸¹ ve Süleymânîye Vakfiyesi'nde,⁸² daha çok verilecek eğitimin Kur'an-ı Kerim'in öğretimi ile sınırlı kaldığı anlaşılmakta, bunun dışındaki kısımlar, talebelere sağlanan imkânları içermektedir.

Osmanlı eğitim tarihiyle ilgili eser ve makalelerde yer alan bilgiler, genelde bu vakfiyelerde ifade edilen hu-



suslara dayanmaktadır. Ancak Bursa mekteplerine ait vakfiyeler sayesinde, Osmanlı klasik dönemindeki ders programlarıyla ilgili biraz daha ayrıntı tespit edebilmekteyiz. İki örnek vermek istiyoruz:

1532 tarihli Kiremitçizâde Mektebi Vakfiyesi'nde, öğrencilerin ders programı şöyle özetlenmiştir: Kur'an-ı Kerim'in öğretimi, güzel yazı yazma, sarf ve nahiv gibi edebî ilimler, dinlerle ilgili bilgiler ('ilmü'l-edyân) ve ahlâkî konular.⁸³

1546 tarihli Ayşe Hatun Mektebi Vakfiyesi'nde de, mektepte öncelikle Kur'an'ın defalarca okunarak öğretilmesi gerektiği, bunun yanı sıra usûl ve furûu ile fikhî konuların, tecvid ve mehâric ile ilgili genel bilgilerin verilmesinin faydalı olacağı belirtilmekte ve sonuçta Kur'an'ın "terfîl" üzere okunmasının sağlanması hususunda muallimlerin özen göstermeleri istenmektedir.⁸⁴

Bu bilgilerden yola çıkarak şu değerlendirmeleri yapmak mümkün görünmektedir:

1. Mekteplerdeki öğretimin temelinde, Kur'an'ın belletilmesi ve olabildiğince tecvide uygun tarzda verilmesi vardı. Bu konu, mükellefiyet çağında devreye girecek ibadetlerde okunması gereken âyet, sûre ve duaların hatasız bir şekilde öğretilmesini amaçladığı için pratik bir değere sahiptir.

2. Mekteplerdeki diğer bir ders de yazının öğretimidir. Sadece yazı öğretilmekle kalınmamakta, güzel yazı (hüs-n-i hat) yazılmasına itina gösterilmektedir. Yazıya ilâveten, basit aritmetik kuralların ve özellikle dört işlemin de belletildiği tahmin edilebilir.

3. Ders programları arasında önemli bir yeri de fıkıh dersi tutmaktadır. Kişinin sadece ibadetlerini değil, hayatının her ânını kapsayan ve "muâmelât" denilen uygulamaların ilkökul düzeyindeki çocuklara öğretilmesi de son derece faydalı olmalıdır. "Helâl" ve "haram" anlayışını en iyi bir biçimde öğretilebilecek, en net bir şekilde zihinlere nakşedilebilecek çağın ilkökul devresi olduğu, bugün eğitim ve pedagoji uzmanları tarafından da ifade edilmektedir.

4. Okullarda verilen diğer dersler içinde, İslâm dışındaki dinlerle ilgili bilgilere yer verilmesi de oldukça mânidârdır. Bu dersin muhtemel amacı, müslüman çocukların diğer dinler hakkında genel bilgiler edinmeleri-

ni sağlamak ve mensup oldukları İslâm dininin nerede yer aldığını daha iyi anlatmaktır. Belki de bu derste, Hz. Âdem'den başlayarak son peygamber Hz. Muhammed (a.s.)'e kadar olan tarihî süreç ele alınmaktaydı.

5. İlköğretimde ihmal edilmediği anlaşılan diğer bir ders de, çocuk kişiliğinin İslâm'ın yüce değerleri doğrultusunda yönlendirildiği, aileye, topluma ve millette daha faydalı olmanın yollarının öğretildiği "edeb" veya "ahlâk" adı verilen ders idi.

B- Öğretim Yöntemi

Öğrencilerin mektepte dersleri nasıl gördüklerine dair değişik yazarların farklı yorumları bulunmaktadır. Konumuzla ilgili olarak, XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra yazılmış bazı edebî metinlerde ve birtakım kişilerin kaleme aldıkları "hâtîrât"lardaki bilgilere dayandığı anlaşılan bir kısım değerlendirmelerin, birbirinden farklı olabildiği görülmektedir. Eğitim tarihçisi Yahya Akyüz, bu tür kaynaklardan yola çıkarak, öğretimin araç gereç ve yöntemleri konusunda şu değerlendirmeyi yapar: "Sıbyan mekteplerinde çocuklar mektebin hasır, kilim ya da evlerinden getirdikleri minderler üzerine diz çökerek oturur, önlerindeki rahleler üzerindeki Kur'an ya da dua kitaplarını okurlardı. Öğretmen de onların önünde minder üzerinde bağdaş kurarak otururdu. Her çocuk hocanın önüne gider, dersini okur, yerine döner ve birçok defa tekrar ederdi. Bu, bireysel ve her çocuğun düzeyine uygun bir öğretme yöntemi idi. Okulda çeşitli yaşlarda, çeşitli zamanlarda başlayan öğrenciler bulunması, öğretimin tek bir oda içinde yapılması bu yolu zorunlu kılıyordu. Bazen hocanın yardımcısı (kalfa) ya da eski bir öğrenci çocuklara derslerini okuturdu. Çocuklar derslerini iki yanlarına sallanarak tam bir uğultu içinde okurlardı."⁸⁵

Benzer referanslara sahip olduğunu düşündüğümüz M. Şakir Ülkütaşır'ın konuyla ilgili olarak verdiği bilgiler satırlara şöyle taşınmıştır: "Sıbyan Mekteplerinde öğretim sabahleyin erken başlar, sürekli olarak öğleye kadar ve öğle azatından (teneffüsünden) da ikinci vaktine kadar, yine sürekli olarak, devam ederdi. Dersler çocuklara kısım kısım olarak fasılalarla verilirdi. Bütün öğrenciler üzeri kubbeli tek odada ve bir arada bulunurlardı. Talebeler yerde minder üstüne diz çökerek oturur, önlerinde de uzun bir rahle (sıra) bulunurdu. Rahlenin üstüne kitap, gözüne de cüz keseleri konurdu..."⁸⁶



Alfabe (elifbâ) ve teheccî (heceleme) yönteminin eski devirlerden beri uygulanageldiğini tahmin eden Ülkütaşır, öğretim usûlleri açısından değerlendirerek şunları söyler: "Sıbyan Mekteplerinde 'Elifbâ-Alfabe' çocuklara belli ve hatırlatıcı bir sisteme dayanan usûl ile öğretilirdi. Bu usûl, harflerin şekillerini hâriçte bulunan bazı cisimlerin şekillerine benzetmekten ibaretti. Bundan maksat 'Elifbâyı' çocuklara kolaylıkla öğretmek ve çocuğun kafasına yerleştirmekti'".⁸⁷

Böyle bir yöntemin çocuklara tatbik edilmesi pedagojik açıdan da son derece önemli olmalıdır. Küçük yaşlarda eğitim-öğretimin birtakım sembollere dayandırılması ve hatta çocukların tanıdığı bazı cisim ve şekillerle bunun uygulanması, günümüzde de pratiği olan bir metod olup sür'atli sonuçların alındığı bilinmektedir.

Mekteplerde öğrencilere dersler verilirken Türkçe'nin mi, yoksa Arapça dilinin mi kullanıldığı noktasında da araştırmacıların bir uzlaşmaya vardıkları söylenemez. Bazıları mekteplerde öğretimin tümüyle Arapça olarak yapılmadığını ifade ederken,⁸⁸ öğretimin daha çok Arapça'ya dayandığını ve Türkçe'nin öğretime pek dâhil edilmediğini belirtenler de vardır.⁸⁹

Mekteplerde ve hatta medreselerde eğitim-öğretimin tamamen Arapça ile gerçekleştiğini iddia etmek mümkün değildir. Özellikle mekteplerde çocuklara Kur'an'ın ve Arapça harflerinin öğretilmesinde Türkçe'nin kullanılması son derece tabiidir. Çocuğun yetiştiği ailede, çevrede ve mahallede sürekli Türkçe'nin konuşulduğu dikkate alınacak olursa, mektepte, hiç anlamayacakları bir dille kendilerine ders anlatıldığını söylemek ne derece doğru olabilir? Mekteplerde tefsir, hadis gibi Arapça metinlerin yer aldığı derslerin bulunmadığı gerçeği de gözönüne alınırsa, eğitim-öğretim dilinin Türkçe olduğunu, ancak Arapça dili ile Kur'an'dan âyet, sûre ve duâ gibi, bazı parçaların öğretildiğini ifade edebiliriz.

C- Disiplin

Mekteplerle ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir husus da "disiplin"dir. Bu konuda Osmanlı sıbyan mekteplerinin sürekli ve acımasız eleştirilere maruz kaldığı bilinen bir gerçektir. Ancak bunu teyid edecek bir belgeye mahkeme sicillerinde rastlamadığımızı be-

lirtmek isteriz. Bunun sebebi de iki şekilde izah edilebilir. Gerçekten de "falaka"ya varan davranışların genellikle yaşanmadığı ve böyle bir durumun mahkemeye intikal etmediği birinci varsayımdır. Diğeri de, toplumun bu tür bir disiplin anlayışını hiç de yadırgamaması ve hatta dayacağın, eğitimin ayrılmaz bir parçası olduğu yolunda bir kanaat oluşması.

İkinci yaklaşımı destekleyecek birtakım örneklerle, mahkeme sicilleri dışında, bazı klasik eserlerde tesadüf etmek mümkündür. 1453'de, bir muallim olan Amasyalı Ali b. Hüseyin (Alaaddin Çelebi)'in yazdığı "Tarîku'l-Edeb" adlı eserde, çocuğun 4 yaşında, 4 aylık ve 4 günlük olunca bir muallime teslim edilmesi gerektiği belirtildikten sonra, öğrencinin edeb kazanması ve tembelliğine bir çözüm bulunabilmesi için şu, önerilerde bulunmaktadır:

"Ve oğlanı muallime getirince şu denli sıkı sıkı tenbihleyip korkutarak ısmarlamak gerek ki çocuk korkmalı, okumakla ve öğrenmekle meşgul olmalı. Hocadan kaçıp eve gelecek olursa öylesine letmeli (dövmeli) ki, hocaya ısınıp bir daha kaçmasın."⁹⁰ Aynı eserde konuyla ilgili, Yıldırım Bayezid ile oğlu Emir Süleyman ve öğretmenleri arasındaki bir anekdot anlatılarak şu cümle ile bahse son verilmektedir: "Ve dahi oğlana ata tarafından tehdid ve üstad canibinden te'dib olmayınca hâsıl etmez,"⁹¹

Öte yandan, XVI. yüzyılda Türkiye'ye gelen bir Alman seyyahı, hocaların çocuğa ihtimam ve sabırla davrandığını, gerektiğinde de insaflı bir şekilde dövdüğünü, oysa aynı çağlarda Avrupa'da dayacağın çok daha acımasızca uygulandığını şu sözlerle özetler: "Çocuk yere yatırılıp değnekle dövülür, fakat kamçı kullanılmaz ve o, hristiyanların yaptığı gibi sakatlanmaz."⁹²

Konuyla ilgili ilk kaynaklarda yer alan bilgi ile bir yabancının gözlemi böyle iken, yerli bir araştırmacının kullandığı şu ifadelerin ne kadar objektif olabileceği tartışmaya açıktır: "Sıbyan Mekteplerinde terbiye (eğitim) pek şiddetli ve çocuğun tabiatı ile taban tabana zıddı. Ahlâk ve inzibat, cismanî cezalarla, dinî müeyyidelerle temin olunurdu. Falakaya yatırmak, kulakları tırnaklamak, kafaya sopa -meşhur uzun sırık- indirmek, tokat atmak, saatlarca tek ayak üstünde tutmak, tabanını yarıp tuz doldurmak... tatbik edilen mektep cezalarının çeşitlerindendi."⁹³



Mekteplerdeki disiplin konusunda, âdeta bir işken-
cenin sergilendiği, katlanılmayacak derecede şiddet ve
baskının gerçekleştirildiği yolundaki bu tür sübjektif ve
gerçekdışı değerlendirmelerin dışına çıkarak bazı fikirle-
rimizi aktarmak istiyoruz. Öncelikle, kesin bir delil teş-
kil etmese de, toplumdaki hemen her olumsuz gelişme-
nin, dövme, yaralama, küfürleşme gibi hadiselerin hiç
vakit kaybetmeden intikal ettiği anlaşılan mahkemeler-
de, Osmanlı klasik dönemi boyunca tutulan kayıtlarda,
çocuğunun dövüldüğü iddiasıyla muallimden davacı
olan herhangi bir veliye rastlamadığımızı belirtmeliyiz.
Ancak bu hususun, böyle bir şeyin asla vârid olmadığı
noktasında yegâne delil teşkil etmediğini hatırlatmalı-
yız. Bu değerlendirmemizin, son iki yüzyıl hâriç, diğer
asırlarda da ilk dönemden farklı olmadığı kanaatindeyiz.
Osmanlıların son iki asrında ise bu durumun bazı deği-
şiklikler gösterdiği ve mahkemeye bazı başvuruların ya-
pıldığı bilinmektedir.⁹⁴

Öte yandan, İslâm dünyasında sosyal hayatın belli
bir düzen içinde yürütülmesi konusunda önemli görevler
verilen “muhtesib”in ilgilendiği alanlar arasında eğitim-
öğretim de vardı. Mektepleri ziyaret eden, muallimleri
teftiş eden muhtesib, onların öğrencileri çok fazla ceza-
landtırmamalarını (meselâ dövmemelerini) temin etmek-
teydi.⁹⁵

V- İLKÖĞRETİMDE YAYGIN BOYUT

Osmanlılar eğitim-öğretim konusunda iki kanalla
topluma hizmet vermeye çalışmışlardır. Her ikisi de top-
lumda oldukça derin izler bırakan bu faaliyetleri, günü-
müzün eğitim kavramlarıyla ifade edecek olursak, örgün
ve yaygın eğitim başlıkları altında değerlendirmek
mümkündür. Örgün eğitim deyince, belli bir düzen ve
kurumlaşma neticesinde eğitimin, kişinin gelişimine pa-
ralel bir şekilde verilmesini anlayabiliriz. Bunun için,
düzenli bir eğitimin yapılacağı bina, müdâvim öğrenci-

ler ve öğretim personelinin bulunması gerekmektedir.
Osmanlılarda bu tanımlamaya mektepler ve medreseler
dahildir. Günümüzdeki ilk, orta ve yüksek derceli okul-
lara tekâbül eden mektep ve medreseler, örgün eğitimin
temel müesseseleriydi. Ancak toplumun eğitim ihtiyacı,
sadece bu iki öğretim kurumuyla sınırlı kalmazdı. Bu-
nun dışında da, toplumun her kesiminin faydalanacağı,
mektep ve medrese gibi standartları olan bir örgün eği-
tim yerine, yine toplumun daha çok belli bir yaş üzerin-
deki fertlerinin eğitimi hedef alan ve genellikle cami,
tekke ve zaviyelerde icrâ edilen yaygın eğitimin bulun-
ması kaçınılmazdı.

Yaygın eğitim alanının çok geniş olduğunu, bizim
bu konuda sadece ilköğretimin muâdili olacak eğitim-
den bahsetmemiz gerektiğini ifade etmeliyiz. Bursa’da
mekteplerin dışında, yine mekteplerdeki derslere benzer
bir müfredâtın takip edildiğini tahmin ettiğimiz uygu-
lamalar da vardı. Meselâ, 1537 yılında Bursa’da, Sûfî
Hayreddin adında birinin ruhuna hediye edilmek üzere
bağışlanacak cüzü okuyan Ahmed’in, Emir Sultan Camii’nde 2 akçe yevmiye ile “cihet-i ta’lîm”i bulunuyor-
du.⁹⁶ 1543 yılında Hacı Bayezid adında bir hayırseverin
vakfiyesinde, Yunus Hoca Mahallesi’nde bulunan zaviye-
de ayda 40 akçe ile “bir ehl-i ‘ilm ta’lîm-i ‘ilm ede” tar-
zında bir ifadenin yer aldığı görülmektedir.⁹⁷ Aynı bel-
gelerden, ölüm vb. durumlarda boşalan öğreticilik kad-
rosunun derhal doldurulduğu da öğrenilmektedir.

Bu iki örnek bile, mektep dışında ilköğretimin -en
azından- bazı unsurlarının yaygın eğitimde bulunduğunu
göstermektedir. Bu yaygın faaliyetlerin dışında, bazı
ana-babaların, özellikle kız çocuklarının eğitim-öğretimi
için özel muallimler tuttukları bilinmektedir. Tarih bo-
yunca, ekonomik durumları iyi olan ailelerin bu tür uy-
gulamalara başvurdukları ve benzer tatbikatın -şekil de-
ğiştirmiş olsa da- günümüzde de geçerliliğini sürdürdü-
ğü görülmektedir.

1 Halil el-Curr, *Larous*, Paris, 1973; Muhammed er-Râzi, *Muhtârû's-Sıhab*,
Beyrut 1987.
2 Meselâ bkz.: *Bursa Şer'iyye Sicilleri (BŞS)*, A 19.55b, 305b, A 42.16b,
71a, A 33.314b, A 34.213b, A 35.110a, 305a, 532b.
3 Meselâ bkz.: *BŞS*, A 39.34b, A 43.30b, 56a, 89b, A 58.42a, 47b, 53a, A
94.159a, A 95.29a, A 97.31b, A 145.20a.
4 Kamil Kepecioğlu, *Bursa Külliyyi*, IV, 245.

5 *BŞS*, A 36.6a.
6 Örnekler için bkz.: *BŞS*, A 23.61b, A 45.196b-197a, A 53.221b, 253b-
255a; Kepecioğlu, a.g.e, IV, 245.
7 *BŞS*, A 23.61b.
8 Aydın'daki bir mektep örneği için bkz.: Tanju Cantay, “Aydın'da Fatma
Hatun Sübyan Mektebi”, *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, yıl 2, S. 6-7, 1979, s.
25-27.



- 9 BŞS, A 36.6a.
- 10 BŞS, B 31.12a, B 58.107b, C 10.109b.
- 11 BŞS, B 31.12a, C 10.110b.
- 12 BŞS, B 31.12a.
- 13 BŞS, A 35.305a, A 40.76b, A 58.15a, 47a, A 65.130b, B 15.132a, B 22.89b.
- 14 BŞS, A 35.232b, 286a, A 40.76b, A 58.23b, 27a, 62a, A 60.44b, A 97.167a.
- 15 Muallim Cevdet, "Dârulmualliminin 70. Sene-i Devriyesi...", *Tedrisât Mecmuası*, Mart 1332, no. 6'dan naklen Nafi Atuf (Kansu), *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul, 1930, s. 9; ayrıca bkz.: Hasan Ali Koşer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişmesi* (1773-1923), İstanbul 1992, s. 7; Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara, 1964, s. 30; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Başlangıçtan 1988'e), 3. bs., Ankara 1989, s. 98.
- 16 Kansu, a.g.e., s. 9. Nafi Atuf, eserinin başka bir yerinde de, "mektebin medrese tahsili görmüş bir hocası vardır" diyerek, muallimlerin medrese tahsilinden geçtiğini ifade eder. Bkz.: Kansu, a.g.e., s. 28.
- 17 *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri*, Ankara 1938, s. 257.
- 18 *Süleymaniye Vakfiyesi* (haz.: K. Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 37.
- 19 BŞS, A 53.253b-255a.
- 20 BŞS, A 36.6a, 38a.
- 21 Konuyla ilgili örnekler için bkz.: BŞS A 23.188b, A 40.10b, A 42.16b, A 53.21a, A 58.13a, 21a, 23b, 26a, 45b, 58b, 60a.
- 22 BŞS, A 40.10b, A 58.58b, 45b, 13a.
- 23 BŞS, A 23.12a, A 110.77a.
- 24 BŞS, A 58.17a, 21a, 62a.
- 25 BŞS, A 110.167a.
- 26 BŞS, A 65.87a, A 81.125a, A 94.161a.
- 27 BŞS, B 14.43b.
- 28 BŞS, A 67.22a.
- 29 BŞS, A 97.136a.
- 30 BŞS, A 58.42a, 80b.
- 31 BŞS, A 35.389b.
- 32 BŞS, A 23.12a, A 35.305a, A 39.34b, A 40.10b, 76b, A 58.13a, 15a, 46b, A 60.44b, A 110.77a.
- 33 Ayrıca bkz.: Ali Himmet Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*, Ankara, ts., s. 21; Osman Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1971, I, 709-710.
- 34 BŞS, A 36.6a, 38a, A 53.192a, 221b, 253b-255a.
- 35 BŞS, A 58.26a.
- 36 BŞS, A 58.19a, B 14.27b.
- 37 BŞS, A 58.82a.
- 38 BŞS, A 30.23b, A 35.532b, A 39.15a, A 40.76b, A 58.7b, 10ab, 18b, 22a, 41a, 45b, 57b, 62a, 72b, 74b, 75a, 81b.
- 39 BŞS, A 35.305a, 345b, 373a, A 58.6a, 41a, 78a, A 72.173b.
- 40 BŞS, A 97.137b.
- 41 BŞS, A 58.26a.
- 42 BŞS, B 14.27b.
- 43 BŞS, A 97.135a.
- 44 BŞS, A 65.123a.
- 45 Berki, a.g.e., s. 43; Pakalın, a.g.e., II, 640.
- 46 BŞS, A 97.150a, B 113.118b.
- 47 Pakalın, a.g.e., II, 640.
- 48 BŞS, B 106.108b.
- 49 BŞS, B 4.84b.
- 50 BŞS, A 23.61b, A 36.38a, A 53.192a, 221b, 253b-255a, A 97.150a.
- 51 BŞS, A 97.150a.
- 52 BŞS, A 67.40b.
- 53 BŞS, A 122.44a.
- 54 BŞS, B 47.62b.
- 55 Berki, a.g.e., s. 44; Pakalın, a.g.e., II, 666.
- 56 Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf İstihlaları Lügatçesi". VD, S. XVII, s. 59.
- 57 Berki, a.g.e., s. 43.
- 58 BŞS, A 39.72b.
- 59 BŞS, A 24.105a, B 15.118b.
- 60 BŞS, A 36.38a, A 53.192a, 221b.
- 61 Meselâ, Yıldırım Mahallesi'nde bulunan Molla Yegân Mektebi'nde, ölümden sonra kendi ruhuna okutulmak üzere Fatıma Hatun adında biri tarafından 3.000 akçe vakfedilmişti. Bkz.: BŞS A 60.151a.
- 62 BŞS, A 36.6a.
- 63 BŞS, A 40.266b.
- 64 BŞS, A 53.253b-254a.
- 65 BŞS, A 53.221b.
- 66 BŞS, A 36.38a.
- 67 Ülkütaşır, a.g.m., s. 594.
- 68 Baltacı, a.g.e., s. 19; Akyüz, a.g.e., s. 94.
- 69 Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara 1988, s. 58.
- 70 Akyüz, a.g.e., s. 94.
- 71 Konuyla ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmed Rasim, *Falaka*, İstanbul 1927, s.51-60; Ali Birinci, "Mahalle Mektebine Başlama Merasimi ve Mekteb İlahileri", II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi: *Bildiriler IV*, Ankara, 1982, s. 37-57; Mustafa Öcal, "Âmin Alayı", TDVİA, İstanbul 1991, III, 63; Akyüz, a.g.e., s. 94.
- 72 BŞS, A 40.266b.
- 73 BŞS, A 36.38a.
- 74 Kepecioğlu, a.g.e., III, 44.
- 75 BŞS, A 82.66b, 136a, A 163.45b, 46a.
- 76 BŞS, A 64.193a.
- 77 BŞS, A 135.59b.
- 78 BŞS, A 64.156b.
- 79 BŞS, A 45.196b-197a.
- 80 *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri*, s. 257.
- 81 Akyüz, a.g.e., s. 93; Ülkütaşır, a.g.m., s. 595.
- 82 Süleymaniye Vakfiyesi, s. 152.
- 83 BŞS, A 36.6b.
- 84 BŞS, A 53.253b-255a.
- 85 Akyüz, a.g.e., s. 95-96.
- 86 Ülkütaşır, a.g.m., s. 597.
- 87 Ülkütaşır, a.g.m., s. 599.
- 88 Akyüz, a.g.e., s. 96.
- 89 Kansu, a.g.e., s. 29; Ülkütaşır, a.g.m., s. 595.
- 90 Orhan Ş. Gökyay, "Osmanlı Türklerinde Öğretmen ve Öğrenci Anlayışı", *Tarih ve Toplum*, (Temmuz 1986) S. 31, s. 48.
- 91 Gökyay, a.g.m., s. 49.
- 92 Akyüz, a.g.e., s. 96.
- 93 Ülkütaşır, a.g.m., s. 598.
- 94 İsmail Kara-Ali Birinci, *Mahalle Mektebi Hatıraları*, İstanbul 1997, s. 8.
- 95 İsmet Kayaoglu, *İslâm Kurumları Tarihi*, Ankara 1985, s. 44.
- 96 BŞS, A 40.10b.
- 97 BŞS, A 42.101b.



OSMANLI'DA KIZ ÇOCUKLARININ EĞİTİMİ

PROF. DR. M. ŞEVKİ AYDIN
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

1- GİRİŞ

Osmanlı denince, çok geniş bir coğrafya, uzun bir zaman dilimi (600 küsur yıl) ve çeşitli ırk ve inanç grupları akla gelmektedir. Bu zaman dilimi içinde mütecanis bir Osmanlı toplumu değil, yata-yat ve dikey olarak (zaman ve mekan boyutlarında) farklı sosyo-kültürel yapılar, farklı gelişim safhaları ve farklı etkilenmeler söz konusudur. Bu yüzden, Osmanlı'ya ilişkin bir konu değerlendirilirken o konunun bütün bu unsurlara göre ele alınması gerekmektedir. Zira, bir sorun, aynı dönemde Osmanlı topraklarının doğusunda başka, batısında başka; ilk asırlarda başka, daha sonraki dönemlerde başka; farklı inanç gruplarında başka başka niteliklerle ortaya çıkabilir. Dahası, birinde bulunurken, diğesinde olmayabilir. "Osmanlı'da Kız Çocuklarının Eğitimi" sorunu için de aynı şeyler söz konusudur.

Kız çocuklarının eğitimi sorunu, cinsiyet kültürüyle doğrudan irtibatlıdır. Bir toplum, bireye eğitimle kazandırmayı hedeflediği davranışları (amaçları) belirlerken, sahip olduğu cinsiyet kültürünü gözönünde bulundurur. Cinsiyet kültürüyle ne kastediliyor? Bir toplumda yer alan kadınlık ve erkeklik algıları, her iki cinsle ilişkin imajlar, kalıp yargılar, oluşturulan kimlikler, bu kimliklerin oluşum süreçleri, onlara atfedilen özellikler, davranış kalıpları, roller, statüler, cinsiyete dayalı iş bölümü, cinsler arası ilişkilerin düzenlenme biçimleri, aile tipleri, akrabalık ilişkileri, cinslerin birbirine karşı tutum ve davranışları, cinsel ahlak, aşk ve güzellik anlayışları, o toplumun cinsiyet kültürünü meydana getirir. Biyolojik boyutuyla cinsiyet olgusu, tabii ve evrensel; ama, bu temel üzerine sosyo-kültürel olarak inşa edilen cinsiyet kültürü evrensel değildir. Cinsiyet kültürü, toplumdan topluma ve zamanla farklılıklar gösterir (Türköne, 1995: 234).

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere cinsiyet kültürü çok yönlü, çok boyutlu, çok unsurlu bir olgudur. Onun için, bir toplumun cinsiyet kültürü çok çeşitli araştırmalara konu edilerek ortaya konabilir. Öyle ki, bu kültürün her bir unsurunu, değişik boyutlarıyla farklı araştırmalara konu etmek gerekmektedir. Bu çerçevede, toplumsal hayat bütün tezahürleriyle ve bunların temelinde yatan zihniyetle açık seçik biçimde tanınmalıdır. Ne yazık ki, Osmanlı dönemindeki toplumsal hayatı ve bu bağlamda cinsiyet kültürünü henüz yeterince ortaya çıkarmış, tanıtmış değiliz (Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu'nun çalışmaları, bu anlamda çok önemli adımlardır; devam ettirilmelidir). Buna bağlı olarak eğitim-öğretim tarihimizin Osmanlı dönemi de yeterince araştırılıp ortaya çıkarılmış değildir. Sözgelimi, Fatih'in kurduğu o meşhur Sahn-ı Seman Medresesi'nin programının ne olduğu bile, halâ netleştirilmiş değildir (Bkz.: Atay, 1976: 78 vd.). Bu durum, "Osmanlı'da Kız Çocuklarının Eğitimi" sorununu açıklığa kavuşturmanın önünde önemli bir engeldir.

Durum tespitine ve sorunu betimlemeye yönelik olan bu çalışmada, Osmanlı toplumundaki kadın/kız imajının ve eğitim anlayışının oluşumunda büyük etkileri söz konusu olan ahlakçıların, eğitimcilerin, düşünürlerin eserlerinden elde edilen verilere öncelik verildi; daha ziyade onlara dayanıldı. Bu görüşlerin, yöreden yöreye ve dönemden döneme farklı toplumsal tezahürleri olabilmıştır; bunların ayrıntıları, ayrı ayrı araştırmalarla tespit edilebilir; ancak, bu eserlerdeki görüşlerin günümüze kadar geldiği, halâ etkilerinin şöyle veya böyle devam ettiği görülmektedir. Kaldı ki, burada önemli olan genel ortak çizgilerdir, onların tespitidir. Yazının başlığından da anlaşılacağı gibi zaman itibarıyla herhangi bir



sınırlamaya gidilmedi. Bu yüzden, sorunun ayrıntıları bir tarafa bırakılarak genel özellikleri ele alınıp değerlendirildi. Burada, daha çok, sorunun mevcudiyetine, boyutlarına değişik yönlerine dikkat çekildiği, söylenebilir. Sorunun bütün boyutlarıyla, ayrıntılı biçimde bilimsel araştırmalara konu edilmesi gerektiği kanaatinin zihinlerde yer etmesine katkıda bulunursa bu çalışma amacına ulaşmış olacaktır. Ayrıca bu çalışma, Osmanlı Devleti'nde hakim unsur olan müslüman halkla sınırlıdır; sorunun gayrimüslim vatandaşlarla ilgili boyutuna temas edilmemektedir.

II- KIZ ÇOCUKLARININ EĞİTİMİ

a- Arka Plan:

Osmanlı müslüman halkının cinsiyet kültürü ve bu bağlamda kız çocuklarının eğitimi konusuna yaklaşımları, şüphesiz onların İslam anlayışlarının, daha önceki nesillerden devrıldıkları kültürel birikimin etkisinde oluşmuştur. Bu sebeple, sorunun geçmişine, bu çerçevede kısaca bakmakta yarar var.

Kur'an ve Sünnet, kadının da erkek gibi bir insan olduğunu, her iki cinsin, insan/kul olarak aynı hak ve sorumluluklara sahip olduklarını bildirmiştir (Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz.: Hatipoğlu, 1991). Hz. Peygamber'in öğrettiği ve uyguladığı İslam, kadın ve erkeği, birbirinin tıpkısı olan iki cins değil, eşit ilişkilere sahip, birbirini tamamlayan farklı iki cins olarak görmüştür. Eşitlikçi yaklaşımı benimseyen İslam, cinsler arası farklılıkları görmezlikten gelmediği gibi bu farklılıkları, bir cinsin diğerine üstünlüğünü sağlayan özellikler olarak da telakki etmemiştir.

Bu hususta hassas bir dengeyi kuran Hz. Peygamber, erkeğin eğitimi kadar kızın/kadının eğitiminin de gerekli ve önemli olduğunu, hem anlatmış hem de bizzat uygulamalarıyla ortaya koymuştur. Söz gelimi, hanımlar erkekler gibi mescide gelip Hz. Peygamber'in konuşmalarını, tutum ve davranışlarını izledikleri gibi, buna ilaveten kendileri için özel olarak haftanın bir gününü ayırmasını talep etmişler, o da bunu olumlu karşılayıp taleplerini yerine getirmiştir (Buhari, İlim, 36). Hanımların, her tür konuyu hiç çekinmeden Hz. Peygamber'e sorup öğrendikleri de herkesçe bilinmektedir (Buhari, İlim, 50). Hanımların öğrenimi için Hz. Peygam-

ber'in hanımları, bizzat Kur'an tarafından öğretimle yükümlü tutulmuştur (Ahzab,33/34). Şu ilim bu ilim değil, mutlak ilme vurgu yapan Kur'an, ilim elde etmeyi emrederken, asla cinsiyet ayrımı yapmamıştır. Allah'ın Elçisi de, aynı şekilde meseleye yaklaşmış, "İlim talep etmek, her müslümana farzdır" (Acluni, H. 1665) demiştir.

İslam'la tanıştıktan sonra kadınların, bilgice erkeklerden pek geri kalmadıkları ve bu bilgilerini sosyal hayatta çekinmeden kullandıkları görülmektedir. Mesela, hutbe okuyan Ömer'e, görüşlerinin yanlışlığını açıkça söyleyecek kadar medeni cesaret gösteren kadınlar çıkmıştır (Topaloğlu, 1975: 250. Asr-ı Saadet'te kadınların eğitimine ilişkin geniş bilgi ve kaynaklar için bkz.: Okiç, 1978; 18-23,25-27).

Hz. Peygamber, kız çocuklarının/kadınların eğitimiyle ciddiyle ilgilenme yanında onların annelik rolüne de vurgu yapmış ve annelik makamını o kadar yüceltmiş ki, cennet annenin ayakları altında yer almıştır (Acluni, H. 1078). Böylece o, üstü örtük biçimde, anneliğin sıradan bir iş olmadığını, bu makama yükselmenin kolay olmadığını, eğitimi gerektirdiğini belirtmiş oluyordu.

Müteakip dönemlerde müslümanlar ilme, bilgiye, eğitim-öğretime büyük önem verdiler. Müslümanlar, "ya öğrenen, ya da öğreten ol" şeklindeki hadise göre hayatlarını düzenleme bilincine sahiptiler. Buna rağmen, erkeklerle kıyasla kız çocukları/kadınlar arasında eğitim-öğretim daha az yaygınlaştırılabilirdi. İlk öğrenimleri için kız çocukları/kadınlar mekteplere gidebildiler; ama genelde onlar, özel eğitimden geçme durumunda kaldılar. Özellikle ilk öğrenimden sonraki dönemde onların eğitimi tamamen özel gayretlere bırakıldı. Çoğunlukla yakınlarından birisi veya özel olarak tutulan bir hoca vasıtasıyla evlerde öğrenim gördüler (Bkz.: Çelebi, 1983:338-341.; Öymen-Dağ, 1974: 164-6).

Medreseler kurulduktan sonraki dönemde de durum değişmemiştir. Medreselerde sadece erkek öğrencilerin tahsil gördükleri, bayan öğrencilere yer verilmediği herkesçe kabul edilmektedir (İbn Cema (ö.733/1333), medresenin hangi kısımlarında hangi öğrencilerin ikamet ettirilmesinin uygun olacağı hususunu ve medrese içinde öğrencilerin gözetmeleri gereken kuralları belirlerken bayan öğrencilerden de söz etmektedir İbn Cema,



1998: 139,141. Bu ifadeler, eğer tahminlerden ibaret/kurgusal değilse, medreselerde bayan öğrencilerin olduğunun ipuçları sayılabilir.).

Toplumdan topluma, yöreden yöreye ve bir dönemden diğerine bu konuda farklı sonuçların ortaya çıktığı bir gerçektir. Ancak, genelde eğitim-öğretimde ilerleyen kızların/kadınların oranı, erkeklere nazaran düşük kalmıştır. Bu sonucun ortaya çıkmasında, kızların/kadınların ilim tahsili için erkekler gibi yorucu, uzun yolculuklara çıkamamaları, çeşitli yerlerdeki ders halkalarına ve sohbetlere erkekler kadar rahatça katılamamaları ...gibi sebepler de etkili olmuştur (Çelebi, 1983:339,343). Bunlara rağmen, erkeklerden hiç de geri kalmayan, hatta onları geçen kültürlü, bilgili ve olgun kişilik sahibi kadınlar topluluğu yetişmiştir: Hocalar, öğretmenler, vazizeler, edebiyatçılar, şaireler, doktorlar, idareciler, müzisyenler vb. (Bkz.: Çelebi, 1983:344 vd.; Okiç, 1978: 24, 36 vd.; Mehmed Zihni, 1982). Ne ki, bunların genel içindeki oranı, erkeklerinkine kıyasla oldukça azdır.

Süren fetih hareketleriyle İslam, farklı etnik gruplarla, farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaştı. Herkes/her toplum, sahip olduğu kültürün, toplumsal şartların, etkileşimde bulunduğu toplumsal ortamın içinden Kur'an ve Sünnet'e bakıp onları anlamaya, yorumlamaya çalışmak durumundaydı. Bu yüzden, tabii olarak farklı yorumlar ortaya çıktı. Bu çerçevede, İslam'ın kadına bakış açısından sapmalar oldu; bu yanlış anlayışlar, kız çocuklarının/kadının eğitim-öğretimi meselesine yaklaşım biçimini, ister istemez olumsuz yönde etkiledi.

Bu sapmalar, dönemden döneme, yöreden yöreye farklı niteliklerde ve boyutlarda kendini göstermektedir. Mesela, ünlü bilginlerden İbn Sahnun (ö.240/854), eğitim-öğretime ilişkin eserinde, öğretmenin çocuklara yazı yazmayı öğretmesini, buna özellikle vakit ayırmasını önermekte ve kız erkek ayrımı yapmamaktadır (Bkz.: İbn Sahnun, 1996; Arapça metin, 9-10); fakat ondan bir asır sonra yaşamış yine ünlü bilgin Kabisi (324-403 H.), büyük ölçüde İbn Sahnun'a atıflarda bulunduğu eğitim-öğretime dair eserinde şunları söylemektedir:

"Kadınlara Kur'an ve ilim öğretmeye gelince bu güzeldir ve onların yararınadır. Fakat kadına teressül, şîir ve benzeri şeylerin öğretilmesi onun için tehlikelidir; ancak kadına faydası umulan ve fitnesinden emin olunan

şeyler öğretilmelidir. Yazı öğrenmemesi en emin yoldur." (Kabisi, 1995: 76).

Kabisi'nin eserinde, İbn Sahnun'dan aynen alıntıda tahrifata gidildiği de görülmektedir. İbn Sahnun, şöyle diyor: "Öğretmenin kızları erkek çocuklarla birlikte okutmasını hoş görmem. Zira bu durum, onların bozulmasına sebep olur." (İbn Sahnun,1996, Arapça metin: 15). Burada, "onların/lehum" zamiriyle kastedilen, cinsiyet ayrımı yapılmaksızın çocukların tümü veya sadece erkek çocuklardır (Mütercim, nedense, "onların" yerine "bazılarının" ifadesini kullanmış? İbn Sahnun, age.,65). Bu ifadeden, sadece kızları anlamak mümkün değildir. Fakat Kabisi, bu sözleri şöyle naklediyor: "Öğretmenin, kızları oğlanlarla karıştırarak okutmasını iyi görmem; çünkü bu, kızların bozulmasına sebep olur." (Kabisi, 1995: 105. Asıl metni görmediğimden çevirisinden yararlandım.)

Görüldüğü gibi, bırakınız sıradan insanları, ünlü bilginin görüşlerinde, İslam'ın kadın anlayışı ve onun eğitimine yaklaşımından sapmalar kendini göstermektedir. Kaldı ki, bu görüşleri paylaşmada Kabisi, yalnız değildir; birçokları bu görüşleri paylaşmış ve bu görüşler, zamanla çok daha olumsuz boyutlara ulaştırılmıştır.

Müslüman Türklerde de bu tür sapmalar gözlenmektedir. Mesela: Karahanlılar döneminde yaşamış olan Balasagunlu Yusuf Has Hacıp (1018?-1069'dan sonra), ünlü eseri Kutadgu Bilig'de olumlu bir kız/kadın imajı ortaya koymamıştır:

*"Kızı çabuk evlendir, uzun müddet evde tutma,
Yoksa pişmanlık, basta olmadan seni öldürür.
Ey dost arkadaş, sana kesin bir söyleyeyim:
Bu kızlar doğmasa, doğarsa yaşamasa daha iyi olur."*

(Beyit: 4510-11.)

"Kadının aslı ettir, ei muhafaza etmeli, gözlemzesen at kokar."

"Evin kapısını kilitle, eve erkek sokma."

(Beyit: 4519.)

"Kadının meyvası zehirdir."

"Erkek insan söziinden dönmez, dönenleri sen kadın bil"

(Beyit: 4521-22.)



Ayet ve hadislerle zenginleştirilmiş olan bu eserde, Fars ve Arap kültürünün etkileri yanında İslam öncesi Türk kültürünün etkileri de açıkça görülmektedir. Ona göre kadınlar güvenilmez, vefasız, korkak, yalancı, iki yüzlü, akıldan, iradeden ve ruhtan yoksun yaratıklardır; bedeni istek ve ihtiyaçları doğrultusunda hareket ederler ve bunlarda her hangi bir ölçü tanımazlar vs. Bir defa kadın böyle nitelendirilince, onun sürekli kontrol altında tutulması, güdülmesi gerektiği fikri de bunu takip etmiştir.

Bir eğitimcimiz, bu görüşleri “İslamiyet’in etkisi” ile açıklamaktadır (Bkz.: Kanad, 1963: I, 216. Benzer bir değerlendirme için bkz.: Başaran, 1992: 172.). Oysa bu görüşleri, Kur’an ve Sünnet’le bağdaştırmak mümkün değildir (Bu konudaki yanlış anlayışların kaynakları ve tenkidi için bkz.: Smith, 1992). Bunları, onun “kendi görüşleri olarak değerlendirmek” (Bkz.: Akyüz, 1993: 32) de oldukça güç olsa gerektir. Zira, Yazar, Has Hacıpliğe kadar yükselmiş, itibarlı, sorumlu bir kişi ve üstelik bu eserini hükümdara takdim edip iltifat görmüştür. Böylesine bir konumda olan ve günlük hayatın içinde/merkezinde yer alan böylesine hassas bir konuda men-subu olduğu toplumun anlayışıyla hiç bağdaşmayan düşünceler öne sürmesi, özellikle o günkü şartlarda beklenemez. Haliyle bu görüşlerin sosyo-kültürel temellerini görmeye çalışmak gerekmektedir (Bu konuda bkz.: Türköne, 1995:192 vd.).

Yusuf Has Hacıpli’nin eserinde açıkça ortaya konan kadın imajının ipuçlarına Kaşgarlı Mahmud’un Divan-ı Lügati’t-Türk adlı eserinde rastlamaktayız. Öbür taraftan, Dede Korkut destanında, kahraman-avcı erkeğe göre ikinci planda kalan, ama iffetli, sadık, akıllı, dürüst... kadın imajı söz konusudur. Hoca Ahmed Yesevi (1103?-1166)’nin ortaya koyduğu İslam yorumunda da, Yusuf Has Hacıpli’nin tam aksi bir kadın imajıyla karşılaşmaktayız. Kutadgu Bilig’de kadın, bedeni istekler, nefis, şehvet gibi olumsuzlanan öğelerin nesnesi olarak yer alırken Yesevilikte nefsanilik ve şehvet, her iki cinsin de nefis terbiyesi yoluyla bunları iradelerinin kontrolü altına alma yetkisine sahip olduğu kabul edilmektedir (Bkz.: Türköne, 1995: 196 vd.).

Olumsuz kız/kadın imajı oluşmasıyla birlikte, onun bu mevhum kötülüklerini önlemek, şerrinden emin olmak için tedbirler düşünülmüş: Onu sürekli gözetim altında kilitli tutma, özgürlüğünü kısıtlama, hep denetimde bulundurma, gütme, korkutma vb... Bunlardan daha kötüsü, onu cahil bırakma şeklindeki tedbirdir. Bu bağlamda, hadisler bile uydurulmuştur; kızlara yazı yazmanın öğretilmemesini talep eden söz, bunun en tipik örneğidir.

İşte Osmanlı dönemi müslümanları, böyle bir kültürel birikimi, kendinden önceki topluluklardan devraldı. Onların cinsiyet kültüründe, kadına bakışlarında, kız çocuklarının eğitim-öğretimi meselesine yaklaşım biçimlerinde, bunların etkisi söz konusudur. Buna bir de Bizans kültürünün etkisini eklemek gerekir. Tabii ki, bu etki, her zaman ve her yerde aynı nitelik ve boyutta değildir. Bu kültürün, söz gelimi kırsal kesimdeki ailelere yansısıyla, kentli aileye yansısı aynı olmamıştır. Ancak, Osmanlı’da Yusuf Has Hacıpli çizgisinin daha baskın olduğu söylenebilir.

b- Sorunun Tanzimat Öncesi

Osmanlı toplumunda kız çocuklarının eğitimi meselesi, Tanzimat öncesi ve sonrası diye ikiye ayrılarak ele alınabilir. Tanzimat’a kadarki dönemde genelde eğitim, devletin görevleri arasında yer almamış, halkın/ailelerin sorumluluklarına bırakılmıştır. Haliyle, öğretmen tutmak, okul yapıp açmak ve işletmek gibi eğitim-öğretim masraflarını karşılamak, halkın/ailelerin yükümlülüklerindendi. Kişiler ve vakıflar gibi kurumlar, bu yükümlülükleri yerine getirirlerdi.

Esasen Osmanlı’da eğitim denince akla gelen ilk ve en etkili kurum, ailedir. Osmanlı’nın en fazla önem verdiği kurum ailedir, denebilir. Gerçi, Türkdoğan’ın dediği gibi, “XIX. yüzyıl öncesi aileleri, hatta hane halkları hakkında elimizde son derece az sayıda araştırma bulunmasından ötürü Türk ailesinin hakiki profilini görmek mümkün olmamaktadır.” (Türkdoğan, 1992: 60). Ama genel çizgileri itibarıyla Osmanlı ailesini tasavvur edebilmekteyiz. Tabii ki, dönemlere ve yörelere göre aile yapılarının özellikleri farklılaşabilmektedir. Sözgelimi, kırsal ve kentsel aileler arasında farklar vardı; ama bu “ilk ve en etkili eğitim kurumu” olma özelliği hepsi için geçerliy-



di. Dahası, Osmanlı'da en önemli toplumsal kurum olan aile, Tanzimat'a kadar geniş halk katmanları bakımından kız çocukları için biricik eğitim ortamıdır, denebilir.

Osmanlı'da aile eğitimi, çocukların geleceğe hazırlanması yanında yetişkin evlatların, yaşlanan anne-babanın güvencesi olmasını da garanti etmeye yönelikti. Bu yönüyle aile eğitimi, üç kuşağı kapsayan bir ortamda gerçekleşirdi. Genelde, büyük ailelerdeki geniş ilişkiler ağı içinde çocuklar yetişirlerdi. Aile, kültür aktarımı işlevini yerine getiren en önemli kurumdu. Çocuğun toplumsallaşması, aile büyükleri tarafından sağlanırdı. Çocuk, kültürel değerleri, adab-ı muaşeret kurallarını, yaşama biçimlerini aile içinde yaşarken öğrenirdi.

Kız çocuklarının eğitimi ile ilgili örgün eğitim-öğretim kurumu olarak sadece sıbyan mektepleri vardı. Bu mektepler, ülkenin hemen her mahalle ve köyünde yaygın biçimde bulunmakta ve genellikle camilere bitişik olarak veya caminin bir köşesinde yer almaktaydılar. Beş altı yaşlarındaki kız çocukları, üç dört yıllık bir süreyi burada geçirirlerdi. Burada, Kur'an okumayı öğrenme yanında, temel dini bilgileri, ve uygulamaları da öğrenirlerdi. Hatta isteyenler hafızlık da yapabilirlerdi. Dokuz on yaşlarında buradan ayrılırlardı (Sıbyan mektepleri hakkında bilgi ve kaynaklar için bkz.: Akyüz, 1993: 72 vd.). Böylece onların, örgün eğitim kurumlarındaki eğitimleri sona ererdi; çünkü onların medreselerde okuma imkanları yoktu.

Sıbyan mektebini bitiren kız çocuklarının bundan sonraki eğitimi, ailelerinin sosyo-kültürel düzeylerine göre değişirdi. Hocalık yapacak birisi evde varsa (mesala, baba bilginse) o, yoksa tutulan özel bir hoca, kız çocuğunun daha ileri düzeyde öğrenim görmesine kılavuzluk eder. Ücretle özel ders veren hocalar olduğu gibi, hiçbir ücret talep etmeden salt Allah rızası için özel öğretmenlik yapanlar da vardı. Bu tutum, öteden beri müslümanların bariz vasıflarından birisidir. Çünkü her müslüman, bildiklerini mutlaka başkalarına öğretme sorumluluğunu duyardı. Hiçbir kimse, ilmini gizlemeyi göze alamazdı (Acluni, Keşf, H. No:2586). Sıbyan mektebine gitmemiş çocuklara, bu seviyede ücretsiz özel öğretim yapan kimseler de vardı. Sıbyan mektebini bitirip bundan sonraki eğitimini özel bir hocanın kılavuzluğunda sürdürmeyen ve sıbyan mektebine de gidemeyen kız çocukları

nın eğitimleri aile içinde sürdürülürdü. Yani bu sonrakiler için aile, biricik eğitim kurumuydu.

Ailede çocukla en fazla ilgilenen kişi, anneydi. Annenin diğer meşguliyetleri esnasında çocuğa babaanne veya anneanne bakmaktaydı. Dolayısıyla, ailede çocukların eğitiminde en etkili ve birinci şahıs, kadındı. Kız çocuklarının eğitimi ise, ağırlıklı olarak anne tarafından sürdürülürdü. "Annesine bak kızını al." özdeyişi, Osmanlı ailesindeki annenin bu eğitsel işlevini, çarpıcı biçimde dile getirmektedir.

Bu eğitim, kıza anne rolünün benimsetilmesi, annelik/eşlik rolünün gerektirdiği tutum ve davranış kalıplarının öğretilmesi şeklinde gerçekleşirdi, denebilir. Yani, kız çocuğu, aile içinde özellikle anne tarafından ilerdeki evlilik hayatına hazırlanırdı. Bu hazırlama sürecinde ona kazandırılanlar, ailenin sosyo-kültürel niteliklerine göre farklılaşırdı.

Osmanlı'da da ocağın tütmesi erkek çocuğuna bağlı görüldüğünden, kız çocuğuna nispetle ona daha fazla önem verildiği, bir gerçektir. Bu anlayış, kız çocuğunun eğitimi meselesine de ister istemez yansımıştır. Genelde, kız çocuğuna, Kur'an okumayı, namaz kılmayı öğretme, temel ilmiyal bilgilerini kazandırma, onun zihinsel ve manevi eğitimi için yeterli görülmüş ve dokuz on yaşından itibaren ev işleriyle meşgul edilmiş, evliliğe hazır hale gelmesi yönünde tedbirler alınmıştır. Kız çocuklarının, buluşa erince hemen evlendirilmeleri, onların daha uzun süreli eğitim görmelerini zaten önleyiciydi. (Osmanlı döneminin ileri gelen ahlak bilginlerinin, düşünürlerinin eserlerinde, kız çocuklarının erkenden evlendirilmeleri tavsiye edilmektedir. Bkz.: Kınalızade, Devlet ve Aile Ahlakı, 74.; Keykavus, Kabusname, 255.).

Bu söylenenlerden, Osmanlı döneminde değişik alanlarda kendini yetiştirmiş, ileri düzeyde eğitimli kadınların olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Burada söz konusu olan genel durumdur. Şu da var ki, önceki dönemlere kıyasla Osmanlı döneminde, ileri düzeyde özel eğitim alıp değişik alanlarda kendini kabul ettiren kadınların oranının daha az olduğu söylenebilir. Son devir alimlerimizden Mehmet Zihni Efendi'nin *Meşahiru'n-Nisa* adlı ünlü eserini incelememiz bile, bize bu kanaati verecektir.



Ömer Seyfettin'in *Bahar ve Kelebekler* adlı hikayesindeki Büyük annenin torununa söyledikleri, Tanzimat'tan önceki dönemde özel olarak eğitim gören kızların/kadınların nitelikleri hakkında ilginç ipuçları vermektedir: "Biz de okurduk. Kibar, zengin efendiler kızlarına Farisi öğretir, cami dersleri gösterirlerdi. *Tuhfe-i Vehbi*'yi okurlardı. Fuzuli'nin, Baki'nin gazellerini ezberlerdik. Mesnevi'yi anlardık. Mükemmel seciler, kafiyele yapar, kocalarımızla müsaere eder, hafızamıza, zekamıza, nüktelerimize onları hayran ederdik. O vakit bir kadın için en büyük medih, fazıla, edibe, şaire, akile... hanım olmak idi." Torununun aldığı eğitimi eleştirirken de şunları söylüyor: "Şimdi siz Frenk mürebbiyeler elinde büyüyor, kendi lisanımızın güzelliklerini tanımıyor, başka memleketlerin şeylerini öğreniyorsunuz. Onlara benzemek istedikçe kendi benliğinizden uzaklaşıyorsunuz..."

Osmanlı'da aile eğitimi, kitabi bilgidan mahrumdu, şifahi kültür, rivayetler ağırlıktaydı. Mesela, anneler, nineler çocuklara masallar, hikayeler, menkıbeler anlatırlar; verecekleri mesajları bunlarla ulaştırmaya çalışırlardı. Zamanla bazı kitaplar ailelere girmeye başladı. Muhammediye, Ahmediye, Envarı'l-Aşikin, Ahlak-ı Alai, Birgivi Vasiyetnamesi gibi pedagojik içerikli ahlak kitaplarının, ilmiyelerin, aile eğitimine doğrudan veya dolaylı etkileri vardı. Çünkü bu kitaplar, ya evlerde vardı ve aileler onlardan yararlanıyordu, ya da bunların içerikleri ailelere hocalar vasıtasıyla ulaştırılıyordu. Bu eserler, o dönemde imamların, vaizlerin el kitapları durumundaydı.

Bu kitaplarda Osmanlı toplumunun cinsiyet kültürünün ve kız çocuklarının eğitimi meselesine bakışlarının dayanaklarını bulmaktayız. Bu eserlerde şu veya bu ölçüde genelde, Yusuf Has Hacıp çizgisinin izleri görülmektedir. Burada Kınalızade Ali Efendi'nin (1510/1572) görüşlerine kısaca işaret etmekle yetinilecektir. Her bakımdan Osmanlı'nın iyi durumda olduğu bir dönemde yaşamış olan Kınalızade'nin düşünceleri, döneminde Osmanlı'da ulaşılan en ileri noktayı göstermektedir. Buna göre diğerleri tahmin edilebilir. Zira Kınalızade, ünlü bir filozof/düşünür ve bilim adamıdır. Aynı zamanda o, hem bir eğitimci, hem de bir eğitim teorisyenidir, ahlakçıdır. Onun 1564'te yazdığı Ahlak-ı Alai adlı eseri, Türk-İslam ahlakıyla ilgili kapsamlı ve özgün bir eserdir.

Geleneksel cinsiyet kültürümüz içindeki olumsuzlukların etkisinden Kınalızade, kendisini tamamen kurtarabilmiş değildir. Birçok yanlış kanaatleri paylaşmakta, Kur'an ve Sünnet ölçüsünce hareket edebilmekte olan Kınalızade, geleneksel çizgiden ayrılan görüşlerini oldukça yumuşak, belki çekingen bir üslupla ortaya koymaktadır. Her şeyden önce Kınalızade de, kız çocuklarının ve kadınların sürekli kollanıp gözetim altında tutulmaları, başkaları tarafından daima kontrol edilmeleri, yanlış yapmamaları için daima güdülmeleri, onların korku ve tehditle hep istenen çizgide durmalarının sağlanması... gerektiği kanaatini, belli ölçüde taşımaktadır. İşte birkaç örnek:

"Kadınları düğünlere ve kadınların toplu bulunduğu yerlere gitmekten men etmelidir" (Devlet ve Aile Ahlakı, 49).

"Bazı haberlerde şöyle varid olmuştur: Eşlerinize Yusuf kıssasını öğretmeyin ki, Züleyha'nın aşkı ve Yusuf'un güzelliği düşüncesi onları aşka tahrik etmesin" (A.g.e. 50).

"Bazı bilginlerin görüşlerine göre şu iki haslet erkeklerde fazilet, kadınlarda ise rezilettir. Bu iki haslet, cesaret ve cömertliktir.

Zira kadında cesaret olduğu vakit, kocasından ve başkalarından korkmadığı için, geceleyin تنها yerlere gider ve kötü işlerin meydana gelmesi ihtimali belirir...

Şecaatlarından da fayda hasıl olmaz. Halbuki şecaatın (cesaretin) faydası, düşmanı ve zararlı şeyleri defetmek, din ile memleketi ve vatani korumaktır" (A.g.e. 51).

"Eşi, kadının katında, daima korkulan kişi olmalı ve kalbinde eşinden çekinme duygusu bulunmalıdır"(A.g.e. 52).

Kınalızade, kız çocuğu dünyaya gelince üzüntü duyulmamasını tavsiye ederken de, kız çocuğunun aslında istenecek birisi olmadığını ima eden bir üslup kullanmaktadır: "... Çünkü bu (kız çocuğunun doğması), isteğin dışındadır. İnsan iradesinin dışında olan bir şeyi istemek veya kınamak cahilliktir."

Kınalızade, çocuğun kişiliğinin, karakterinin oluşumunda annenin eğitsel rolüne son derece büyük vurgu yapmakta, çocuğun eğitimini eş seçiminden başlatmak-



tadır (Bkz.: Devlet ve Aile Ahlakı, 42-3, 61-4). Ancak, çocuğun kişiliği üzerinde böylesine birinci derecede önemli etkiye sahip olan annenin eğitimi konusu üzerinde pek durmamıştır. O, bu eserinde uzun uzadıya çocuk eğitimi üzerinde durduktan sonra şöyle demektedir: “Bu terbiye sistemi erkek çocuklar içindir. Fakat kız çocuklarını da buna kıyas ederek münasip olan terbiye ve hasletler öğretilmelidir” (Devlet ve Aile Ahlakı, 73). Kız çocuklarının eğitimi meselesini, bir buçuk sayfa ile geçiştirmektedir.

Kız çocuklarının eğitimi konusundaki yanlış düşüncelere katılmadığını oldukça çekingen bir üslupla belirtmektedir (Bu çekingenliği, döneminde kız çocukların eğitimi konusunda olumsuz düşüncelerin yaygınlığından kaynaklanıyor olabilir mi?):

“Hoca Nasırı’ye göre kızlar, yazmaktan ve okumaktan men edilmelidir. Diğer alimlere göre ise, yazmaktan men edilmeli; fakat okumaktan men edilmemelidir. Bilhassa dinin lüzumlu yönleri ile sünnet hükümleri, hele kadınlara mahsus hayız ve nifas gibi şeyler öğretilmelidir. “İlim öğrenmek, müslüman kadın ve erkek üzerine farzdır.” Hz. Aişe (r. anha)’nin ilmin, hele İslam ahkâmının birçoğunun kendisinden nakledildiği sabittir. Muhammed ümmetinden alim kadınlar, hele hadisçiler çoktur” (Devlet ve Aile Ahlakı, 73-4).

Kız çocuklarının eğitimi konusunda nisbeten olumlu tutum takınan, bu konudaki olumsuz tutum ve görüşlere katılmayan Kınalızade de, iki cins arasında adeta mahiyet farkı olduğunu ima eden değerlendirmelere yer verebilmektedir. Mesela, kız çocuklarının eğitimine işaret eden az önceki sözünü şöyle sürdürmektedir: “Ancak, kız çocukları hakkında haya, iffet, erkeklerden sakınma ve korunma, utanma ve ev hususunda fazla alaka gösterilmelidir” (Devlet ve Aile Ahlakı, 73). Birçok yerde kızların/kadınların iffetli, hayalî, namuslu olmalarını özellikle belirtirken (Bkz.: A.g.e., 41,47.) erkekler için de aynı vurgulamalara yer vermemektedir. İşte çarpıcı bir örnek daha: “Kadınlar içki içmekten son derece çekinmelidirler. Zira içki hayayı kaldırır ve şehveti kamçılar...” (A.g.e., 50).

Oysa, sayılan bu ahlaki vasıfların tümü, insan denen herkeste bulunması gereken vasıflardır. Bir insanın cinsiyeti, onun bu vasıflara olan ihtiyacını ne azaltır, ne de

artırır. Yani, sözgelimi, bir kadının ne kadar iffetli, namuslu olması gerekiyorsa bir erkeğin de o kadar iffetli, namuslu olması gerekir. Hayayı, kadında arayıp erkekte de o ölçüde aramamak, temelde erkeğe hakarettir. Zira bu, bir bakıma erkeğin insan olduğunu unutmaktır. Böyle düşünüldüğü sürece erkek, hep bağını koparmış bir yaratık, kadın ise ondan korunması gereken bir zavalı olarak algılanacaktır. Bu tutum, Kur’an ve Sünnet’le bağdaştırılamaz. Erkeklerin değil de kız çocuklarının, buluş çağına gelince evlendirilmelerini tavsiye etmesi de (Devlet ve Aile Ahlakı, 74), bu bağlamda değerlendirilebilir.

Kısacası, Kınalızade, kız çocuklarının/kadınların bilişsel gelişimleri meselesi üzerinde pek durmamaktadır. Bilişsel gelişimini sağlayamamış birey, özerk kişilik sahibi olamaz; dolayısıyla ahlaken gelişemez. Haliyle bu birey, kendi kendini yönetemeyen, dışa bağımlı birisi olur. İşte Kınalızade’nin görüşleri incelendiğinde kadının, kendi kendini denetleyen, yöneten özerk bir birey olarak değil de, genelde yönetilen, başkaları tarafından güdülen, korunan konumda tutulduğu görülmektedir. Yanlış yapmaması için kadının başkaları tarafından güdülmesi, hareket alanının olabildiğince kısıtlanması gerektiği kanaati kendini göstermektedir. Başkaları tarafından saklanması, korunması gereken nesneler durumuna sokulan, nerede nasıl davranacağını kendisinin değil de korku ve tehditlerin belirlediği kız/kadın nasıl bireyselleşebilir? Nasıl ahlaklı hale gelebilir? Nesne olmaktan çıkıp kendi varlıklarının, kendi hayatlarının, tutum ve davranışlarının özneleri olamayanların ahlaklı olacaklarından söz edilemez. Nitekim bu anlayışın yaygın olduğu o dönemde kadınlar arasındaki ahlaksızlığa Kınalızade işaret etmektedir. Mesela, kadınların düğünlere ve kadınların toplu bulundukları yerlere gitmelerinin önlenmesini tavsiye ettikten sonra şunu söylemektedir: “... Bilhassa bu zamandaki kadınlar arasında kötülük sebepleri meşhurdur. Birbirine muhabbet (ki düşük işle ilgilidir) herkes tarafından bilinmektedir” (Devlet ve Aile Ahlakı, 49).

Bu niteliklere sahip bir kadının, bizzat Kınalızade’nin belirttiği annelik görevlerini yerine getirmesi mümkün değildir.



Fars kültür ve eğitiminin ürünü olup çok geniş bir okuyucu kitlesine sahip bulunan ve Osmanlı eğitim ve gelenekleri üzerinde etkili olmuş olan (Akyüz,1993:96) *Kabusname*'de ise (II. Murat zamanında Türkçeye çevrilmiş), kızların eğitimi hakkında sadece şunlar yer almaktadır:

“Ey oğul, eğer kızın olursa onu namuslu bir süt nene emanet et ve büyüyünceye kadar iyi bak. Büyüdüğü zaman onu bir muallime ver Kur'an okumak, namaz kılmak, oruç tutmak gibi bilinmesi gerekenleri, farzdan ve sünnetten öğretilsin. Ama yazıcılık öğretmesin ki maksudunu, kime isterse kendi yazısıyla anlatmasın. İyi-ce büyüyünce onu hemen kocaya vermeye çalış. Kızın olmaması yeğdir, ama olunca, ya erde gerek ya yerde, demişlerdir. Nitekim şeriat beyi Muhammed Mustafa buyurur ki, defnu'l-benati mine'l-mekrumati; yani kız evlatlarını gömmek, ya er koynunda ya da yer koynunda, hürmetli işlerden birisidir (Böyle bir hadis yoktur. M.Ş.A.).” (Keykavus, *Kabusname I*, 255).

Kız çocukları/kadınlar hakkında ve buna bağlı olarak da onların eğitimi konusunda giderek artan olumsuz görüşlerin zamanla topluma yayıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şemsettin Sami, 1311/1895'te kaleme aldığı “*Kadınlar*” başlıklı yazısında şu ifadelerle yer vermektedir:

“Kadınların talim ve terbiyesini muzır addeden adamların bugün bile kesret üzere bulunduğu maatteessüf görülüyor. Bunların iddiasınca ilim, kadınların şer ve fesad ve kabahatlarını artırmaya alet olabilir mi! Cahil bir erkek bir kabahat işlediği vakit o kabahati cehline hamlederiz ve alim adamlardan öyle hareket me'mul etmeyiz. Bu kaideyi kadınlar hakkında niçin istimal etmeyelim? Kadınların kabahatlarını niçin cehillerine hamletmiyoruz ve niçin ilim ve terbiye gördüklerinde böyle kabahatlar etmeyeceklerine itimadımız yoktur da bunun aksini iltizam ederek erkeklerde bais-i kemal olan ilim ve terbiyenin kadınların kabahatlarını artıracağı fikrinde bulunuyoruz?”

Mehmed Şemseddin de, “*İslam Hanımı*” başlıklı yazısında(1334/1917) “kadınlar hakkındaki köhne kanaatlerin halen payidar kalması”ndan söz etmektedir.Zaman ilerledikçe Osmanlı toplumunda kız çocuklarının/kadınların eğitimi konusunda olumsuz düşünce ve tutumlar,

yoğunlaşmış ve yaygınlaşmıştır. Devletin gücünün zayıflaması, halkın gelir düzeyinin düşmesi, bu sorunun daha da vahimleşmesine neden olmuştur.

Toplumun batıya açılıp onun etki alanına girmesi ile kız çocuklarının/kadınların yeterince eğitilmemelerinin olumsuz sonuçları, çok acı biçimlerde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yüzden, Tanzimat sonrası yıllarda ileri gelen edipler, düşünürler, bilginler, yazarlarında bu konulara geniş yer vermişler; kız çocuklarının/kadınların “ilim ve terbiyeden büsbütün mahrum” bırakıldıkları, “kadınların ilim ve terbiyeden bihaber oldukları”nı dile getirmişlerdir. Onlara göre, Osmanlı toplumunun gerilemesinin, güç kaybetmesinin temelinde yatan en önemli temel faktörler arasında kız çocuklarının/kadınların eğitimsizliği yatmakta ve yeniden derlenip toparlanabilmenin ilk şartları arasında kız çocuklarının/kadınların iyi eğitilmesi yer almaktadır. Hatta bazıları, bunu ilk ve olmazsa olmaz şart olarak görmektedirler. Zira, nitelikli erkeklere sahip olmanın yolu, temelde nitelikli kadınlardan geçmektedir (Bkz.: Münif Paşa, 1279; Namık Kemal, 1289/1872; Şemsettin Sami, 1311; Fatma Aliye, 1316; Ahmet Rıza, 1324; Abdullah Cevdet, 1324; Şeyhülislam Musa Kazım, 1336; Halil Hamid, 1326; Celal Nuri, 1331; Mehmed Şemseddin,1336. Bu konuda İslamcılarının görüşleri için bkz.: Doğan, 199). Bu, son derece önemli bir gelişmedir.

c- Tanzimat Sonrası

Tanzimat'tan sonra da ailenin eğitsel işlevi sürmüştür. Ancak, bu dönemde ileri gelen ailelerde çocukların eğitiminde Hristiyan dadıların etkisi ön plana çıkmıştır. Bu dönemde kız çocuklarının eğitimi konusunda örgün eğitim alanında önemli yenilikler ortaya kondu. Sıbyan mektepleri yeniden düzenlendi ve 1869 Maarif-i Umumiyye Nizamnamesi ile bu okullara kızların 7-11 yaşlar arası devam etmeleri mecburiyeti getirildi. Bu okulların her tür masrafları, sırasıyla varsa vakıflardan, avarız parasından, fitre ve kurban derilerinden; bunlar da kâfi gelmezse mahalle veya köy ahali tarafından karşılanacaktı. Esasen kız çocuklarını okutmaya pek hevesli olmayan halk bundan olumsuz etkilenmiş ve bu okulların yaygınlaşması engellenmiştir (Kurnaz, 1991:5-6). 1913'te çıkarılan Tedrisat-ı İptidaiyye Kanun-i Muvakkati ile ilköğretim, zorunlu ve devlet okullarında parasız hale getiril-



di. Bu kanunla ayrıca, iptidailerle rüştiyeler, Mekatib-i İptidaiyye-i Umumiyye adı altında birleştirilerek altı yıllık hale getirildiler. 1913-1914 öğretim yılında ilkokullardaki kız çocuklarının erkeklere oranı, Tablo: 1'de gösterilmiştir.

Tablo: 1
1913-1914 Öğretim Yılında İlkokullardaki Kız Çocuklarının Erkeklerle Oranı

	Okul Sayısı Açısından	Öğretmen Sayısı Açısından	Öğrenci Sayısı Açısından
Müslüman Okulları	1/8	1/6	1/3-4
Gayr-i Müslim Okulları	1/4	1/2	1/2
Yabancı Okulları	Hemen hemen eşit		

(Kaynak: Kurnaz, 1991: 50.)

6 Ocak 1859 tarihinde İstanbul'da ilk kız rüştiyesi açıldı. Böylece, kız çocukları için sıbyan mektebinin üstünde ilk defa bir örgün eğitim kurumu açılmış oluyordu. İstanbul dışındaki vilayetlerde ise ilk kız rüşdiyeleri ne 1883-1884 öğretim yılına ait kayıtlarda rastlanmaktadır. Müslüman kız çocuklarının devam ettiği bu rüştiyelerin sayısı, hızlı bir artış göstermemiştir. Söz gelimi, İstanbul'da 1877 yılında 21 erkek rüştiyesine karşılık 9 kız rüştiyesi bulunmaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, kadın öğretmen bulunamamasıdır. Nitekim, 1875'te Isparta'da açılan kız rüştiyesine bayan öğretmen bulunamadığından dolayı çok yaşlı bir zat öğretmen olarak atanmış, onun ölümüyle okul 1907'de bir bayan öğretmen sağlayıncaya kadar kapalı kalmıştır (Akyüz, 1993: 143). 1906-1907 öğretim yılında bütün ülke tarihinde resmi ve hususi kız rüştiyelerinin toplam sayısı 85; erkek rüştiyelerininki ise bunun beş katıdır (406). Gayr-i müslim ve yabancılarınkilerle kıyasladığımız zaman müslüman kız çocuklarının okullaşma oranının çok az olduğu açıkça görülmektedir (Bkz.: Tablo: 2).

Tablo: 2

	Müslim	Gayr-i Müslim	Yabancılar
Erkek Rüştiyeler	406	228	33
Kız	85	68	20
Karma	25	114	18

(Kaynak: Kurnaz, 1991: 17).

26 Nisan 1870'te Darulmuallimat/Kız Öğretmen Okulu açılınca bu okullara bayan öğretmen temin edebilmenin yolu açıldı. Bu da, rüştiyelerde kız çocukları

nın sayısının artmasını sağladı. Ancak, Tanzimat döneminde bu okulun bir ikincisi açılmadı.

Kızlar için ilk idadi 13 Mart 1880'de açıldı ve ilgisizlikten dolayı iki yıl sonra kapandı. Mahmut Cevad'a göre bu ilgisizliğin sebebi, "Taife-i nisaya tahsil-i ilim etmek lezaizi daha tamamiyle tattırmamış olmamızdır" (Mahmud Cevad, 1338/1922: 195-196). İdadilere kız çocuklarının gönderilmemesinin en önemli nedenlerinden birisi de, kızların bu yaşa gelmeden veya gelince evlendirilmeleridir. Evlenmeyip okumak isteyenler de, meslek sahibi olma amacıyla Darulmuallimat'ı tercih ediyorlardı.

Daha sonra ilk kız idadisi 1911'de İstanbul'da açıldı. Bu okul, 1913'te İstanbul İnas Sultanisi adını aldı. İlk kız lisesi budur. İstanbul dışında ilk kız sultanisi, 1922'de İzmir'de açıldı (Akyüz, 1993: 233). 1924 yılı başında ülkemizdeki kız liselerinin sayısı sadece 6'dır (İnan, 1983).

Kızların mesleki eğitimi için de okullar açılmıştır. Mesleki eğitim alan ilk bayanlar, ebelerdir. 1843'te Tıbbiye Mektebi'nde başlayan ilk ebelik eğitimini 1845'te bitirenlerin 10'u müslüman 26'sı hristiyan idi. 1905'te müstakil bir ebe mektebi açıldı (Bkz.: Ergin, 1977: 540 vd.).

Kız çocuklarının el becerilerini geliştirmek ve bunlardan ekonomik yarar sağlamak amacıyla kız rüştiyelerinin programına "nakış" dersi vb. dersler konduğu gibi zamanla İslahâne, Dikimhane, İnas Sanayi Mektebi gibi sanayi mektepleri açılmıştır. Fakat, bunların sayısında da pek artış olmamıştır. Mesela, 1924 yılı başında ülkemizdeki kız sanat okullarının sayısı sadece ikidir (İnan, 1983).

Yüksek öğretime gelince, Darulmuallimat kızlar için ilk yüksek öğretim kurumudur. Darulmuallimat-ı Aliye bünyesinde 1914'te İstanbul Darulfünunu'nda kızlara yönelik dersler başladı ve 1915'te üç yıllık inas Darulfünunu kuruldu. Burası, liseler ve öğretmen okulları için bayan öğretmen yetiştiriyordu ve 1920'de Darulfünun'a bağlandı (Bkz.: Ergin, 1977: 1553 vd.). İnas sanayi Mektebi de, 1921'de Sanayi-i Nefise Mektebi-i Alisi haline getirildi.

Görüldüğü gibi, kızların eğitimi için açılan okullar yaygınlaştırılamamış, sayıca son derece yetersiz kalmıştır. Üstelik, bu kurumlar nitelikçe son derece yetersizdi.



Bu yüzden, söz konusu çabalara rağmen kızların eğitimi konusunda nitelikçe pek gelişme sağlanamamıştır.

Osmanlı toplumunun batıya açılma ve oradan etkileneceği ileri sürüldüğü, kızları/kadınları yeterince eğitmemenin zararları da artıyor, bu yanlışın yeni yeni acı meyveleri devşiriliyordu. Bu manzara karşısında sorunun vehametini anlamak kolaylaşıyordu. Aydınlar konuyla yakından ilgilenme ihtiyacı duydular. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde, geleneksel cinsiyet kültürümüz ve bu bağlamda özellikle kızların eğitimi konusu, çok yoğun tartışmalara konu edildi. Bu tartışmalarda hemen hemen her Osmanlı aydını, kızların eğitimi konusunda olumlu kanaat ortaya koyuyordu; farklı mütalaalar daha çok bu eğitimin mahiyeti hakkında oluyordu.

Bu dönemde yazılanlar, yapılan tartışmalar, Osmanlı toplumunda yeni birtakım oluşumlara yol açtı: Çeşitli kadın dergileri, gazeteleri çıkarıldı, kadın dernekleri kuruldu (Bunlar hakkında bilgi için bkz.: Demirdirek, 1993). Bu dernekler ve yayın organları, hem cinsiyet kültürümüzdeki yanlışlıkları dile getirerek kız çocukları/kadınlar hakkındaki olumsuz düşünce ve tutumları ortadan kaldırma mücadelesi veriyor hem de kızların/kadınların eğitimine ilişkin taleplerini dile getiriyorlardı.

Bütün bu çabalara, İdarecilerin, kızların eğitimi konusunda eksiklikleri gidermek için çalışmalarına rağmen Cumhuriyet dönemine kadar kız çocuklarının/kadınların eğitim konusunda pek gelişme sağlanamadığı görülmektedir. Kadınlardan okur yazar olanların oranı son derece (yok denecek kadar) düşük; anneler genelde cehaletin, batıl inanç ve geleneklerin esiri durumundadır (Bkz.: Mehmed Şemseddin, 1332/1916: 296).

Bu olgunun sebepleri üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. Şu kadarını belirtelim ki, bu dönemde kızların/kadınların eğitimi meselesinin önündeki geleneksel engeller kaldırılamadığı gibi yeni engeller de oluşturulmuştur. Şöyle ki, bu dönemde de, geleneksel cinsiyet

kültürümüzdeki olumsuzluklar devam etmiştir. Yine, kız çocukları/kadınları, erkeği ayartan, onu baştan çıkaran; dolayısıyla sürekli kontrol edilmesi, kafeste tutulması, korku ve tehdit altında sindirilmesi gereken varlıklar olarak görme ve onların eğitimi meselesini de bu bağlamda ele alma eğilimi, bu dönemde de varlığını sürdürmüştür. Bu ve benzeri düşünceler, uydurma hadisler ve israiliyyata ait bilgiler kullanılarak dini bir temele oturtulmaya çalışılmış, onlara dini bir kılıf uydurulmuştur. Bu da, cahil halkın bu düşünceleri rahatlıkla benimsemesine katkıda bulunmuştur.

Bu düşünceler, Tanzimat sonrasındaki (bilhassa II. Meşrutiyet döneminde) bütün aydınlar tarafından, özellikle de İslamcılar tarafından ciddi eleştirilere tabi tutulup, bunların İslamla alakalarının olmadığı ortaya konunca epey sarsıntı geçirdiler; ancak bu defa da mektep-halk yabancılaşması/çatışması ortaya çıktı. Mektepliler, halkın inançlarıyla, değerleriyle alay eden, dine karşı lakayt bir tutum takınınca, halk mekteplerden soğudu (Bu durumun boy atmasında, mekteplerde ulum-u diniyye hocalığı yapan ve vaizlik gibi hizmetleri yürüten cahil medreselilerin katkıları da unutulmamalıdır.). Böylece, mekteplere erkekleri bile gönderip göndermemekte tereddüt eden halk, (Bkz.: Mehmed Şemseddin, 1331/1915: 289. Mehmed Şemseddin, hiçbir müslüman öğrencinin bulunmadığı yatılı sultanilere rastladığından söz etmektedir.) kızları göndermemekte pek de tereddüt etmedi. Her şeye rağmen, mekteplerde kız çocuklarının okumasını isteyenler de, en azından rüştiyelerden itibaren müstakil kız mekteplerinin açılmasını ve buralara bayan öğretmenlerin atanmalarını talep ediyorlardı. Yeterince bayan öğretmen bulunmaması, kız çocuklarının okumasının önüne dikilen engellerden biri oluverdi. Cumhuriyet ilan edildiğinde okur yazar olan kızların/kadınların oranının, yok denecek kadar az olması, durumun ne olduğunu göstermektedir. Kızların/kadınların eğitimi sorunu, halâ ciddiyetini korumaktadır.



KAYNAKLAR

- ABDULLAH Cevdet, "İcmal-i Mukadderat-ı Nisa" (1909), *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* (SKDSTA) 3, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- ACLUNİ İsmail b. Muhammed, *Kefi'l-Hafa ve Muzilu'l-İlbas Amma iştehere Mine'L-Ehadisi'n-Nas*, Beyrut, 1357.
- AHMED Rıza, "Vazife ve Mesuliyet" (1324/1907), SKDSTA 3, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- AİLE Araştırma Kurumu, *Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi* (SKDSTA) 1, 2, 3, Ankara, 1992.
- AKYÜZ Yahya, *Türk Eğitim Tarihi* (Başlangıçtan 1993'e) Kültür Koleji yay., İstanbul, 1992.
- ATAY Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah yay., İstanbul, 1983.
- BAŞARAN İbrahim Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara, 1992.
- BALASAGUNLU Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, çev.: R. R. Arat, Ankara, 1959.
- BUHARİ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Hasan İsmail, *el-Camii's-Sahib I-III*, İstanbul, 1983.
- CELAL Nuri, "Türk Kadınının Vaziyet-i Hazırası" (1331/1915), SKDSTA 3, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- ÇELEBİ Ahmed, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev.: Ali Yardım, İstanbul, 1983.
- DEMİRDİREK Aynur, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, Ankara, 1993.
- DOĞAN Recai, *İslamcıların Eğitim ve Öğretim Görüşleri*, Ankara, 1999.
- ERĞİN Osman Nuri, *Türk Maarif Tarihi I-V*, İstanbul, 1977.
- HALİL Hamid, "İslamiyette Feminizm Yahut Alem-i Nisvan'da Müsavat-ı Tamme" (1326/1910), SKDSTA 3, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- HATİPOĞLU Mehmet, "İslam'ın Kadına Bakışı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 5, S. 4, Ankara, 1991.
- İBN CEMAA Bedruddin Sa'dullah, *İslam Gelenğinde Öğretmen-Öğrenci*, çev.: M.Ş. Aydın, Marifet Yay., İstanbul, 1998.
- İBN SAHNUN Ebu Abdillâh Abdusselam, *Eğitim ve Öğretimin Esasları*, Adabul-Muallimin, çev.: M.F. Bayraktar, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul, 1996.
- İNAN M. Rauf, "1920'lerde Türk Milli Eğitimi" *Cumhuriyet Döneminde Eğitim*, MEB yay., İstanbul, 1983.
- KABİSİ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Halef el Kabisi el-Kayravani, *İslam'da Öğretmen ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Risale*, çev.: S. Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1995.
- KANAD Halil E., *Pedagoji Tarihi I-II*, Ankara, 1963.
- KEYKAVUS, *Kabıname I*, çev.: Mercimek Ahmet, Yayına hazırlayan ve sadeleştiren, Atilla Özkırımlı, Tercüman 1001 Temel Eser, No: 36, İstanbul.?
- KINALIZADE Ali Efendi, *Ablak /Ablak-ı Alai*, Yayına hazırlayan, H. Algül, Tercüman 1001 Temel eser, No: 30.?
- *Devlet ve Aile Ablakı*, Yayına haz.: Ahmet Kahtaman, Tercüman 1001 Temel eser No: 69.?
- KURNAZ Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını* (1839-1923), Aile Araştırma Kurumu yayını, Ankara, 1991.
- MAHMUT Cevat, *Maarif-i Umumiyye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, İstanbul, 1338.
- MANTRAN Robert, *La Vie Quotidienne a Constantinople au Temps de Soliman Le Magnifique et de Ses Successeurs* (XVI et XVII. Siecles), Paris, 1965.
- MEHMED Şemseddin, *Zulmerten Nura*, İstanbul, 1331/1915.
- *Hurafattan Hakikata*, İstanbul, 1332/1916.
- *"İslam Hanımı"* (1336/1920), *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* 3, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- MEHMED Zihni Efendi, *Mejahiru'n-Nisa I-II*, Sadeleştiren: B.Çetiner, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1982.
- MÜNİR Paşa, "Ehemmiyyet-i Terbiye-i Sıbyan" (1279/1862), SKDSTA 3, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- NAMİK Kemal, "Aile" (1289/1872), SKDSTA 3, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- OKIÇ Tayyib, *İslamiyet'te Kadın Eğitimi*, DİB yay., Ankara, 1978.
- ÖYMEN H. Raşit ve DAĞ Mehmet, *İslam Eğitim Tarihi*, M.E.Basımevi, Ankara, 1974.
- SMITH J. Ve HADDAD Y.Y., "Havva: İslami Kadın İmajı", çev.: Yasin Aktay, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 6, s. 1, Ankara, 1992.
- ŞEMSEDDİN Sami, "Kadınlar" (1311/1895), SKDSTA 3, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- ŞEYHULİSLAM Musa Kazım, "Hürriyet-Müsavat (Kadın Hakları)" (1336/1920), SKDSTA 3, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- TOPALOĞLU Bekir, *İslam'da Kadın*, İstanbul, 1975.
- TÜRKDOĞAN Orhan, "Türk Ailesinin Genel Yapısı", SKDSTA 1, Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1992.
- TÜRKÖNE Mualla, *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*, Ankara, 1995.

EĞİTİMDE MODERNLEŞME

ŞAM EYALETİ ÖRNEĞİNDE OSMANLI İMPARATORLUĞ'UNDA
EĞİTİMİN LAİKLEŞTİRİLMESİ

231

OSMANLILARDA EĞİTİMİN ÇAĞDAŞLAŞMASI:
ASKERİ OKULLAR

237

XIX. YÜZYIL BAŞLARINDA
FRANSA'DAKİ İLK OSMANLI ÖĞRENCİLERİ

245

TANZİMAT DÖNEMİNDE EĞİTİMDE YENİLEŞME SÜRECİ İÇİNDE
MEKTEPLERDE DİN EĞİTİMİ VE ÖĞRETİMİ

250

XIX. YÜZYILRDA OSMANLI DEVLETİNDE KURULAN
CEMİYYET-İ İLMİYYE'LERİN EĞİTİM VE ÖĞRETİM ÇALIŞMALARI

261

TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E EDEBİYATIMIZDA
ÖĞRETMEN TİPLERİ (1839-1923)

268



ŞAM EYALETİ ÖRNEĞİNDE OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA EĞİTİMİN LAİKLEŞTİRİLMESİ

PROF. DR. HABIL RANDI DEGUILHEM
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE / FRANSA

ULUSLARARASI BİR FENOMEN

1830'ların sonlarında Osmanlı, devlet sivil okullarının (mekteplerin) ortaya çıkışı ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında dış vilayetlere yayılışı, İmparatorluk dahilinde eğitim alanındaki, kurumsallaşmış laikleştirmenin başladığına işaret etmekteydi. Bu okullar kadar önemli olan bir konu da, Osmanlı gençliğinin eğitiminde yeni ve oldukça devrimci bir yaklaşımı temsil ettiği için, bu okullar herşeye rağmen birçok paralel eğitim ağından birine aitti. Zirvedeyken bile, Osmanlı sivil okulları, ülkedeki en geniş eğitim sistemini temsil etmiyordu. Fakat bunlar, tamamiyle yenilikçi bir teoriyi ve İmparatorluk'ta var olan yapıyı aşan geniş oranda yayılmış öğrenimin araçlarını temsil etmekteydi. XX. yüzyılın ilk yıllarında Selanik, İskenderiye ve Kahire'de kurulmuş Fransız Laik Misyonundaki¹ okullar gibi bir mezhebe ait olmayan birkaç Avrupa okulu dışındaki diğer eğitim sistemleri; toplumdaki dini grupları hedefleyen bir eğitimi veya genç insanları özel uzmanlık ve zanaat dallarında eğitmeyi benimseyen iki ayrı düşünceye sahipti. Bunların aksine, Osmanlı sivil okulları, Osmanlı toplumdaki çok farklılaşmış gruplar arasındaki dil ve din ayrımını, Osmanlı gençliğinin hepsine evrensel (umumi) bir eğitim vererek aşmayı hedefler.

Yine, bir mezhebe ait olmayan Avrupa okulları dışında, İmparatorluk'taki diğer bütün eğitim sistemleri, devlet okulların kurulmasını önceler:

1- Geleneksel İslam okulları (kitab, medrese, darü'l-hadis, darü'l-Kur'an).²

2- Çeşitli azınlık topluluklarının mahalli millet okulları.

3- Avrupa'nın ve Amerika'nın parasal destek verdiği misyoner ve din okulları.

4- Osmanlı askeri okulları.

5- Meslek ve fen okulları.³

6- Özel teşebbüs ve sermaye ile kurulmuş Müslüman okulları (Vakfedilmiş⁴ ve hayır okullarında olduğu gibi).

7- Bir mezhebe bağlı olmayan Avrupa okulları.

Abbasi ve Fatimi dünyalarındaki fen ve dil eğitim akademileri (örneğin çeviri merkezleri, tıp okulları – bunların birçoğu vakıf tarafından desteklenmektedir) gibi Orta Doğu İslam uygarlıklarındaki eski eğitim kurumları ve hatta, Osmanlı sarayı eğitim merkezlerindeki kesin eğilime rağmen, şüphesiz mektep, XVIII. yüzyılın Atlantik devriminin ve aydınlanma düşüncesinin⁵ entelektüel mirasına dayanıyordu. Önceki eğitim merkezlerinin kuruluşundaki hedefler, o kadardı ki, verilen bilginin önceden kararlaştırılmış bölümlerinin devamlılığını sağlamak, bazen de bununla birlikte bilgiyi korumak gibi öğeler içeriyordu, aksi takdirde bilgiler kaybolacak veya astronomi ve tıp gibi alanlardaki yeni bilginin oluşturulmasında (bunlardan bazıları Müslüman İspanya yoluyla Avrupa'ya aktarılabilirdi) gerekli ortamı sağlamaya çalışırken, Tanzimat çerçevesinde tasarlanmış okullar, farklı hedeflere odaklanacaktı.

O zamanki İslam topraklarında tek olan Osmanlı sivil okulları, iki amaçlı devlet-destekli siyasal bir prog-



ramdı. Birincisi, mümkün olduğu kadar çok Osmanlı gencine, dünya tarihi ve coğrafyası hakkında bilgi ile matematiğin temellerinin öğretilmesinden Avrupa dilleri ve edebiyatından kazanılan bilgilerin aktarılmasına kadar geniş yelpazeyi kapsayan bir müfredat programı sağlayarak; devlet için eğitilmiş personel hazırlamaktı. İkincisi ise, din ve etnik köken farkına bakılmaksızın ülkenin geleceğinden sorumlu olan bütün Osmanlı tebasının birbirlerinin özgürlüklerini korumaya mecbur tutulduğu "Osmanlıcılık" olarak adlandırılan felsefeyi aktarmaktır. Dahası, sivil okul ağının entellektüel ve bürokratik kurucuları, bu eğitim sisteminden geçmiş olanların arasında bir dayanışma hissinin oluşmasını beklediler ki bu, gerçekte ilk öğrencilerinin anılarında not edilmiş olan bir hisdi.⁶

O zamanki Fransız ve Amerikan felsefi ve eğitim düşüncesi arasında belirgin benzerleri bulunan, Osmanlı sivil okullarının kurucu babalarının her yönüyle tutkulu idealleri, doğrudan doğruya Osmanlı Eğitim Komisyonu'nun 1845'teki raporunda ve bütün Osmanlıların eğitimiyle ilgili hükümlerin ortaya konulduğu durumu vurgulayan ve aynı yıl yayınlanan Hatt-ı Hümayun'da anlatılmıştır.⁷ Gerçekte, onbeş yıl sonraki 1869 Osmanlı Toplumunu Eğitim Talimatları, sadece bütün (erkek) Osmanlıların devlet okullarında eğitim görmelerini desteklemekle kalmıyor, aynı zamanda gerekli görülen eğitim programını tanzim eden okullar arasında, üç yıllık zorunlu bir geçişi öngörüyordu: Dört yıl başlangıç subyanda, dört yıl rüştiye hazırlıkta, üç yıl idadi orta ve üç yıl sultaniye yüksek okulları vardı. Aynı 1869 Talimatı, ilkokulların bütün köylerde, hazırlık okullarının 500 veya daha fazla haneden oluşan bütün kasabalarda, orta okulların 1.000'den fazla haneden oluşan bütün kentlerde bulunmalarını öngörmüştü. Yüksekokullar bütün eyaletlerin başkenlerinde kurulmalıydı.

Diğer yandan, kronikler, gazete makaleleri ve diğer bulgulara olduğu kadar salnamelerde de görülüyor ki, bu planlar 1869 Talimatlarını takip eden ilk yıllara bile fazlaca taşınamamış ve hatta İmparatorluğun bazı bölümlerinde asla gerçekleştirilememiştir. Şu kesin ki, malî sorunlar, nüfuzlu kişilerden ve genel halktan gelen bölgesel baskı, olayın bu şekilde gelişmesine sebep olan anahtar faktörlerdir. Salmamelere dayandırılmış çalışma-

lara göre, XX. yüzyılın başından beri, nüfusun %6'lık bir bölümü öğrenim görmüştür.⁸ Bazı durumlarda, Suriye'deki Makasit okulları gibi özel teşebbüsün kurduğu ve desteklediği okullar, 1880'lerin başlarında devlet okul ağı ile birleştirildiler. Belirtildiği üzere, bölgesel baskı, özellikle daha yüksek seviyeli okulların kurulmasında önemli rol oynamıştır: Suriye eyaletinin başkenti Şam'da önceden özel mülk olan büyük; saray gibi bir malikhane-de kurulan "Anbar" Mektebi bu yüksekokullara bir örnektir.⁹ Bazı iddiaların öne sürdüğü gibi kuruluş tarihi belirsizliğini korumaktadır, öyle ki, bazıları 1885'in ilk aylarında kurulduğunu söylerken diğerleri bunun yüksek okul olarak fonksiyona geçmesinin 1893 yılını bulduğunu iddia etmektedir. Okul listeleri araştırma için elde olmadığından, açılış tarihini belirlemek imkânsız görülmektedir. Her durumda, Şamlı aileler (aynı zamanda yakındaki bazı bölgelerden de), oğullarını, Avrupa ve Osmanlı tarihi (fotoğraflar kullanarak), coğrafya (haritalar kullanarak) ve kültür, Arap edebiyatı, Arap müziği, Avrupa tiyatrosu, psikoloji gibi yeni konular üzerine çalıştıktan sonra, siyasal ve ekonomik durumlarda lider olabilecekleri varsayılan, iyi eğitilmiş öğrencilerin mezun olduğu bu okula yolladılar.

Bu okullar için katı yasamalı bir temel kuran bürokratlar kadar, özellikle Mustafa Reşit Paşa (1800-1858), Muhammed Emin Ali Paşa (1815-1871), Mehmet Fuat Paşa (1815-1869) ve Mehmet Ali (1822-1884) gibi bu işin entellektüel mimarları toplumun her kademesinden (sosyo-ekonomik) çocukların okullara devamını istemişlerdi; fakat, okula gelenlerin büyük çoğunluğu Müslüman toplumunun üst kademelerindendi. Devlet okulları kendileri için açılmış olsa da, düşük sosyo-ekonomik seviyelerdeki Müslüman çocukları çok az istisna ile geleneksel küttab ve medrese okullarına devam ederken, Hristiyan ve Yahudi aileleri, oğullarını ve kızlarını misyoner, cemaat veya meslek okullarına yollamaya devam etmişlerdir. Bu, din veya diğer faktör ayrımlarına bakılmaksızın bütün Osmanlıların sivil okullara gitmede eşit hak ve fırsatlara sahip olduklarını bildiren 1859-1860 Tanzimat Meclisi'nin fermanı gibi deklarasyonlara ve resmi demeçlere rağmen böyle olmuştu. Dahası, bu okullar, İmparatorluk'taki diğer birçok eğitim kuruluşunun aksine bedava öğretim vermektedir.



Bütün bu devam şekilleri ve eğilimlerin şüphesiz bütünüyle doğru olmasına rağmen, geleneksel okulları çağdışı ve geri olarak etiketleyen ve kaliteyi sadece modern, laik ve gelişmiş yabancı misyoner okulları ile sivil okullara veren çok katı bir resme, yine de, dikkat edilmesi gerekmektedir. Gerçek hikaye görüldüğünden çok daha karışıktır. Bazen, 1850 ve 1870'li yıllar arasında Lübnan'ın kırsal kesimlerinde olduğu gibi mahalli cemaatler, nüfusun ihtiyaç duyduğu okulların kurulmasında yaratıcı inisiyatifler üstlenmiştir.¹⁰ Diğer yandan, merkezi devletin devlet okulları, ders kitapları alacak ve öğretmenlerin maaşlarını ödeyecek gerekli finansal destekten sık sık yoksun kalıyordu. Dahası, bu okullar laik gibi lanse edilse de, İslam, haftada sadece birkaç saat olsa da çoğunlukla önemli şahsiyetler (müftüler veya diğer ileri gelen dini alimler) tarafından öğretiliyordu. Ayrıca, bazı ilkokullarda, geleneksel mekteplerde olduğu gibi, Arap dilinde eğitim için araç olarak Kur'an kullanılıyordu.

Buna mukabil olarak, dini olmayan konular İslami okullarda öğretilen dersler arasında yer alıyordu. Matematik'in temel ilkeleri geleneksel İslamî ilkokulların eğitim programı içindeydi. Matematik, astronomi, mantık ve felsefe gibi temel bilimlerin yanında, Farsça da, medrese, Hadis ve Kur'an okullarında yabancı dil olarak öğretiliyordu.

Eğitim ağındaki diğer okullarda izlenen eğitim programına bakılırsa, esasen aralarındaki ortak yapı belirginleşir. Başkent Şam'daki salnamelerden¹¹ edinilen bilgi gösteriyorki, 1880'de 12 çeşit ilkokulda ki, bunlardan üçü kızlar için, eğitim programı edebi kompozisyon, resmi mektup yazımı, matematik ve Kur'an öğrenimi gibi konuları içeriyordu. Rüşdiye okulu çalışma programı, matematik, cebir, mühendislik, Osmanlı ve Avrupa tarihi ve coğrafyası, edebi ve resmi yazım şekilleri, imla usulü, hattatlık ve Fransızca, Osmanlıca ve Farsça eğitimi gibi konuları içeriyordu. Arapça, devletin askeri okullarında öğretilmesine rağmen, bu okullarla benzer bir eğitim programına sahip devlet okullarında salnameler, dilin, öğretilen bir konu dahi olduğundan bahsetmiyordu.

Eğitim programlarında paylaşılan alanların yanında, öğretmenler aynı zamanda, her kuruluşda bir kaç saat kendi uzmanlıklarını öğreterek, farklı ağlardaki okullarda genellikle görev yapıyorlardı. İdari personel de sık sık

aynı şekilde görev alıyorlardı. Örnek olarak, salnameler gösteriyorki, başkent Şam'daki Eyalet Eğitim Kurulu, 1870 ve 1880'li yıllar arasında yedi yıl boyunca Şam'ın Hanefi müftüsü, Seyyid Mahmud Efendi Hamzazade tarafından yönetildi. Buna ek olarak, bölgesel dini hiyerarşide diğer kıdemli üyeler, Muhammed Edip Efendi, Alay Müfti, Amin Efendi Gazizade ve Sadık Efendi Maydanzade isimli dini okul öğretmenleri (müderris) gibi, Osmanlı devlet okulları için Eğitim Kuruluna hizmet ediyordu. Diğer bir müderris Ali Efendi Dalati, salnamede de belirtildiği gibi, 1880'de Osmanlı Devleti Suriye Reform Komitesinin bir üyesiydi. Osmanlı salnamelerinden veya tarihi kayıtlar ve anılardan elde edilen verilerin hepsi, değişik eğitim sistemleri arasında çok sert ve keskin sınırlar, farklar olmadığını açıkça gösteriyor.

LAİKLİĞE VE OSMANLI DEVLET OKULLARINA KARŞI TEPKİLER

Batı aydınlanmasındaki laiklik düşüncesi öncelikle, bir kişinin vicdan özgürlüğünü, aynı zamanda kesin bir inançla ve başka birine ait olmayan kendine ait olan yaşamı seçme özgürlüğünü ifade eder.¹² Fakat, bu kavram, XVIII. yüzyılın ortalarından ve sonlarından itibaren laikleşmenin halk okullarını da içine alan kamusal alanda dine ters düşmesini ifade etmesiyle birlikte hızla ayrı bir anlam almaya başladı.

Tanzimat Dönemi, Osmanlı devlet sivil okulları konteksine uygulandığı zaman, laikleşme sorusu, daha net bir ifadeyle, sınıflarda elde edilen özel dini hedeflerin yokluğu olarak anlaşılabilir. Yukarıda belirtildiği gibi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı eğitim yapıları arasındaki çizgiler geçişkendir. Bu, hiç bir şekilde dini olanla sınırlandırılmayan hedefleri benimsemiş eğitim sistemleri temelinde laikleşme unsurlarını içermiyordu.

Halen, başarılması düşünülen hedeflerde ve sistemler arası bir ileri bir geri giden öğretmenlerin fiziksel paylaşımlarını da içeren birçok ortak konunun öğretiminde de bazı benzerlikler vardı; bu benzerliklere rağmen, Osmanlı sivil okulları bariz bir şekilde diğerlerinden farklıydı. Onlar, özünde dini parametrelerle içine kapatılmış ve uzaklaştırılmış sivil toplumu temsil ediyordu. Okulların ana hedefi:¹³ Gelecekte devletine yararlı



olabilecek disiplinli genç Osmanlılar yetiştirmekti. Öğrencilerin, uluslararası kültürün bilgilerini içeren bir ve ya daha fazla Avrupa dilini (diplomasi alanında ve uluslararası ilişkilerde gerekliydi) çok iyi bir şekilde öğrenmeyi, fen bilimlerinden (İmparatorluğun bilimsel gelişimi için gerekliydi) anlamalarını, ve aynı zamanda temel ekonomi teorisiyle XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki pratiği (İmparatorlukta gelecek ekonomik durumların oluşturulması için gerekliydi) kavramaları hedeflenmişti. Buna ek olarak, Tanzimat Osmanlı'sı için hemen hemen yeni bir kimlik yaratmak, 1839 Hatt-ı Hümayun'daki ve 1845 ve 1856 Tanzimat Konseyi Fermanı'nda belirtilen hedeflerden birisiydi. Okullar, yerel ayrılıkları aşan, Osmanlı Devleti'ne karşı bağlılık ve sadakat hislerini güçlendiren yeni Tanzimat ruhunu anlamayı teşvik etmek için gerekliydi. Bu gibi dayanışma duyguları, öğrencilerin kişisel din, köken ve dil özelliklerinden önce gelmesini sağlamaktaydı.

Bunlar, Osmanlı sivil okullarının entelektüel ve bürokratik kurucularının belirtilen hedefleriydi. Fakat, yukarıda Tanzimat Dönemi Osmanlı konteksi içinde tanımlanan laikleşme konusu ile ilişkili hükümet fermanları okulları din karşıtı bir konuma koymuyordu. Fermanlar ve resmi açıklamalar, Avrupa laikleşme hareketinde olduğu gibi, okullarda din derslerinin gösterilmesine karşı herhangi bir düşmanlık belirtmiyordu. İstanbul, başından beri devlet okullarının eğitim proramlarına İslami bilimlerle ilgili ders notları ekleyerek ulemayı soğutmamaya çalışıyordu. Bu gibi konuların öğretilmesi, zamanla azaldı.

Biraz ihtiyatla, bu sivil okullarının müfredatında katı dini öğrenimin olmaması sebebiyle, Suriye illerinde Selefi reformcular, genel olarak, hedefleri kendilerinki ile uygunluk gösteren bu okulların arkasındaki felsefeyi desteklediler. Hem sivil okulların kurucuları, hem de selefi liderler, genel olarak, yeni toplumu inşa etmede bilimin önceliği fikrini kabul ediyorlardı. Selefilere göre bu ilk İslam içinde kökleşmişti ve bu uğurda XIV. yüzyılda bilimsel neden ve mantık üzerine toplumun yeniden yapılandırılmasına ait düşüncüyü savunan İbn Haldun gibi simgeleri özellikle geçmişe doğru takip etmişti. Tarih sırasına göre, Tanzimat reformlarına daha yakın, benzer düşünceler, Osmanlı topraklarının çeşitli bölümlerinde

yerleşmiş Saint Simon taraftarları tarafından XIX. yüzyılın ilk yarısında, İmparatorluk'ta (Mısır'ı da içeriyor) batılaşmış kesimin belirli çevrelerinde kabul gördü.¹⁴

Devlet okullarına halkın desteği, hem Müslüman toplumunu geliştirme yolunda, hemde modernize olma yolunda desteklemek ve aynı zamanda da Müslüman gençliğini değiştirmek için hizmet veren Hristiyan misyonerlere ve özel okullara engel olmak gibi nedenlerle arttı. Suriye'deki Selefi reformcuları bu desteği dikkate alarak, ilkokuldan yüksek ortaokullara kadar bütün seviyelerde okulların sayısının arttırılmasını savunuyordu. 1880'li yıllardan sonra Beyrut'ta yaşarken ve öğretmenlik yaptığı sıralarda Mısırlı reformcu Muhammed Abdüh, Beyrut eyaleti hükümetine ve aynı zamanda Osmanlı idarecilerine daha çok devlet okulları için istekleri içeren mektuplar gönderdi; bu istekleri şöyledir, Osmanlı müslüman gençlerine sadece çok gerekli bilim ve dil konularında eğitim veren değil, aynı zamanda net dini gerekleri ve İslam uygarlığını anlamaya yönelik bir eğitim veren daha çok devlet okulu açılmalıdır.¹⁵ Bunda ve diğer teşebbüslerinde, Abdüh, bu tarz eğitimi destekleyen önde gelen müslüman liderlerinden olan Cemaleddin Afgani'den etkilenmiştir.¹⁶

Kamuya karşı olanları yönlendiren, Muhammed Raşid Rıza, Cemaleddin Kasımı ve Abdur Rahman Kavakibi gibi ünlü Suriyeli reformcular sadece edebi grupların veya politik derneklerin toplantıları esnasında ve çalışma halkalarında benzer fikirlere sahip insanlar tarafından çevrenmekle kalmadılar; aynı zamanda fikirlerini toplumdaki değişik sınıftan insanlara ulaştırabilmek için özellikle gazete makalelerinde, broşürlerde ve kitaplarda da bastılar. Bu yayıncılık kısmı çok önemlidir, çünkü gazeteler vasıtasıyla reformcular, dinci, bürokratik veya ilmi çevrelerden başka daha geniş bir okuyucu kitlesine kahvehaneler veya kendi evleri gibi yerlerde ulaşmayı amaç edinmişlerdir. Müslüman gençliğin eğitimine katkıda bulunma yolu olarak Osmanlı kamu okullarına ve laik eğitime -içinde güçlü din öğrenimi de içermesi kaydıyla- destek olmak, Suriye'deki Selefilere en önemli ayırıcı özelliği haline gelmişti.

Hristiyan misyonerliğine ve yabancı teşebbüsle desteklenen okullara karşı tedbir olarak, tutucu ulema reformculardan çok farklı bir perspektiften, Osmanlı



okullarını desteklemişlerdir. Kendi yazılarında belirttiklerine göre, Sufi¹⁷ Yusuf al-Nabhani'nin (1850-1932)¹⁸ yazısındaki gibi, devlet okulları İslami ilkeler çerçevesinde kurulmalıdır ve kesinlikle yabancı dil öğretmemelidirler. Al-Nabhani o zamanki toplumda yer alabilmek ve etkinlikte bulunabilmek için Avrupa dillerini bilmek gerektiğini kabul etse de, şöyle bir hüküm vermiştir, Avrupa dillerinin öğrenilmemesi durumunu Müslüman gençliğin Hristiyanlaştırılması tehdidi ile karşılaştırıldığında, belirli çevrelerde çalışma veya konuşma kabiliyetinden yoksun olmak daha iyidir. Tutucu Sufizm'in simgesi olan Al-Nabhani'nin, bu konuda hissettikleri şöyledir: Müslümanlar bütün şekillerde Avrupa etkilerinden sakınmalıdır ve Osmanlı devlet okulları bunu yansıtmalıdır. Dahası, onun düşüncesine göre devlet okullarında öğretilmemesi gerekenler sadece Avrupa dilleri ve onların kültürel değerleri değil, aynı zamanda, Müslümanları dinden uzaklaştırdığı için bütün laik değerlerden kaçınılmalıdır. Pratik bir bakış açısından, yazılarında, Al-Nabhani, ailelerin (çocuklarına gelir kaynağı olarak ihtiyaç duyan) eğitim ücretsiz olsa da, eğitim için çocuklarını okula göndermemelerinin sebeplerinden biri olan yoksulluğun kötü etkileri üzerinde durmuştur.

Osmanlı okullarının Suriye illerindeki halk arasındaki desteğinin boyutunu teorize etmek sorunlu bir durumdur. Daha önce de anlatıldığı gibi Suriye'den tarih kayıtları ve anılar, bu okullara devam eden öğrencilerin, iyi durumda, zengin ailelerden olduklarını göstermiştir. Orta veya daha düşük sosyo-ekonomik durumda olan aileler, çocuklarını ya meslek okullarına ya da genel manasıyla küttab ve medreselere yolluyorlardı. Böyle bir süreçte, öğrenim çerçevesinde rahat hissedebilmek sadece düşünceden ibaretti, çünkü sesli fakat yasaklanmış reformcu eğilimin dışardaki oluşumu ulema tarafından tasdik veya red görüyordu.

Müslüman gençliği amaçlayan eğitim sürecindeki laikleşmeye karşı gösterilen ters tutum, okulların kabul görmesinden çok daha yaygındı. Suriye'deki en tutucu ulema, devlet okullarına iyi gözle bakmadı ve birçok durumda onlara karşı çıktı. Kuzey Suriye kentlerinden Halep'de, Gaulmier geleneksel öğrenim hakkındaki sorun üzerine yaptığı çalışmada bu olayı aktarıyordu;¹⁹ bu çalışmada, devlet okulları programında bulunan yabancı (Avrupa) düşüncelerin öğretilmesinden dolayı dindar müslüman ailelerin oğullarını Osmanlı devlet okullarına yollamayı tercih ettiklerinden bahsediyordu.*

* Bu makaledeki bazı düşünceler 1998 Deguilhem'de anlatılmıştır.

1 Burrows 1982.

2 Şam için: Badran 1959; Kurd Ali 1971.

3 Alleaume 1993; Sonbol 1991, Osmanlı Mısır'ında tıp okullarının çalışması için; 1903 Osmanlı Devleti tarafından Şam'da kurulan Tıp Koleji'nin araştırmalarını ortaya koyması için: Al-Katib 1999. 1993 Strohmeier'de belirtilen Suriye eyaletlerindeki meslek okullarındaki, salnamelerden alınan bilgilere bağlı olarak, ss. 223,226,229; Deguilhem 1998, s. 235.

4 Jami'iyat al-Maqasid al-Khayriya okulları, Jam'iyat al-Funun gelişimi, Linda Schatkowski Schilcher'de 1969 tartışılmıştır; Ciotte 1982, ss.45-9, 51-3; Strohmeier 1993, ss. 215-9, 221, 227, 230.

5 Ozouf 1984.

6 Al-Qasimi 1964.

7 Lutfi 1290-1328, c. 8, s. 8; Findley 1980, ss. 23, 157, 166, 208-9, 212, 222.

8 Strohmeier, 1993, ss. 221-2.

9 Al-Qasimi 1964; al-Murabit 1991; Deguilhem 1991.

10 Abu Hsayn 1998.

11 Salnameleri araştırmak ve arşivlerde çalışmak için gerekli izni veren, Şam'daki Tarihi Dökümanlar Merkezi yöneticisi olan Bayan Da'd Hakim'e teşekkür etmek isterim.

12 Rémond 1995.

13 Cole 1980.

14 Morsy 1989.

15 Abduh'un arkadaşlarından, Muhammed Raşid Rıza tarafından hikaye edildiği gibi c. 2, ss. 505-511. Stromeier 1993' de tartışılmıştır.

16 Keddie 1972.

17 Kendini reformculara karşı gören bir karakter.

18 Ghazal 1998 tarafından aktarılış Al-Nabhani, ss.11-16 (yazarın izniyle yer almıştır).

19 Gaulmier 1942-1945, s. 3.



KAYNAKLAR

- ABU HUSAYN, Abdur-Rahim, 1990, "The 'Lebanon Schools' (1853-1873): A Local Venture in Rural Education" in Thomas Philipp and Birgit Schaebler (ed.), *The Syrian Land. Processes of Integration in Bilad al-Sham from the 18th to the 20th century*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, ss. 205-20.
- ALLEAUME, Ghislaine, 1993, *L'Ecole polytechnique du Caire et ses élèves. La formation d'une élite technique dans l'Egypte du XIX^e siècle*, University of Lyons II, doctoral thesis.
- AYYUBI, J. H., 1966, *Jami'yat al-Maqasid al-khayriyya al-islamiyya fi Bayrut*, American University of Beirut, M. A. thesis.
- BURROWS, Matthew, 1982, "Les Origines de la Mission Laïque", *Dialogues. Elements pour une histoire de la Mission Laïque Française 1902-1982*, no: 35-37, Paris, ss. 41-71.
- CIOETA, Donald J., 1982, "Islamic Benevolent Societies and Public Education in Ottoman Syria, 1875-1882", *The Islamic Quarterly*, 26/1, 40-55.
- COLE, Juan Ricardo, 1980, "Rifa'a al-Tahtawi and the Revival of Practical Philosophy", *Muslim World* 70, ss. 29-46.
- COMMINS, David, 1986, "Religious Reformers and Arabists in Damascus", *International Journal of Middle East Studies (IJMES)* 18/4, ss. 405-25.
- Ibid.*, 1990, *Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford University Press, New York and Oxford.
- DEGUILHEM, Randi, 1989, 2/3, "Idées françaises et enseignement ottoman. L'école secondaire Maktab 'Anbar à Damas", *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 52/53 Aix-en-Provence, Edisud, ss. 198-206.
- Ibid.*, 1998, "State Civil Education in Late Ottoman Damascus: A Unifying or a Separating Force?" in Philipp and Schaebler (ed.), ss. 221-250.
- DELANOUE, Gilbert, 1982, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- ESCOVITZ, Joseph H., 1986, "He was the Muhammad 'Abduh of Syria: A Study of Tahir al-Jaza'iri and His Influence", *International Journal of Middle East Studies (IJMES)* 18, ss. 293-310.
- FASI, 'Abd al-Hafiz al-, 1931, *Mu'jam al-shuyukh al-musamma riyad al-janna aw al-mudhiish al-mutrib*, Ribat, al-Mataba'a al-wataniyya.
- FINDLEY, Carter, 1980, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton, Princeton University Press.
- FORTNA, Benjamin, *Education for the Empire: Ottoman State Secondary Schools during the Reign of Sultan Abdulhamid II, 1876-1909*, basilmamis doktora tezi, University of Chicago, 1997.
- GAULMIER, Jean, 1942-45, "Note sur l'état présent de l'enseignement traditionnel à Alep", *Bulletin d'Etudes Orientales (BEO)* IX, Institut Français d'Etudes Arabes de Damas (IFEAD), Damascus, ss. 1-33.
- GHAZAL, Amal, 1998, "Sufism, ijtihad and modernity: Yusuf al-Nabhani in the age of 'Abd al-Hamid II", paper presented at the MESA (Middle East Studies Association) December 1998 meeting (cited with permission of the author).
- HILALI, 'Abd al-Razzaq, 1959, *Tarikh al-ta'lim fi al-Iraq fi al-'ahd al-'uthmani*, Baghdad, Ministry of Education.
- IBN BADRAN, 'Abd al-Qadir, 1959, *Mimadamat al-attal wa-musamarat al-kbayyal*, Damascus, al-Maktab al-islami li al-tab'a wa-l-nashr.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin (ed.), 1992, *Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World*, Istanbul, IRCICA.
- ISHOW, Habib, 1989, "L'état de l'enseignement en Irak: de la fin de la présence ottomane à l'instauration du mandat britannique en 1920", *BRISMES Proceedings of the 1989 International Conference on Europe and the Middle East, Durham, 9-12 July 1989*, Durham (Great Britain), ss. 245-54.
- KATIB, Bashar al-, 1999, "The Ottoman Medical School in Damascus" (in Arabic), presentation given at *The International Congress on Learning and Education in the Ottoman World*, Istanbul, 12-15 April 1999, IRCICA/TTK and TBTK, abstract published in *ibid.*, s. 41 (Arabic section).
- KAWAKIBI, 'Abd al-Rahman, 1902 (repr. 1973), *Tabat' al-isti'bad wa-masari' al-isti'bad*, Beirut.
- KEDDIE, Nikki R., 1972, *Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani': A Political Biography*, Berkeley, University of California Press.
- KHATIB, 'Adnan al-, 1971, *al-shaykh Tabir al-Jaza'iri, ra'id al-nabda al-'ilmiyya fi bilad al-Sham*, Cairo.
- KHAYATI, Mustafa, 1989 2/3, "Un disciple libre penseur de al-Afghani. Adib Ishaq", *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 52/53 Aix-en-Provence, Edisud, ss. 138-49.
- KURD, 'ALİ Muhammad, 1971, *Khiat al-Sham*, Beirut, 6 v.
- LUTFI, Ahmed, 1290-1328, *Tarih-i Lutfi*, 8 vol., Istanbul.
- MORSY, Magali, 1989, *Les Saint-Simoniens et l'Orient. Vers la modernité*, Edisud, Aix-en-Provence.
- MURABIT, Muti al-, 1991, *al-Nur wa-l-nar fi Maktab 'Anbar: al-tajhiz wa-dar al-mu'allimin*, Damascus.
- NABHANI, Yusuf al-, n. d., *Irshad al-bayara fi tahzir al-muslimin min madaris al-nasara*, n. pl.
- OZOUF, Mona, 1984, *L'Ecole de la France: Essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, Paris.
- PELLITTERI, Antonio, 1999, "Etat moderne, société et réforme: la vision d'al-Kawakibi (m. 1902) d'après al-Sahba' et l'idéal" in Marta Petricoli and Alberto Tonin (ed.), *Identità e Appartenenza in Medio Oriente*, Florence, Society for the Study of the Middle East.
- QASIMI, Zafir al-, 1964, *Maktab 'Anbar: Sunar wa-dikirayat min hayatina al-ibaqafiyya wa-l-siyasiyya wa-l-ijtima'iyya*, Beirut.
- Ibid.*, 1965, *Jamal al-din al-Qasimi wa-asruhu*, Damascus, Maktabat Atlas.
- RAZ, Ronen, 1996, "Interpretations of Kawakibi's Thought, 1950s-1980s", *Middle Eastern Studies (MES)* 32/1, ss. 179-90.
- REMOND, René, 1995, "La laïcité et ses contraires", *Pouvoirs. La Laïcité* 75, Paris, Seuil, ss. 7-16.
- RIDA, Muhammad Rashid, 1931, *Tarikh al-ustadh al-imam al-shaykh Muhammad 'Abduh*, Cairo, 2 vol.
- SCHATKOWSKI SCHILCHER, Linda, 1969, *The Islamic Maqasid of Beirut: A Case Study of Modernization in Lebanon*, American University of Beirut, Mastir tezi.
- SONBOL, Amira el-Azhary, 1991, *The Creation of a Medical Profession in Egypt, 1800-1922*, Syracuse, Syracuse University Press.
- STROHMEIER, Martin, 1993, "Muslim Education in the Vilayet of Beirut, 1880-1918" in Caesar E. Farah (ed.), *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, The Thomas Jefferson University Press at Northeast Missouri State University, ss. 215-241, ss. 223, 226, 229.



OSMANLILAR'DA EĞİTİMİN ÇAĞDAŞLAŞMASI ASKERİ OKULLAR

PROF. DR. CAHİT YALÇIN BİLİM
ANADOLU ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlılar'da klasik dönemde eğitim kurumları, Selçuklulardan devraldıkları ilköğretim kurumları olan sıbyan mektepleri ile yüksek öğretim kurumları olan medreselerdi. Bu kurumlarda öğretim daha çok İslam dininin öğretilerine dayanıyordu. XVII. yy.'dan itibaren bu İslam unsuru daha da çoğalmıştı.

Kuruluşundan itibaren gittikçe yükselen ve güçlenen Osmanlı İmparatorluğu giderek siyasal, ekonomik, sosyal, ve kültürel nedenlerle geri kaldı. XVII. yy'dan başlayarak her gittiği savaşta zafer kazanan Osmanlı orduları da yenilmeye ve devlet yenik anlaşmalar imzalamaya başladı. Bunun üzerine o zamana kadar Batı ile pek ilgilenmek gereği duymayan Osmanlı yöneticileri Batı ile ilgilendiler. İşte böylece XVIII. YY'dan itibaren Osmanlı İmparatorluğunda çağdaşlaşma hareketleri başladı. Orduda başlayan reformlar çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı örneğinde ilk açılan laik okulları da askeri okullar oluşturdu.

HENDESEHANE

Çağdaş eğitim kurumlarından birincisi Hendesehane'dir. Lale Devri'nde (1703-1730) başlayan sosyal ve kültürel atılımlar reformlara olanak sağlamıştı. Padişah I. Mahmut (1730-1754) ordunun güçlendirilmesi için çağdaş askeri bilgilere sahip subayların gerektiğine inanmıştı. Padişahın isteği ile İstanbul'da bir Humbarahane ve bir de Hendesehane kurulması kararlaştırıldı. Bu iki kurumun da kurulmasına Claude Alexander Conte de Bonneval yardımcı oldu. Kendisi Sadrazam'ın davetiyle İstanbul'a gelerek bu görevleri kabul etti ve Müslüman olarak Ahmet adını aldı, vezirlik payesi verilince de paşa

oldu. Hendesehane Humbaracı Ahmet Paşa'nın çalışmalarıyla 1734'de İstanbul'da Üsküdar'da açıldı¹. Burada saray bostancıları ve Boğaziçi yamaklarının yeteneklilerinden seçilip alınan elemanlara modern askeri teknik bilgiler veriliyordu. Örneğin Humbaracı Ahmet Paşa okulda Humbara yapımı ve geometri dersleri verdi. Ayrıca Batı dillerinden tercüme edilmiş matematik, trigonometri ve geometri kitaplarından bazı dersler okutuldu. Böylece bu eserler Türkiye'ye modern matematiğin girmesini sağladı.²

Ancak Yeniçerilerin tepkisi ulufeli Humbaracıların modern eğitimden hoşlanmamaları ve ödenek yokluğu gibi nedenlerle Hendesehane 1750'de kapandı. Sadrazam Koca Ragıp Paşa'nın 1759'da bu kurumu tekrar açma girişimide bir sonuç vermedi.

Bu değerlendirme sıbyan mektepleri ve medreselerde okutulan dinsel derslere karşılık pozitif bilimleri içeren programı açısından bel ki doğrudur. Ancak Hendesehane daha çok bir kurs niteliğindeydi.

MÜHENDİSHANE-İ BAHRİ-İ HÜMAYUN: DENİZ HARP OKULU

Türkiye'de tam anlamıyla ilk kurulan çağdaş okul Deniz Mühendishanesi'dir. 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Osmanlı donanmasının Akdeniz ve Ege'ye gelen Rus donanması tarafından yapılan savaşlarda yenilmesinin ardından 1870'de Çeşme Limanı'nda yakılması üzerine Kaptan-ı Derya Gazi Hasan Paşa yanan donanmanın yerine güçlü bir Osmanlı donanması yapma işine girişmişti. Bu donanmaya çağdaş teknik bilgilere sahip subaylar sağlamak üzere bir deniz okulu açılması



için de Padişah I. Abdülhamit'e bir öneri sundu. Önerinin Padişahça da uygun karşılanamaması üzerine bir Deniz okulu kurulması için çalışmalara başlandı. Bu çalışmaların sonunda 18 Kasım 1775'de İstanbul'da Mühendishane-i Bahri-i Hümayun açıldı³. Okula yabancı kaynaklarda "Ecole de Theori", "Ecole de Mathemetiques", "Chambre de Geometries" ve daha ünlü adıyla Mühendishane-i Bahri-i Hümayun" gibi adlar verildi. Okulun açılışında Baron Françoise de Tott'dan yararlanılmıştı. Mühendishane'nin öğrencileri okulun açılışında alınan çocuklar, askeri kurumlarda çalışan gençler ve donanmada görevli subay ve denizcilerden oluşuyordu. Bunların içerisinde yaşlı kaptanlar ve genç delikanlılar vardı. Gençleri okula özendirmek için öğrencilere burs ve padişah tuğrası ile okulun adını taşıyan bir madalya verildi.

Okula ders araç gereçleri ve gerekli kitaplar sağlanmıştı. Hatta Avrupa'ya fen konuları, gemi yapımı ve denizcilikle ilgili kitaplar sipariş edilmişti. Bu şekilde okulun Avrupa kaynaklı haritalar ve bir kısmının Türkçe tercümesiyle birlikte yabancı kitaplardan oluşan zengin bir kitaplığı meydana gelmişti. O tarihlerde okulu ziyaret eden Toderini okuldan beğeniyle söz eder.

Okulun ders programı önceleri çok basitti. Hatta okula alınan öğrenciler için bir de idadi kısmı açılmıştı. Ancak giderek düzeyi yükseldi, ödeneği artırıldı. İbrahim, Gelenbevi İsmail, Palabıyık Mehmet ve Bahadır efendiler gibi Türk matematikçiler ve yabancı uzmanlarla eğitim kadrosu genişletildi.

Okul birara Kara Mühendishanesi'yle birlikte gelişmeler gösterdi. Okul 1830'da Tersane'den Heybeliada'ya daha sonraları 1838'de ise Tersane'de özel olarak yaptırılan binasına taşındı.

Deniz Mühendishane'sinde haftada beş gün eğitim öğretim yapılıyordu, iki gün de tatildi. Sınavlarda başarılı olanlar donanma ve diğer gemilerde kaptanlıklara atandılar.

Tanzimat Devri'nde (1839-1876) okulun birinci ve ikinci sınıf programları aritmetik, geometri, cebir, resim ve Fransızca gibi daha çok pozitif bilimlerden oluşuyordu. Okul üçüncü sınıftan itibaren makine ve inşaat olmak üzere ikiye ayrılıyordu. İnşaat kısmının programında gemi yapımıyla ilgili, makine kısmında ise fizik, trigonometri, grafik, denizcilik, gemi kullanımı, Fransızca

(seçmeli) ve İngilizce gibi dersler yer alıyordu. Dersler kuramsal ve uygulamaydı. Okula bir de uygulama gemisi alınmıştı.

Tersanedeki bina yeterli olmayınca Deniz Mühendishane'si 1846'da yine Heybeliada'ya taşındı. Daha sonraları okul için 1867'de Tersane'de bir rüştiye açıldığı gibi idadi kısmı tüm askeri idadilerin toplandığı Galatasaray'a gönderildi. Ancak 1868'de bundan vazgeçilerek idadi kısmı da yine Heybeliada'ya getirildi.

Deniz Mühendishanesi pozitif bilimlerin ve yabancı dillerin yer aldığı programı, uygulamalı dersleri, ders kitap araç gereçleri, yerli ve yabancı kitaplardan oluşan zengin kitaplığı, yabancı hocaların da yer aldığı öğretim kadrosuyla Türkiye'de Batı tarzında ilk açılan çağdaş bir okuldur. Okul bugün de Deniz Harp Okulu olarak eğitim öğretimini en modern biçimde başarıyla sürdürmektedir.

MÜHENDİSHANE-İ BERRİ-İ HÜMAYUN: KARA MÜHENDİSHANESİ

Daha Şehzadeliğinde Batı ile ilgilenen III. Selim (1789-1807) yaptığı bir dizi çalışmalardan sonra 1793'de Nizam-ı Cedit ordusu adıyla modern bir ordu ve bunu finanse etmek üzere de İrad-ı Cedit adıyla bir hazine kurmuştu. Bu ordunun subay gereksinimini karşılamak için Fransa ve İsveç'ten subay ve teknisyenler istediği gibi İstanbul'da Bahariye'de Mühendishane-i Sultan-i adında bir okul kurdurdu. Okul genişletilip Halıcıoğlu'na taşınmasına rağmen yeterli olamadı. Gelişen Batı teknolojisinin okutulacağı iyi organize edilmiş bir okula gereksinim vardı. Bu amaçla 1795'de İstanbul'da Sütlüce'de Mühendishane-i Berri-i Hümayun adıyla daha geniş ve modern olarak Kara Mühendishanesi açıldı⁴.

Okul İstihkam, Humbara ve Mühendislik bölümlerinden oluşuyordu. Mühendishane derslersliklere, diğer çalışmalar için çeşitli odalara ve bir kitaplığa sahipti. Dersliklerde sıralar, dolaplar, çekmeceler, öğretmen kürsüsü yer alıyordu. Her sıranın bir mülazımı ve her sınıfın bir kalfası vardı. Ayrıca giderlerini finanse etmek için de okula tımar ve zeamet verilmişti. Öğrencilerin kalem, kağıt, kitap v.s gibi gereksinimleri okul tarafından karşılanmaktaydı.

Okulun yönetmeliği modern hususları içermektedir⁵. Burada önce aritmetik, geometri, güzel yazı, kompo-



zasyon, resim, trigonometri, hidrolik, cebir, savaş tarihi, tabya, istihkam, mekanik, savaş talimi, felsefe, coğrafya, astronomi ve Fransızca gibi pozitif bilimlerin okutulması, uygulamalı savaş sanatı eğitimi verilmesi gibi derslerin verildiği okul programı yer alıyordu. Daha sonra okula askeri okullardan öğrenciler alınacağı, yerli ve yabancı hocalardan oluşan bir öğretim kadrosunun olacağı ve öğrencilere burs verileceği belirtiliyordu. Okul 4.,3.,2.,1. dört sınıflıydı. Okulun öğretim kadrosunda göreve kalfa olarak başlanıyor ve giderek yükselerek hoca olunuyordu. Yapılan sınavlarda en başarılı olan 1. sınıf öğrencileri 4. kalfalığa atılıyor ve bunlar terfi ederek 3.,2 ve 1. kalfalıktan sonra hocalığa kadar yükseliyorlardı. Ayrıca okulda yine sınavla seçilen sırasıyla 4.,3.,2. mülazimlerle "Baş Mülazım" adı verilen öğrenciler kalfa yardımcılığına atanmaktaydılar. Okulun hocalarının öğretim kadrosuna alınmada ve çalıştıkları sürece dinine ve kökenine bakılmayacağı gibi hakları ve hiçbir şekilde görevlerine son verilmeyeceği gibi güvenceleri vardı. Hocalar dördüncü hocalıktan başlayıp birinci hocalığa kadar yükselirlerdi. Birinci hoca aynı zamanda başhoca ünvanıyla okulun en yüksek kişisiydi. Okulun tüm masrafları Babıali tarafından karşılanıyordu. Ayrıca okulda dördüncü kalfaların yıllık ödeneği 1.500, üçüncü kalfanın 1.750, ikinci kalfanın 2.000 ve başkalfanın 2.250 kuruştı. Buna karşılık dördüncü hocanın yıllık ödeneği 2.500, üçüncü hocanın 3.000, ikinci hocanın 3.500 ve başhocanın ise 4.000 kuruştı. Ayrıca her öğrenciye de burs verilmekteydi. Örneğin dördüncü sınıfa 220, üçüncü sınıfa 340, ikinci sınıfa 500 ve birinci sınıf öğrencilerine de 640 kuruş burs veriliyordu. Diğer görevlilerin de yaptıkları görevlere göre maaşları vardı. Ayrıca hocalar, kalfalar, öğrenciler ve diğer görevlilerin yiyecek ve içecekleri de okul tarafından karşılanmaktaydı.

Okuldan mezun olanlar askeri ocaklara subay olarak atanacaklardı. Okulda kitap yazanlara para ve ödül veriliyordu. Okulda mimar kalfaları olanlar haftada iki veya üçer gün mimarbaşının yanına gidip orada çalışarak, İstanbul sokaklarındaki binaları gezerek ve bunlarla ilgili işlere bakarak uygulama yaparlardı. Yönetmelikte öğrencilerin giysilerinin nasıl olacağı belirtilmişti. Ancak hocalar giysi konusunda tam anlamıyla serbestiler.

Okuldan mezun olanlar gittikleri yerlerin haritalarını yaparak okula göndereceklerdi. Böylece her bölgenin haritası birleştirilerek tüm ülkenin haritası yapılmış olacaktı.

Dersler haftada üç gün kuramsal, iki gün uygulamalı yapılıyordu. Dersler öğrencilerin de katılımıyla seminer şeklindeydi. Salı ve cuma günleri ise okul tatildi.

Kara Mühendishanesi'nin de yapılmasıyla Tersane çevresinde bir büyük askeri eğitim sitesi oluşmuştu. Askeri okullara çok önem veren padişah III. Selim kendisi okula çeşitli bağışlar yaptığı gibi Avrupa'dan hocalar ve kitaplar istemiş ve bunun sonucu Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden elemanlar ve kitaplar gelmişti. Böylece okul içlerinde Grand Encyclopedie ile çoğu Fransızca 400 kitap olan zengin bir kitaplığa sahip olmuştu.

Her askeri okulda olduğu gibi Kara Mühendishe-si'nde de üç sınıftan oluşan ve idadi adı verilen alt sınıflar vardı. İdadi sınıflarında Arapça, Farsça, tarih, coğrafya, matematik, geometri gibi dersler okutuluyordu.

Kara Mühendishanesi II. Mahmut Devri'nde de gelişti. 1834-1835'de öğrenim için iki subay ve on sekiz öğrenci İngiltere'ye gönderildi. Bundan amaç Avrupa'da Batılı metodlarla öğrenim yaparak okullara geldiklerinde bunları hoca olarak öğrencilere aktarmaları idi. Okulun gelişmesi Tanzimat Devri'nde de sürdü. Okul istihkam ve mimarlık gibi bölümlere ayrıldı. Okulda mimarlık bölümünün açılmasının nedeni ülkede mimarlık eğitimi veren bir okulun olmaması idi. O zamanan kadar mimarlar mimarbaşı konağında veya diğer mimarlar yanında usta-çırak ilişkisi ile mimar oluyorlardı. Mühendishane'de mimarlık bölümü açıldıktan sonra taşrada veya İstanbul'daki mimarlıkla ilgili işlere birinci sınıf öğrencilerini gönderdiler. Mimarbaşı konağında 25 kadar Mühendishane'nin mimarlık bölümü öğrencisi görevlendirildi. Bunlar bu şekilde hem öğrenimlerini sürdürürmenin yanında ülkenin mimarlıkla ilgili yapım, onarım, plan proje v.s. işlerini yaparlardı. Bu çalışma hem onlar için bir uygulama olur, hem de aldıkları ücretlerle para kazanırlardı. Öğrenciler bu gibi çalışmalarından sonra yine okullarına gelerek derslerine devam ederlerdi.

Yine aynı yıl Viyana'ya, 1852'de ise Avrupa'nın çeşitli ülkelerine öğrenim için öğrenciler gönderildi. Avrupa'ya öğrenci gönderme daha sonra da sürdü. Bunlar ül-



keye geldiklerinde çağdaş bilgi, kültür ve düşünce düzeyleriyle askeri okullarda olduğu kadar ülkenin çağdaşlaşmasında da etkili oldular.

Kara Mühendishanesi bir ara Deniz Mühendishanesi ile birleştirildiyse de okulların amaçları ve özellikleri düşünülerek tekrar ayrıldı. Aynı şekilde ülkedeki tüm askeri idadiler Galasaray'da toplanınca Mühendishane İdadisi de buraya taşındıysa da 1865'de diğer idadilerin de olduğu gibi yine kendi okuluna geldi.

Mühendishane'nin topçu ve istihkam bölümlerinden oluşan harbiye kısmı 1871'de Harbiye Mektebi'ne katıldı. Bunun ardından idadisi de Maçka'daki Harbiye idadisi ile birleştirildi. Harbiye'deki ihtiyat sınıfları ise Mühendishane'ye taşınarak bunlara "Mahrec-i Mekatib-i Askeriye" adı verildi. Mühendishane'nin mimarlık bölümü ise "Mülkiye Mühendis Mektebi" oldu. Bu okul şimdiki İstanbul Teknik Üniversitesi'dir.

MEKTEBİ TİBBİYE: TIP FAKÜLTESİ

Osmanlılar'da hekimlik yapan kişiler usta çırak ilişkileriyle ustalarından bilgi ve deneyim kazananlar, bu konudaki çeşitli kitapları okuyanlar, Darülsıhha, Bimaristan, Dürüşşifa, Darülafiye v.s. gibi sağlık kurumlarında çalışan elemanlardı. Tıp öğretimi yapan ilk kurum ise Sülamaniye Medresesi içerisinde açılan "Tıp Medresesi"dir. Bu medresenin kadrosunda yirmi akçeli bir müderris, sekiz danişment ile birkaç hizmetli vardı.

III. Selim Devrinde Tersane'de donanma için bazı sağlık kuruluşları ve bunlardan olarak bir tıp bölümü kurulmuşsa da meydana gelen bir yangınla bunlar yanmıştı. Aynı dönemde 1805'de Osmanlı İmparatorluğu'nun Rum yurttaşları tarafından İstanbul'da Kuruçeşme'de kurulan Rum okulunun içerisinde bir de tıp bölümü açılmıştı¹⁰. Padişah bu okula bir takım olanaklar yanında, arazisine, binalarına ve hocalarına dokunulmazlık sağlamıştı.

Yeniçeri Ocağı kaldırılıp yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye adlı bir ordu kurulunca bu ordunun sağlık hizmetlerinin karşılanması için modern bir tıp okulunun açılması kararlaştırıldı. Öneri II. Mahmut'un hekimbaşısı Behçet Efendi'den gelmişti. Behçet Efendi'nin önerisine göre okulun sınıfları 4.,3.,2.,1. şeklinde sıralanarak dört sınıf şeklinde planlanacak ancak başlangıç

olarak ilk iki sınıfı açılacak, başarı sağlanırsa sırasıyla diğer sınıflar açılacaktı. Her sınıfın bir hocası ile bir hoca yardımcısı olacak, hocalar Müslüman veya Hristiyan olabilecekti.

Okula Mansure Ordusu'ndan seçilen kırk genç, öğrenci olarak alınacak bunlara ayda 20 kuruş burs, günde birer ekmek ve yüzer gr. koyun eti verilecekti. Okulda ders vermek üzere İstanbul hekimlerinden yirmi tanesi hoca olarak atanacak ve hocaların maaşları 50-300 kuruş olacak, ayrıca bunlara günlük yiyecek olarak ekmek ve koyun eti verilecekti. Öğrencilerden başarılı olanlar derslerinin dışında Mansure Ordusu'nda sağlık görevleri yapacaklardı. Bu onlar için aynı zamanda bir uygulama olacaktı. Behçet Efendi, tüm bu amaçlar doğrultusunda eğitim yapacak bir tıp okulunun açılmasını önermekteydi¹¹. Öneri padişahca da uygun karşılanarak 14 Mart 1827'de İstanbul'da Şehzadebaşı'nda, Yeniçeri Ocağı'nın Tulumbacı Konağı'nda "Tıbhane-i Amire" adıyla Tıp Fakültesi kuruldu¹². Okulun müdürü Behçet Efendi, hocaları ise Abdülhak Molla, Osman Saip, Ahmet Hilmi, Vasıf, Hüseyin, Stefan ve Bogos Efendilerdi. Okula öğrencileri özendirme için giriş ve yıl içi sınavları konmamış ayrıca öğrencilere okulda öğle yemeği ve ayda yirmi kuruş burs sağlanmıştı.

Dersler iki saatti, anatomi dersi resimler ve modeller üzerinde yapılıyordu. Öğrenciler sınav olmadığı için bir üst sınıfa hocalarının kanaati ile yükselmekte idiler. Okuldan mezun olanlar "Tıp Muavini" olarak gereken yerlere atanmaktaydılar.

Tıbbiye'nin öğrenim dili Fransızca olduğundan bu dile çok önem veriliyordu. Bu nedenle ilk sınıf olan dördüncü sınıf programında Osmanlıca, Arapça, fizik ve kimyanın yanında Fransızca gramer, Fransızca kompozisyon ve Fransızca örnek metinler okutuluyordu. Üçüncü sınıfta ise bu derslerin yanında anatomi ve botanik dersleri yer alıyordu. Öğrenciler dördüncü ve üçüncü sınıfları okuyunca ikinci ve birinci sınıflar açıldı. İkinci sınıfın programında sağlık koruma, tıp bilgileri, organlar, askeri cerrahlık, birinci sınıfta ise iç ve dış hastalıklar, doğum gibi dersler vardı. Okulun öğrenci mevcudu ilk başlarda 80 kişi idi, ancak bu sayı giderek arttı¹³.

Padişah II. Mahmut okulla ilgileniyor, okulun eğitim öğretiminin yükselmesine önem veriyordu. Nitekim



okula yaptığı bir ziyarette sınavlarda başarı gösteren öğrencilere yarım kese akçe ödül verdi. Yine onun isteği ile 4 Mart 1831' de Topkapı Sarayı içerisinde bir de Cerrahane açıldı ve bu kurumun başına da Fransız Cerrah Sa-de de Clare atandı.

Cerrahhanenin öğrenim dili Türkçe idi ve programında da Osmanlıca, kompozisyon, genel anatomi, cerrahlık, hastalıkların nedenleri, tıp bilgileri ve kimya gibi dersler vardı. Yatılı olan okulda dersler, teneffüsler, davranışlar, öğrencilerin giysileri v.s. çok düzenli idi. Tıbhane ve Cerrahane'nin aynı amaca yönelik öğretimin yapar okullar olduğu düşünülerek iki okul 1836'da Topkapı sarayı'ndaki Otlukçu Kışlası'nda birleştirilerek *Mekteb-i Tıbbiye* adını aldı.

Ancak Tıbbiye'ye bu kadar önem verilmesine rağmen okul bir türlü istenilen düzeye gelemedi. II. Mahmut okulun Avrupa düzeyinde olmasını istiyordu. Bu nedenle okul Topkapı'dan Galatasaray'a taşındı. Tıbbiye hocaları Padişah'a Avrupa'dan ünlü bir hoca getirilmesini önerdiler. Padişah bu öneriyi kabul ederek Avusturya Başbakanı Metternich aracılığıyla Viyana Tıp Fakültesi hocalarından ünlü Karl Ambros Bernard davet edildi. Bernard serbestçe çalışması koşulu ile daveti kabul ederek İstanbul'a geldi ve Tıbbiye'de baş hoca olarak göreve başladı.

Bernard, Tıbbiye'nin gelişmesine ve Avrupa tıbbiyeleri düzeylerine erişmesine çok çalıştı. Tıbbiye'deki tüm öğrencileri bir sınav yaparak Fransızca bilmeyenleri alt sınıfa aldı ve bunları Fransızca öğretime başlattı. Fransızca bilenleri ve diğer derslerde başarılı olanları üst sınıfa aldı ve bunların öğrenimlerini sürdürdü.

II. Mahmut Tıbbiye'deki gelişmelerden çok memnundu. Nitekim okulu ziyaret etti, okula "*Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane*" adını verdi. Öğrencilere çocuklar diye başlayan "... şun anda Türkçe yazılmış tıp kitapları olmamasından ve bu dersleri okutacak hoca yokluğundan dolayı Fransızca olarak yaptıkları öğrenim yerine ileride Türkçe öğrenim yapacaklarını" belirten bir konuşma yaptı ve "*istemek sizden, vermek benden*" diyerek öğrencilere her isediklerini vereceğini söyledi. Padişah bu şekilde okula verdiği önemi ve memnuniyetini belirtiyordu..

Padişah okula hiç bir din ve mezhep ayırımı yapılmadan öğrenci alınmasını irade etmişti. Galatasaray'daki

öğrenci bursları 25 kuruş olmuştu ve bu miktar bir üst sınıfa yükseldikçe 15 kuruş artıyordu.

Okulda dersler güneş doğduktan iki saat sonra başlıyor ve güneş batmasından iki saat önceye kadar sürüyordu. Tıbbiye aynı zamanda askeri bir okul olduğundan yatıp kalkma, yemekhaneye ve dersliklere giriş çıkışlar trampetle yapılıyordu. Öğrencilerin giysileri padişahın isteği üzerine yaptırılmış kolları ve yakaları kadifeli ve yakalarında yılan motifi olan pantolon ve ceketten oluşuyordu.

Bernard başarı gösteremeyen öğrenciler için; bunlar okuldan atılacağına üçer sınıflı cerrahlık ve eczacılık bölümlerini açtı. Bunlardan birincisinde anatomi, cerrahlık, zooloji, botanik tıp ve hastalıklar hakkında genel bilgiler, eczacılık bölümünde ise fizik, kimya, botanik, tıp bilgileri ve ilaç yapımı gibi dersler vardı.

Tıbbiye gittikçe geliştirdi. Nitekim okul dördü idadi ve beşi yüksek kısım olmak üzere dokuz sınıflı hale getirildi. İdadi kısmında Türkçe, resim, coğrafya, Osmanlıca, geometri, genel tarih, cebir, Fransızca, yüksek kısımda ise fizik, kimya, anatomi, botanik, eczacılık, zooloji, organlar, cerrahlık, sağlık koruma, tıp bilgileri, genel hastalıklar ve Fransızca gibi dersler okutuluyordu. Bu program mektep medresede okutulan "*nakli ilimler*"e karşı "*akli ilimler*" denilen pozitif bilimleri içermekteydi ve gerçekten çağdaş düzeydeydi.

Tanzimat Devri'nde de Tıbbiye'deki gelişme sürdü. Nitekim 1840'da okulun içerisinde "*Meclis-i Umur-ı Tıbbiye-i Mülkiye*" kuruldu. Bunun görevi gereken yerlere hekim, cerrah ve eczacılar göndermek ve tüm ülkedeki bu elemanların her türlü işleri ile ilgilenmekti. Bundan başka 1843'te İstanbul'da Bayezit'de sürekli olarak halka hizmet verecek bir sağlık ocağı açıldı. Ayrıca İstanbul'un her semtine aşı memurları gönderildiği gibi, Boğaz'da da seyyar aşı kayıkları gezdirildi. Aynı yıl okulda haftada bir gün ebelik dersleri kondu.

1847 Türkiye'nin övünç yılı oldu. Okuldan mezun olan ve aynı yıl Viyana'ya gönderilen dört hekimin Viyana Tıp Fakültesi'nde katıldıkları sınavda gösterdikleri başarılar üzerine Viyana Tıp Fakültesi Kurulu tarafından Tıbbiye'ye "Fakülte" ünvanı verildi. Bununla Tıbbiye diploması üzerine "*Osmanlı Fakültesi*" adı yazıldı. Ayrıca 1851'de okulda aylık bir dergi yayına başladı.



Yine Tanzimat Devri'nde bir grup öğrenci Türkçe tıp kitapları yazılması ve tercüme edilmesini bir cemiyet kurulmasını, bir gazetelerinin olmasını isteyerek bu isteklerini okul nazırına ilettiler. Okul nazırının "dersleriyle uğraşın" diyerek isteklerini kabul etmemesi üzerine İstanbul'da Çiçek Pazarı'ndaki bir handa bir oda kirayarak burada toplanmaya başladılar. Bu arada dergi ve gazetelerde bu isteği destekler doğrultuda yazılar da yazıyorlardı. Bunun sonunda 1867'de istekleri kabul olunurak okul nazırının denetiminde ayda 1.000 kuruş ödenekli "*Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye*" kuruldu. Bu cemiyet bir tıp sözlüğü yazacak *Vaka-i Tıbbiye* adlı bir dergi yayınlayacak, tıp kitapları telif ve tercüme edecekti. Ayrıca kitap yazarlara da ödül veriliyordu.

Cemiyetin bu doğrultudaki çalışmaları başarılı oldu. Bu başarılarından birincisi 1866'da "*Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye*" adıyla sivil tıp okulunun açılmasını sağlamak oldu. Okul yedi sınıflıydı ve öğretim dili Türkçe idi. Cemiyetin ikinci başarısı da kitap yazma konusunda oldu. Nitekim tercüme edilen kitaplardan birer tanesi 1872'de Viyana Sergisi'nde uluslararası bir bilim kurulu tarafından çok beğenilerek yazarlarına "Diplom D'honneur" payesi verildi.

Gerek askeri, gerek sivil tıp orduya ve halka sağlık hizmetleri götürdüler. Her iki okul da çağdaş düşüncenin kaynağı oldu. Osmanlı yaşamında başka bir önemli okul olan Mülkiye Mektebi (Siyasal Bilgiler) ile birlikte Tıbbiye + Mülkiye = Türkiye benzetmesi yapıldı.

MUZİKA-İ HÜMAYUN: MÜZİK OKULU

Osmanlılarda Musiki ustaları, bestekarlar, şarkıcılar, türkücüler vs. gibi musiki ile uğraşan insanlar vardı ve imparatorluk da Batı musikisi ile uğraşıyordu. Ordunun musiki takımı mehter ve buna eleman sağlayan yer ise mehterhane idi. Ancak 1826'da Yeniçeri Ocağı ile birlikte bunlar da kaldırılmıştı. Yeniçeri Ocağı'nın yerine kurulan Mansure ordusuna bir bando takımı gerekiyordu. II. Mahmut bu ordu için bir bando takımı kurulmasını 25 Aralık 1831 tarihli bir irade ile istemişti. Kurulacak bando modern bir orduya yakışacak modern bir takım olacaktı. Doğu musikisi kadar Batı musikisine de yer verecekti. Padişahın bu iradesi üzerine musiki okulunun kurulması için çalışmalara başlanarak Enderun ve

Babüssaade ağalarının musiki konusunda yetenekli olanları seçildi. Fransız bestecisi M. Mangel ile ünlü İtalyan bestecisi Guiseppe Donizetti Türkiye'ye davet edildi ve Avrupa'dan musiki enstürümanları getirildi. İstanbul'da Beşiktaş'da Dolmabahçe'deki köşklere biri tahsis edilerek 1831'de "*Muzika-ı Hümayun*" adıyla bir musiki okulu açıldı. Okulun hepsi Enderunlu olan elemanlarının sayısı elli kişi civarındaydı.

Müzika-ı Hümayun'da Arapça ve Farsçanın yanında uygulamalı musiki dersleri, notalar, besteler okutulmaktaydı. Okulda Mangel ve Donizetti hocalık yapmakta idiler. Donizetti padişah II. Mahmut'un davetini kabul ederek İstanbul'a gelmişti. Donizetti Mehterhane'nin yerine bir bando orkestrası ve bir musiki okulu olan Muzika-ı Hümayunu kurarak bunun başına getirildi. Kendisine paşalık rütbesi verilerek de "Donizetti" Paşa oldu. Donizetti musiki okulunun hocalığı yanında ilk marş olan "Mahmudiye" ve daha sonra da Padişah Abdülmecid (1839-1861) adına "Mecidiye Marşlarını" besteledi. Ayrıca "Şevk-Efza Peşrevi" de onun besteleri arasındadır.

Muzika-i Hümayun'a hoca olarak Donizetti'den sonra Guatelli adında yine bir İtalyan besteci atandı. Padişah Abdülmecid, Guatelli'yi İtalyan Elçiliği'nin İstanbul'da verdiği bir resitalde izlemiş, onu beğenerek okula aldırması ve ona da paşalık rütbesi vermişti.

Muzika-i Hümayun Türkiye'de çağdaş musikinin öğretildiği ilk müzik okulu, bu okulların ve ilerde kurulacak orkestraların öncüsü olmuştur.

MEKTEB-İ HARBİYE: HARP OKULU

Harbiye Türkiye'de kurulan çağdaş okulların en önemlilerinden biridir. Bu okulun kurulmasının nedeni Mansure Ordusu'nun modern askeri ve teknolojik bilgilere sahip subay kadrosu gereksinimini karşılamaktı. Bu aynı zamanda süregelen çağdaşlaşma hareketlerinin bir ürünüdür.

II. Mahmut Londra Büyükelçiliği yapmış, Batı'yı iyi tanıyan Namık Paşa'yı saraya çağırarak modern bir askeri okul kurma fikrini ona söylemişti. Namık Paşa bu istek üzerine çalışmalara başladı. Beşiktaş'taki Maçka kışlasını onartıp, buna hamam, mutfak, yemekhane, kitaplık vs. gibi binalar ekletti. Daha önce oluşturulmuş



olan "Metep Bölükleri"ni buraya getirdi. Avrupa'dan gereken araç-gereç satın alındı. Fransız Saintcyr Askeri Akademisi örnek alınarak planlanan okul sekiz sınıflıydı. Okulun müdürlüğüne 1834'de Mazhar bey atandı. Okulun öğrenci mevcudu bir tabur kadardı. Öğretim kadrosu ise büyük çoğunluğu mühendishaneden olmak üzere Türk, bir kısmı Moltke başta olmak üzere Prusyalı, Fransız, İspanyol gibi yabancı hocalardı. Padişah II. Mahmut çok önem verdiği bu okulun 1 Temmuz 1835'de büyük bir törenle açılışını yaptı.

Okulun açılışı sırasında düzenlenen nizamnamesi altı bölümden oluşuyordu. Bunlar dersler, etüdler, personelin çalışması, yatakhane, yemekhane, giriş ve çıkışlar gibi okulun düzeni ile ilgiliydi. Okuldaki tüm hizmetler öğrenciler tarafından yapılıyordu.

Okulun programı ise geometri, cebir, analitik geometri, konik şekiller, mekanik, ahlak, cisimlerin bileşimleri, astronomi ve Fransızca gibi genel kültür derslerinin yanında uygulamalı olarak istihkam, dubalı köprü yapımı, harita çizimi, şiş, top ve tüfek talimleri, piyade ve süvari talimleri, yüzme gibi askeri derslerden oluşuyordu.

Harbiye 1837'de okul nazırlığına atanan Selim Satı Paşa zamanında gelişim gösterdi. Okulun eğitim kadrosu genişletildi, 1.,2.,3.,4. mektep adıyla dört bölüme ayrıldı ve her bölümün başına bir hoca atandı. Ayrıca her sınıfın bir sınıf başısı vardı. Öğrencileri teşvik için başarılı öğrencilere gümüşten yapılmış nişan verilme usulü benimsendi. Bunlar onbaşı, çavuş ve baş çavuş nişanları şeklindeydi. Okulda öğrencilerin hizmet etmesi kaldırılarak bu işler getirilen bir bölük askere verildi.

Harbiye'de her öğretim yılında sınavlar okul hocaları ile Seraskerlik makamından gönderilen subaylar huzurunda yapılıyordu. Harbiye'den de 1838'de başarılı on öğrenci öğrenim için Viyana'ya gönderildi.

Harbiye'de 1835'de yapılan sınavlarda seksen öğrenci başarılı olunca okulun düzeyini yükseltmek için Fransızca dersi konuldu. Bu dersi Tıbbiye hocalarından Arkinos verecekti.

Selim Satı Paşa'dan sonra okul nazırı olan Emin Paşa zamanında Harbiye'nin gelişmesi sürdü. Londra'da

öğrenim yapmış olan Emin Paşa okula gelişmiş Batı bilgi ve teknolojisini yerleştirmek istiyordu. Bu amaçla yüksek matematik, cebir, logaritma, trigonometri, haritacılık vs. dersler koyarak okulun programını genişletti. En çalışkan öğrencilerden bir seçkin sınıf oluşturdu ve başarılı öğrencileri "Mülazımlık" rütbesi ile ödüllendir-di.

Harbiye'ye alınan öğrenciler için 1840'larda "Müptedi Sınıfları" adıyla basit sınıflar açılmıştı. Emin Paşa'nın nazırlığında bu durum planlı bir hale getirildi. Bunun için okul iki kısma ayrılarak alt sınıflara "Mekteb-i Fünun-i İdadî" yüksek kısma ise "Mekteb-i Ulumu Harbiye" adı verildi. Böylece Harbiye'nin idadi denilen lise kısmı kurulmuş oluyordu. Bu planlama doğrultusunda idadi kısmı Küçük Taksim'deki bir binaya taşındı. Harbiye ise onarımı yapılan Maçka'daki binasında eğitim öğretimini sürdürdü.

Tanzimatan eğitim reformu Abdülmecid'in bir fermanı ile 1845'de başladı. Ferman tüm ülkede eğitimin gelişmesi ile ilgili reformlar içermekteydi. Fermana askeri okulların gelişmesi ile ilgili hususlar da vardı. Burada dört sınıflı Harbiye'nin tam anlamıyla Batı'lı bir düzeye kavuşması, İstanbul'da olduğu gibi taşrada da müşirlerin yönetiminde oniki askeri idadi açılması, beş sınıflı bu okullara iyi aile çocuklarının alınması ve sınavlarda başarılı olanların sınavsız olarak Harbiye'ye kabulü gibi hususları vardı.

Padişahın bu fermanı doğrultusunda ordu merkezlerinde birer idadi açılması için çalışmalar başladı. Bunlar için öncelik verilen Bursa, Edirne ve Manastır vilayetlerine birer yüzbaşı ve kolağası gönderildi. Bu arada 1847'de Küçük Taksim'deki binasına taşınan İstanbul Askeri İdadisi de öğretime başlamıştı. İdadilerin ders programları daha çok Türkçe, Arapça, Osmanlıca gibi dil ve gramer derslerinden oluşuyor bunların yanında cebir, geometri, tarih coğrafya gibi kültür dersleri de yer alıyordu.

Harbiye ve idadide gelişmeler sürdü. Bir yandan ders programları geliştirilirken bir yandan da Avrupa'da öğrenim yapmış Türk subaylar ve Avrupa'dan getirilen yabancı uzman, subay ve hocalarla öğretim kadrosu genişletildi. Ayrıca idadi Kuleli'ye taşınarak yüzme dersi



konduğu gibi Harbiye'de de Erkan-ı Harp (Kurmay) sınıfları açıldı. Ayrıca okulun hoca gereksinimini karşılamak üzere bir de "Menşe-i Muallimin" adında bir bölüm kuruldu. Ancak bu bölüm 1870'de kaldırıldı.

Harbiye'deki gelişmelerin yanında idadilerdeki gelişmelerde sürüyordu. Nitekim 1876'da Türkiye'de ikisi İstanbul'da diğerleri Bağdad, Şam, Erzurum, Bursa, Edirne, Manastır ve Bosna'da olmak üzere dokuz askeri idadi açılmıştı. Ayrıca aynı yıl idadilere öğrenci sağlamak üzere askeri rüştiyeler kuruldu. Tanzimat Devri'nde

bunların sayısı ikisi Bağdad ve Şam, dokuz tanesi de İstanbul'da olmak üzere toplam onbir taneydi.

Tanzimat Devri'nde 1876'da tüm ülkede onbir askeri rüştiye ve dokuz askeri idadi vardı.

Aynı yıl Harbiye'de Piyade ve Suvari, Topçu, İstihkam ve Erkan-ı Harp gibi bölümleri, teorik ve uygulamalı geniş ders programı, yüksek öğretim kadrosu ile seçkin bir öğretim kurumu düzeyine gelmişti.

Okul bugün de Harbiye olarak çağdaş düzeyde başarılarını sürdürmektedir.

- 1 Cahit Yalçın Bilim, *Türkiye'de Çağdaş Eğitim Tarihi* (1734-1876), Eskişehir, 1998, Anadolu Üniversitesi Yayınları, s. 21 v. d. Ayrıca bkz. Mehmet Esat, *Mirat-ı Mühendishane-i Berri-i Hümayun*, İstanbul 1312, s. 5; Ahmet Ata, *Tarih-i Ata*, c. I, İstanbul, 1293 s. 198 v. d.
- 2 Bilim, s. 23.
- 3 Okulun Açılışı İçin bkz. Bilim s. 67 v. d. Ayrıca bkz. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul, 1984, c. I, s. 315; İ. H. Uzunçarşılı, "Cezayir'li Gazi Hasan Paşa'ya Dair", *Türkiyat Mecmuası*, c. VII-VIII, s. 17 v. d.; Saffet, *Filasalar*, İstanbul, 1329, s. 29; Fevzi Kurdoğlu, *Deniz Mektepleri Tarihçesi*, İstanbul, 1961, s. 2 v. d.; Mustafa Kaçar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Mühendishane'nin Kuruluşu", *Toplumsal Tarih*, c. 9/54 (1998), s. 5; Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi 1776-1806*, İstanbul 1995 s. 23; Miradje M. D'ohsson, *Tableau General de L'Empire Ottoman II*, Paris 1790 s. 167 v. d.
- 4 Bilim, s. 36 v. d.; Esat s. 28.
- 5 Bilim, s. 38 v. d.; İOA, Cevdet Maarif, No 2905, İOA Cevdet Maarif, No 7736.
- 6 F. Reşit Unat, "Başboca İshak Efendi", *Bell*, No. 109 (1964), s. 89 v. d.
- 7 İOA, Cevdet Maarif, no. 2905. Ayrıca bkz. Juchereau de Saint Denys, *Revolution de Constantinople en 1807 et 1808*, c. I, Paris, 1819, s. 76. Ayrıca bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 1973, s. 86; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. M. Kıratlı, Ankara, 1970, s. 60.
- 8 Bkz. Cahit Bilim, "Osmanlılar'da Avrupa'ya öğrenci Gönderilmesi", *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. I/1 (Eskişehir 1999), s. 17 v. d.
- 9 Bkz. Bilim, *Avrupa'ya*, s. 20 v. d.
- 10 İOA, Cevdet Sıhhiye, No 304 (1220).
- 11 İOA Cevdet Sıhhiye, No 1287 (Gurre Şaban 1242); Rıza Tahsin, *Mirat-ı Mektebi Tıbbiye*, İstanbul, 1328, s. 6 v. d.; J. E. De Kay, *Sketches of Turkey in 1831 and 183, New York, 1833*, s. 153, 518.
- 12 Bkz. Bilim s. 56 v. d.; Ergin, c. I s. 163; Berkes, s. 164; Lewis, s. 63; Roderic Dawidson, *Reform in the Ottoman Empire*, New York, 1973, s. 26.
- 13 Bkz. İOA, Cevdet Maarif, No 4783 (1246), (2283 1249), 288 (1250).
- 14 Nutuk için bkz. TV, No. 115 (5 Şaban 1247).
- 15 Joseph S. Szyliowicz, "Elite Requitment in Turkey, Role of the Mülkiye", *World Politic*, c. XIII (April 1971), s. 376.
- 16 Ergin, c. I s. 369 v. d.; Mehmet Esat, *Mirat-ı Mekteb-i Harbiye*, İstanbul, 1310, s. 38.
- 17 Bilim, s. 75 v. d. Ayrıca bkz. Esat, *Harbiye*, s. 10 v. d. , Lütfi, c. IV, s. 168; M. A. Ubicini, *Letters on Turkey*, çev. L. Easthape, New York, 1973, m. 7; Davison, s. 26.
- 18 Bkz.: Bilim, *Avrupa'ya* s. 18 v. d.
- 19 Ferman için bkz. TV, No. 280 (12 Muharrem 1261).
- 20 İdadilerin ders programları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Bilim, s. 86 v. d.
- 21 Bunlar için bkz.: Bilim, s. 95.
- 22 Bkz.: Bilim, s. 98.
- 23 Bölümleri, dersler ve öğretim kadrosu için bkz.: Bilim, s. 107 v. d.



XIX. YÜZYIL BAŞLARINDA FRANSA'DAKİ İLK OSMANLI ÖĞRENCİLERİ

PROF. DR. ADNAN ŞİŞMAN
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ UŞAK EĞİTİM FAKÜLTESİ

Kurulduğu günden itibaren gelişen, güçlenen, kendine özgü bir medeniyet ve kültür meydana getiren Osmanlı Devleti, geleneksel düzenin bozulduğu XVI. yüzyılın sonlarından itibaren ıslahat hareketlerine ihtiyaç duymuştur. II. Osman, IV. Murad ve özellikle Köprülüler Döneminde gerçekleştirilen yenileşmeler daha ziyade eski örgütleri yeniden diriltme şeklinde cereyan etmiş, nadir de olsa bazı düzeltilmeler görülmekle, çöküşe doğru gidiş durdurulmakla birlikte, devletin ilerlemesi mümkün olamamıştır.¹ Rönesans devrinden itibaren her sahada ilerlemeler kaydeden Avrupa ve onun vücuda getirdiği medeniyet karşısında zayıf duruma düşen Osmanlı Devleti, 1699 Karlofça Andlaşması'yla artık Avrupa devletlerinin çıkarları doğrultusunda zaman zaman ittifak yapılan, zaman zaman da dışlanan bir konuma girmiştir. Bu andan itibaren Avrupa'yı yakalamak, devletin ihtişamlı dönemini yeniden canlandırmak düşüncesi içinde gözler Batı'ya çevrilmiş ve bundan sonra yapılan bütün yenilik hareketleri Batı'dan mülhem gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Nitekim Lâle Devri'nde ilk batılı unsurlar girmeye başlamıştır. 1727'de ilk Türk matbaasının kuruluşu, I. Mahmud Devri'nde Claude Alexandre Comte de Bonneval (Humbaracı Ahmet Paşa)'ın Müslümanlığı kabul edip, Osmanlı hizmetine girerek Humbaracı Ocağını kurması, III. Mustafa Dönemi'nde Baron de Tott'un Osmanlı ordusundan 600 neferi Kâğıthâne'de Avrupa usûlüne göre talim ettirmesi, 1773'te Osmanlı deniz subayı ihtiyacını karşılamak üzere *Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayûn* adlı okulun faaliyete geçmesi, III. Selim Devri'nde 1793'de Nizâm-ı Cedîd Ocağı'nın kurulması ve bu ocağın da subay ihtiyacını karşılamak için 1794'te *Mi-*

hendishâne-i Berrî-i Hümayûn adında bir okul açılması gibi olaylar Batı örnekli yapılan ıslahat hareketleridir.²

Batılılaşma çabaları içerisinde atılan adımların bir tanesi de Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi olayıdır.³ Fransa'nın kültür alanında XIX. yüzyılda Osmanlıların en etkilendiği ülke olduğu da bilinen gerçeklerdendir.⁴ Bernard Lewis "Comment l'Islam regardait l'Occident"⁵ adlı makalesinde Müslümanların kâfirlerin dilini öğrenmediklerini, Batı memleketlerine temsilci göndermek gerektiğinde Yahudi veya Hristiyanların bu işle vazifelenendirildiğini belirterek, Devlet-i Aliyye'nin Avrupa'da sürekli elçilikler kurmasından sonra⁶ Osmanlıların yabancı dillere yönediklerini ve farklı rütbede subayların, çok sayıda öğrencinin batı ülkelerine tahsil için gönderildiğini zikretmektedir. Yine aynı yazar *The Middle East and The West*⁷ adlı eserinde Mehmed Ali Paşa'nın 1809'da İtalya'ya öğrenci gönderdiğini, 1818'de ise Avrupa'da 23, 1826'da Paris'te 44 Mısır öğrencisinin bulunduğu, buna mukabil II. Mahmud'un 1827'de güçlü bir dinî muhalefete rağmen çeşitli ülkelere yaklaşık 150 öğrenciyi tahsil için gönderdiğini yazmaktadır. Richard F. Peters *Histoire des Turcs de l'Empire à la Démocratie*⁸ isimli kitabında II. Mahmud Dönemi'nde Türk öğrencilerinin Londra ve Paris'e gitmek üzere burs elde ettiklerini zikretmektedir.

XIX. yüzyıl başlarında Mısır'ın âcil ihtiyaçlarını karşılamak üzere Mehmed Ali Paşa'nın ihtiyaç duyulan sahalarda Avrupa'dan teknisyenler ve uzmanlar getirttiği malûmdur.⁹ 1815'e doğru İtalya'ya matbaacılık tahsiline gönderilen Massâbiki, Mehmed Ali Paşa'nın Avrupa'ya yolladığı ilk Osmanlı öğrencisi kabul edilebilir. Osman Nureddin ise yine Mehmed Ali Paşa tarafından 1818'de



Fransa'ya gönderilen ilk öğrencidir. Bu zat Paris'te Fransızca, İngilizce ve Matematik eğitimi yapmış, 1820'de Kahire'ye dönerek bazı önemli vazifelerde bulunduktan sonra, 1828'de donanma kumandanlığına yükselmiştir. Ayrıca Fransızca öğretmenliği, Bulak Mektebi ve Kütüphanesi'nin müdürlüğü görevlerinde de bulunmuştur.¹⁰ Mehmet Ali Paşa, 1826 Mart'ında İskenderiye'ye gelerek oradan Toulon'a dönmeden evvel piramitleri ziyaret amacıyla Mısır'a geçen Fransız donanması kumandanı Robillard ile görüşükten sonra, onun etkisi ile, kalbur üstü ailelere mensup beşi Mısırlı, çoğunluğu İstanbul doğumlu bir kısmı Müslüman, bir kısmı Ermeni kırk dört öğrenciyi aynı yılın Nisan'ında Paris'e göndermiştir.¹¹ Bu öğrenciler orada 1826'da açılan ve 1835'e kadar faaliyet gösteren *Ecole Egyptienne*'e devam etmişlerdir.¹² Okulun mevcudu 1833'te toplam 115 öğrencidir.¹³ Dönüşlerinde bu öğrencilerden Abdi, Mısır'da Yüksek Hukuk Kurulu Başkanlığı; Muhtar, Maarif Nâzırlığı; Artin ve Stephan, birbiri ardına Hâriciye Nâzırlığı; Mazhar, Nafia Nâzırlığı; Mehmed Ali Paşa'nın gözdesi İskenderiye'li Hasan, Donanma Nâzırlığı; Mahmud Nâmi, Mâliye Nâzırlığı görevlerinde bulunmuşlardır.¹⁴

1820-21/1236'da Cezâyir ulemâsından Hamdan Efendi'nin oğlu Seyid Ali, Osmanlı Devleti hesabına, Fransa'ya gönderilmiştir.¹⁵ Bu zat, Paris sefiri Reşid Paşa tarafından bir Askerî İdâdiye Mektebine kaydettirilmiş, orada dokuz sene topçuluk ve istihkâmcılık eğitimi görmüş, topçu yüzbaşısı olarak mezun olmuş, müteakiben binbaşılık rütbesine terfi ettirilmiştir. Sözü edilen kişi Osmanlı müşir ve valilerinden Ali Rıza Paşa'dır.¹⁶

II. Mahmud'un Batılılaşma yolunda yaptığı önemli icraatlarından biri Avrupa'ya askerî tahsil için talebe göndermesidir.¹⁷ Bâb-ı Âli tarafından Fransa'ya gönderilen ilk öğrenciler, II. Mahmud'un seraskeri, kaptan-ı deryası ve sadrazamı Hüsrev Paşa'nın himayesinde¹⁸ Daire-i Seniyye'de eğitim gören, tahsil masrafları devletçe karşılanan Hüseyin, Ahmet, Abdüllâtif ve Ethem'dir. Bu öğrencilerin Fransa'ya gönderilişleri hakkında kaynaklar çeşitli tarihler vermektedirler. 10 Nisan 1914/14 Cumadulûla 1332-28 Mart 1330 tarihli *İkdâm* gazetesinde "Avrupa'ya tahsil için giden ilk talebe-i Osmaniye" başlığıyla birlikte basılan resimlerinin altındaki açıklamada bu öğrencilerin 1827'de gönderildikleri kaydedilmekte-

dir.¹⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı ise bunların gönderiliş tarihini 1829 olarak vermektedir.²⁰ Arşiv belgelerine göre, 14 aralık 1830'da, bu dört öğrenciye Fransa'ya kadar yol masrafları olarak 10.000 Frank harcırah verilmiştir.²¹ Bu bilgi ışığında, zikredilen öğrencilerin, 1831'de Fransız şarkiyatçılarından Amédée Jaubert refakatinde bir yelkenli gemi ile kırk günde Marsilya'ya vardıkları şeklindeki İnal'ın iddiasına,²² yola çıkış tarihlerinin 1830 olduğunu belirterek katılmaktayız.²³ Bu dört Osmanlı genci Paris'e geldiklerinde *Institut Barbet* (Saint Jacques, no: 9) isimli leylî mektebe girmişler ve orada Fransızca eğitimi görmüşlerdir.²⁴ Ethem, *Institut Barbet*'den mezun olduktan sonra 1835/1251'de *Ecole des Mines*'e girmiş, 1838/1255'te sınıfın birincisi olarak diploma almıştır. Avrupa'nın muhtelif yerlerinde seyahat etmiş ve 12 Temmuz 1838'de diğer üç arkadaşıyla birlikte 23 yaşında İstanbul'a dönmüştür. Miralay rütbesiyle önce Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'de görevlendirilmiştir. Bu zat II. Abdülhamit zamanında sadrazamlık yapmış olan önemli Türk siyaset ve ilim adamlarından Ethem Paşa'dır.²⁵ 12 Temmuz 1838'de Marsilya'dan dönen diğer üç öğrenciden Hüseyin, Fransa'da kaldığı süre içinde topçuluk tahsili görmüştür.²⁶ Ülkeye dönüşünde topçu olarak Padişahın hizmetinde bulunmuştur, ferikliğe kadar yükselmiştir.²⁷ Ahmet hakkında, *İkdâm* gazetesinin haberinde Bahriye Mektebi'nde tahsil görüp harp esnasında Amerika'da bir Fransız gemisinde şehit olduğu belirtilir.²⁸ İnal, onun Brest Bahriye Mektebine devam ederek bir Fransız gemisiyle iki sene Brezilya'da kaldıktan sonra Osmanlı bahriyesinde görev aldığını ve fırkateyn süvarisi olduğunu yazmaktadır.²⁹ Abdüllâtif, Erkân-ı Harbiye miralayı iken 10 Nisan 1914'ten önce İstanbul'da vefat etmiştir.³⁰

Asâkir-i Mansûre kaymakamlarından Mehmet Reşit Bey 22 Ocak 1832'de Marsilya üzerinden Paris'e tahsil için gönderilmiş, öğrenimini tamamlayarak 1838'de İstanbul'a dönmüştür. Paris dönüşünde Tophâne-i Âmi-re feriki olmuştur.³¹

1832-33/1248'de Miralay Hafız Eyüp Paşa ile arkadaşları yüzbaşı Ali Ağa ve İbrahim Ağa tahsil için Paris'e gönderilmişler, son ikisi 26 Şubat 1837'de öğrenimlerini bitirerek Marsilya yoluyla İstanbul'a dönmüşlerdir.³² Miralay Hafız Eyüp Paşa bunlardan sonra İstanbul'a gelmiş, Mayıs 1839'da da on yedi kişiye Paris'e kadar refa-



kat etmiş, 24 Temmuz 1839'da kesin olarak Fransa'dan ayrılmıştır.³³

Osmanlı sadrazamlarından Mehmet Emin Paşa da Paris'te tahsil görenlerden biridir. Mâbeyn-i Hümayûn karakoluna memur iken 1833/1248'de Londra'ya giden Mehmed Namık Paşa'nın³⁴ maiyetinde Paris'e gelmiştir. Üç ay geçmeden Namık Paşa Mehmet Emin'i İstanbul'a geri göndermek maksadiyle Londra'ya getirdiyse de, bu fikrinden vazgeçmiş ve sekiz ay orada alıkoyduktan sonra tekrar Paris'e geri götürmüştür. Mehmet Emin burada iki yıl lisan tahsili görmüştür. Wanda, eserinde³⁵ onun Fransa'ya Hüsvrev Paşa tarafından gönderildiğini, Paris'te *Ecole Turque*'ü bitirdiğini belirtmektedir. Ancak Paris'teki Türk Mektebi, yani *Mekteb-i Osmani*³⁶ daha ileri bir tarihte açıldığından Mehmet Emin'in burada tahsil görmesi mümkün olamaz. Wanda'nın değindiği okul muhtemelen *Ecole Egyptienne*'dir. Mehmet Emin İstanbul'a dönüşünde kolağası olmuş, *Mekteb-i Harbiye*'de binbaşı iken tekrar tahsilini tamamlamak ve Osmanlı talebesine nezâret etmek üzere Paris'e gönderilmiştir. Abdülmecid'in tahta çıkışına kadar da orada kalmış, İstanbul'a dönüşünde miralay olmuştur.³⁷

Ahmet Vefik de Fransa'daki tahsili dönüşünde Mehmet Emin Efendi gibi sadrazamlığa yükselebilen zamanının önemli şahsiyetlerinden biridir. Babası Ruhiddin Efendi ile birlikte 1834/1290'da Paris'e gitmiştir. Orada *Saint-Louis* Lisesinde üç yıl okumuş, 1837/1253'te İstanbul'a dönünce Bâb-ı Âli tercüme odasına girmiştir.³⁸

1834-36 arasında da dönüşlerinde Tophane-i Âmir'e'de ve ona bağlı baruthâne, fişenkâne, dökümhâne ve benzeri fabrikalarda görevlendirilmek veya yeni açılmış olan *Mekteb-i Harbiye-i Şâbâne*'ye uzman hocalar yetiştirmek maksadiyle Londra, Paris, Viyana gibi Avrupa'nın çeşitli memleketlerine tahsil için devlet tarafından öğrenciler gönderilmiştir.³⁹ Bunlardan Derviş, İbrahim, Halil, Selim ve Tahir Efendiler, önce İngiltere'ye gidip bir süre tahsil gördükten sonra Fransa'ya gelmişler, öğrenimlerini burada sürdürmüşlerdir.

Derviş Efendi (1818-1882)'nin esas ismi Mehmed Emin'dir.⁴⁰ *Mühendishane-i Berrî-i Hümayûndan*'dan mezun olduktan sonra 1835/1251'de tahsillerini tamamlamak için Avrupa'ya gönderilen gençlerle birlikte Lond-

ra'ya gitmiştir. Orada beş altı ay kaldıktan sonra Paris'e geçmiş,⁴¹ Paris'te *Ecole des Mines*'e devam etmiştir.⁴² Tahsilini tamamlayan Derviş Efendi Avrupa'da birkaç ay daha kalmak istemiştir. Bundan maksadı kimya ile ilgili çalışmalarını sürdürmek, İtalya, Almanya ile Rumeli'nin bazı yerlerinde ilmî tetkikatlar yapmaktır. Ayrıca Dersâdet'te imâlî güç olduğundan Avrupa'dan getirilmesi gereken âlât ve edevâtı dönerken götürmek arzusunda olduğunu bildirerek lüzumlu eşya ve zikredilen yerlerde dolaşabilmek için toplam 17.230 Frank talep etmiştir.⁴³ Bu arzusu kabul edilen Derviş Efendi 26 Haziran 1841 tarihinde Paris'ten hareketle İstanbul'a dönmüştür.⁴⁴ Memlekete döndüğü zaman Ergani madenlerinin başmühendisliği vazifesi ile Anadolu'ya gitmiş ve fizik hocalığı gibi öğretim hizmetinde bulunmuş, müşirliğe kadar yükselebilmiş,⁴⁵ kimyager olarak da büyük ün yapmıştır. Bugün İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ile Türkiyat Enstitüsü arasındaki sokak bu zatın adını taşımaktadır.

Mühendishane-i Berrî-i Hümayûn'dan mezun olan İbrahim, Halil, Selim ve Tahir Efendiler ise, 1835 yılında tahsil için ilk önce Londra'ya gitmişler, orada Woolwich Kraliyet Harb Akademisi'nde topçu mühendisliği tahsili görmüşlerdir.⁴⁶ Muhtemelen 1839'un Eylül ayında Paris'e geçmişler, bir süre de orada tahsillerine devam etmişlerdir.⁴⁷ Yukarıda adı geçenler sırasıyla ilki ferik ressam İbrahim Paşa (1815-1889), ikincisi Tophane-i Âmir'e müşiri Halil Paşa, üçüncüsü *Mekteb-i Harbiye*'nin On Birinci Nâzırı Ferit Selim Paşa ve sonuncusu da aynı okulun hocası olan mirliya Küçük Tahir Paşa'dır.⁴⁸

1838-39 yıllarına ait vesikalarda *Mekteb-i Harbiye*'den Arif ve Şerif Efendilerle aynı mektebin çavuşlarından Hüseyin Ağa'nın Paris'te tahsil yaptıklarına raslamaktayız.⁴⁹ Ancak Şerif Efendi 1839'da tahsil esnasında vefat etmiştir.⁵⁰ Arif Efendi ise litografya üzerine tahsil görmüştür.⁵¹

Mehmet Esad, *Mir'at-ı Mekteb-i Harbiye* adlı eserinde⁵² 1835/1251 tarihinde Avrupa'ya gönderilen öğrenciler arasında döndükten sonra Erkân-ı Harbiye reisliğine kadar yükselen ressam Tefvîk Paşa (1819-1866)'dan⁵³ da bahsetmektedir. Fakat bu zat hakkında başka bilgiye rastlanmamıştır.

Fransa'da Osmanlı burslusu olarak tahsil görenlerden biri de Edouard Blacque'dır. Osmanlı Devleti *Moni-*



teur Ottoman gazetesinin müdürü Alexandre Blacque'in⁵⁴ 1836 yılında vefatından sonra ailesine 1000 kuruşluk bir maaş bağlamakla kalmamış, onun çocuklarının da eğitimi üstlenmiştir.⁵⁵ Böylece Fransız gazeteci Blacque'in en büyük oğlu 1824/1240 İzmir doğumlu Edouard Blacque Paris'e gönderilerek Mart 1837/Zilhicce 1252'de Collège de Sainte-Barbe'a kaydettirilmiştir.⁵⁶ 18 yaşında 1842/1258'de İstanbul'a dönünce tercümanlık göreviyle Liman Odasına memur tayin edilmiştir. 1846/1262'da İstanbul'da yayımlanan *Courrier de Constantinople* gazetesinin muharrirliğine getirilmiştir. Paris sefâretine memur olduğu yıllarda Ocak 1851/Rebiü'l-evvel 1267'de Osmanlı tabiyetine geçmek için başvurmuş ve bu talebi kabul edilmiştir.⁵⁷ 1853-54/1270'de Paris sefâretine başkârip olmuştur. Daha ileriki yıllarda Devlet-i Aliyyenin Amerika (1867/1283-1872/1289) ve Bükreş (9 Mayıs 1890/20 Ramazan 1307-16 Kasım 1892/26 Rebiü'l-ahir 1310) sefirlikleri görevlerini üstlenmiş olan Edouard Blacque daha birçok önemli vazifeler gördükten sonra, 31 Ağustos 1895/19 Haziran 1311'de vefat etmiştir.⁵⁸

1839 senesi Mayıs'ında askerî, memur ve diğer zümrelerden on yedi kişi, 1832-1839 arasında Paris'te tahsil gören, dönüşünde Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî azası olan Miralay Hafız Eyüp Paşa'nın başkanlığında tahsil için Fransa'ya gönderilmiştir.⁵⁹

Batı tekniğini kullanan ilk ressamlarımızdan Hüsnü Yusuf (1817-1861)'un⁶⁰ resim alanındaki istidadından dolayı Abdülmecid tarafından Avrupa'ya öğrenime gönderildiği ve önce Paris, sonra Belçika, Viyana ve Berlin'de eğitim gördüğü bilinmekle birlikte⁶¹ kesin olarak Avrupa'ya gidiş tarihi belli değildir. Ancak doğum tarihi dikkate alınacak olursa Hüsnü Yusuf'un da 1830'lu yıllarda Fransa'ya gittiği düşünülebilir. (Kısmen de olsa hal tercümeli olarak değindiğimiz Fransa'ya gönderilen ilk Osmanlı burslu öğrencilerinin adet bakımından yıllara göre dağılımı için bkz.: ekteki Şekil.)

Sonuç olarak XIX. yüzyıl başlarında Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi Osmanlı Devleti'nin Avrupa'dan mülhem yenilik hareketleri içinde önemli bir yer tutmaktadır. Osmanlı Devleti tebaasından Avrupa'ya tahsil için öğrenci gönderilmesi konusunda Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın Paris'e yolladığı öğrenciler, Fransa'ya ilk gönderilenleri teşkil etmektedir. Osmanlı Hükümeti ise 1830 yılında Paris'e burslu olarak öğrenci yollamaya başlamıştır. Fransa'da tahsil görenlerden bazıları memleketine dönüşlerinde önemli vazifelere getirilmişler ve bazı sahalarda da öncü olmuşlardır. Fransa'ya gönderilen ilk Osmanlı öğrencilerinin tamamına yakını askerî tahsil yapmışlardır.

- 1 A. Cevad Eren, "Tanzimat", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, M.E.B., İstanbul 1979, s. 710-712; Paul İmbert, *Osmanlı İmparatorluğunda Yenileşme Hareketleri Türkiye'nin Meseleri*, çev.: Adnan Cemgil, Havass Yayınları, İstanbul Kasım 1981, s. 14.
- 2 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1978, s. 41-45, 50-57, 66-68; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi V*, T.T.K. Yayını 1978, s. 58; Batı örnekli açılan okullar hakkında bkz.: Karal, a.e., s. 159-162; Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 5 cilt, İstanbul 1977; Fâik Reşit Unat, *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, M.E.B. Basımevi, Ankara 1964.
- 3 Avrupa'ya gönderilen Osmanlı öğrencileri hakkında bkz.: Adnan Şişman, *Tanzimat Dönemi'nde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 1983, basılmamış Doktora tezi; A. Şişman, "Mekteb-i Osmânî", *Osmanlı Araştırmaları*, V, İstanbul 1986, s. 83-1609; A. Şişman, "Tanzimat Dönemi'nde Fransa'ya gönderilen gayri-Müslim Osmanlı öğrencileri", *X. Türk Tarih Kongresi* Ankara 22-26 Eylül 1986 *Kongreye Sunulan Bildiriler*, V. cilt, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994, s. 2515-2533; A. Şişman, "XIX. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar Avusturya'ya gönderilen Osmanlı öğrencileri hakkında", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, Afyon 1998, s. 11-23.
- 4 Tefik Çavdar, *Osmanlıların Yarı Sömürge Oluşu*, İstanbul 1970, s. 85; İlber Ortaylı et Tekin Akıllıoğlu, "Le Tanzimat et le modèle français: mi-

métisme ou adaptation?", *L'Empire Ottoman, la République de Turquie et la France*, Varia Turcica III, İstanbul 1986, s. 197-208.

- 5 Bernard Lewis, "Comment l'Islam regardait l'Occident", *L'histoire*, Paris, no: 56, Mayıs 1983, s. 51.
- 6 Ercümen Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçiliklerin Siyasi Faaliyetleri, 1793-1821*, Ankara 1968, s. 71.
- 7 London 1963, s. 39.
- 8 Payot, Paris 1966, s. 93.
- 9 Şinasi Altundağ, "Mehmet Ali Paşa, Kavalalı" *İA*, VII, İstanbul 1979, s. 574-575; J. H. Kramers, "Mısır", Mehmed Ali Hanedanı Devri ve İstiklâl, *İA*, VIII, İstanbul 1979, s. 250.
- 10 Anouar Louca, *Voyageurs et Ecrivains Egyptiens en France au XIXe Siècle*, Paris 1970, s. 34-35.
- 11 AMAE, Paris "Correspondance consulaire, le Caire", c. XXVI, s. 282, 4 Nisan 1826; Anouar Louca, a.e., s. 3.
- 12 Anouar Louca, a.e., s. 3, 40.
- 13 Anouar Louca, a.e., 46.
- 14 Anouar Louca, a.e., 51.
- 15 BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), Hatt-ı Hümayûnlar, 32989; ayrıca bkz.: Ercümen Kuran, "Türkiye'nin Batılılaşmasında Osmanlı Daimi Elçiliklerinin Rolü", *VI. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1967, s. 495.
- 16 Ali Rıza Paşa, *Miir'at-ül-Cezayir*, mütercimi: Ali Şevki İstanbul 1293, s. 140; Kuran, aynı makale, s. 495.



- 17 Théophile Lavellée, *Histoire de la Turquie*, II, Paris 1859, s. 351; A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Tababecisi ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar", *Tanzimat I*, İst. 1940, s. 943.
- 18 Wanda, *Souvenirs sur la Turquie (1820-1870)*, Paris 1884, s. 9.
- 19 Aynı resim için bkz.: Cavit Baysun, Mustafa Reşit Paşa, *Tanzimat I*, İst. 1940, 736-737; Unat, *a.e.*, s. 201; Cezar, *a.e.*, s. 136.
- 20 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "İbrahim Edhem Paşa ve Halil Edhem Eldem (1861-1938)", *Halil Edhem Hatıra Kitabı*, II, Ank. 1948, s. 67.
- 21 BOA CH (Cevdet Hâriciye), 6708.
- 22 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*. IV. cüz, İst. 1963, s. 601.
- 23 BOA CM (Cevdet Maarif) 2521, CH 6708.
- 24 PTBA (Paris Türk Büyükelçiliği Arşivi), 10/6; İnal, *a.e.*, IV. cüz, s. 602.
- 25 BOA, Sicill-i Ahvâl 2/218, İH 149, Cas. 29175, CH 6708, CM 2521; İnal, *a.e.*, IV. cüz, İst. 1963, s. 600-635; Mustafa Cezar, *a.e.*, s. 134-140.
- 26 BOA CH 6708; *İkdâm*, 10 Nisan 1914/14 Cumadulûla 1332/28 Mart 1330; İnal, *a.e.*, IV. cüz, İst. 1963, s. 601.
- 27 PTBA 10/6.
- 28 *İkdâm*, aynı tarihli.
- 29 İnal, *a.e.*, IV. cüz, İst. 1963, s. 601.
- 30 *İkdâm*, aynı tarihli.
- 31 BOA CM 2521, CH 6708, İH 149.
- 32 BOA CM 2521, CH 6708.
- 33 BOA İH 198, 149, CH 6708, CM 2521.
- 34 Şehabettin Akalın. "Mehmed Namık Paşa", *Tarih Dergisi* IV, S. 7, İstanbul 1953, s. 129.
- 35 Wanda, *a.e.*, s. 33.
- 36 Bkz.: A. Şişman, "Mekteb-i Osmânî".
- 37 İnal, *a.e.*, I. cüz, s. 83; BOA CM 2074, 5892, CAs. (Cevdet Askerî) 23444.
- 38 İnal, *a.e.*, V. cüz, s. 651-652; Cevdet Perin, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tairi*, İst. 1946, s. 85.
- 39 Esad, Mir'at-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn (M. Müh. Ber. Hümm.), s. 64; aynı yazar, Mir'at-ı Mekteb-i Harbiye (M. Mek. Harb.), s. 19; Kuran, "aynı makale", VI. *Türk Tarih Kongresi*. İst. 1953, s. 494.
- 40 Esad, M. Mek. Harb., s. 142.
- 41 BOA İH 453; M. Esad, M. Mek. Harb., s. 143.
- 42 BOA CM 3401; Tarık Artel, "Tanzimat'tan Cumhuriyete kadar Türkiye'de Kimya Tedrisatının Geçirdiği Safhalara Dair Notlar", *Tanzimat*, I, s. 500.
- 43 BOA İH 453.
- 44 BOA İH 556.
- 45 Esad, M. Müh. Ber. Hümm., s. 64; aynı yazar, M. Mek. Harb., s. 143; Tarık Artel, aynı makale, s. 501; Cezar, *a.e.*, s. 327; ayrıca bkz.: A. Şişman, "XIX. Yüzyılda Fransa'dan Kitap Âlât ve Edevât Celbi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 1, S. 2, Afyon 1999, s. 9.
- 46 BOA CAs. 23444; Kuran, aynı makale, s. 494; Esad, M. Müh. Ber. Hümm. s. 64; Cezar, *a.e.*, s. 229, 327.
- 47 BOA CAs. 3444, 59161, 24599, CM 6237.
- 48 Esad, M. Müh. Ber. Hümm., s. 64; aynı yazar, M. Mek. Harb. s. 146; Cezar, *a.e.*, s. 327.
- 49 BOA CM 5892, CAs. 23444, 3444.
- 50 BOA CM 4004.
- 51 BOA CAs. 3444, CM 4004.
- 52 Esad, M. Mek. Harb., s. 19.
- 53 Cezar, *a.e.*, s. 329.
- 54 M. Münir Aktepe, "Dükkü Fransızlar: Blak Bey ve oğlu", *Tarih Dergisi*, S. 33, İst. 1982, s. 255-264; A. D. Jeltjakov, *Türkiye'nin sosyo-politik ve kültürel hayatında Basın (1729-1908 yılları)*, Basın-Yayın Genel Müd. Yayını, Moskova 1972, s. 45.
- 55 BOA CM 4222, 6771, 3489, 2872, 4630, 5009, 9118.
- 56 BOA CM 2534, 2736; Aktepe, aynı makale, s. 265.
- 57 BOA CH 8069, İH 3566.
- 58 Aktepe, aynı makale, s. 270.
- 59 BOA İH 198.
- 60 Cezar, *a.e.*, s. 329, 330; Nurullah Berk, *La Peinture Turque*, Ank. 1950, s. 15.
- 61 Esad, M. Müh. Ber. Hümm., s. 121.



TANZİMAT DÖNEMİNDE EĞİTİMDE YENİLEŞME SÜRECİ İÇİNDE MEKTEPLERDE DİN EĞİTİMİ VE ÖĞRETİMİ

YRD. DOÇ. DR. ZEKİ SALİH ZENGİN
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Tanzimat döneminin Türk tarihi içinde önemli dönüm noktalarından birisini teşkil ettiği bilinmektedir. Sultan Abdülmecid (1839-1861) döneminde 1839 yılında ilan edilen ve yaklaşık yarım asırlık döneme adını veren Tanzimat Fermanı, Osmanlı Devleti'nin son birkaç asırdır içinde bulunduğu kargaşaya, çökmeye varan gerilemeye engel olmak amacıyla taşıyan ve bunun gerçekleştirilmesi için köklü ve kapsamlı değişimi hedefleyen ciddi bir girişim niteliğindedir. Genel olarak bütün resmî kurumların ve devlet teşkilatının Batılı tarzda yeniden düzenlenmesi amacıyla bu çalışma, devletin kurtuluşu Batı'da aradığının ve bu yöndeki kararlılığının belgesidir. Siyaset, hukuk, ekonomi, eğitim ve askerlik alanlarında önemli çalışmalar yapıldığı bu dönemin burada bizi ilgilendiren esas yönü eğitim ve özellikle din eğitimi sahasında yapılan çalışmalardır.

Tanzimat döneminde mekteplerde uygulanan din eğitimi ve öğretimi faaliyetlerine geçmeden önce geleneksel Osmanlı örgün eğitim kurumlarını özellikle din eğitimi açısından tanıtmak, üzerinde duracağımız konunun daha iyi anlaşılması ve değerlendirilmesi açısından faydalı olacaktır.

A. TANZİMAT ÖNCESİ OSMANLI ÖRGÜN EĞİTİM KURUMLARI VE DİN EĞİTİMİ

Tanzimat öncesinde Osmanlılarda örgün eğitim kurumları olarak aralarında belirgin farklar bulunan üç kurumdan söz edilebilir ki bunlar sıbyan mektepleri, medreseler ve Enderun Mektebi'dir. Ülkenin her tarafında yaygın olarak, şehirlerde veya köylerde mahalle aralarında, özellikle külliye, cami ve medreseler etrafında inşa

edilen sıbyan mektepleri, günümüzdeki ilkokullar seviyesinde eğitim veren, öğretim programı başta Kur'an ve tecvid olmak üzere okuma-yazma, ilmiyal ve hesap bilgilerinden oluşan kurumlardır.¹ Her ne kadar sıbyan mektepleri için her yerde geçerli olan ortak bir öğretim programından bahsedilmesi söz konusu değil ise de başlıca kuruluş amaçlarının İslam dünyasında ilk dönemlerden itibaren 6-10 yaş grubu çocuklara ilk dînî bilgilerin verilmesi olduğu açıktır.² Nitekim 1824 yılında II. Mahmut tarafından ilan edilen fermanla,³ çocukların sıbyan mekteplerinde dînî bilgileri öğrenmeden meslek ve sanata yöneldikleri belirtilerek tenkit edilmektedir. Fermana göre, bundan böyle çocuklar mekteplerde dînî bilgileri tam olarak öğrenmedikçe herhangi bir işe verilmeyecek, esnaf da bu gibileri çıraklığa kabul etmeyecektir; ancak yetim olup çalışmak zorunda kalan çocuklar ustaları tarafından sabah-akşam mektebe gönderilmekle sorumludur. Diğer taraftan fermanla, mekteplerde okutulacak dersler hakkında bilgi bulmak da mümkündür. Buna göre mekteplerde Kur'an, tecvid ve ilmiyal risaleleri okutulacaktır.

Osmanlılar devrinde sıbyan mekteplerindeki öğretim için özel eğitim görmüş muallimlerin yetiştirildiklerine⁴ veya din eğitimi ve öğretimi için çocukların seviyesine göre kitapların hazırlandığına dair hiçbir bilgiye sahip değiliz. Aksine, belgeler ve mevcut bilgiler böyle bir çalışmanın olmadığını ortaya koymaktadır. Elde edebildiğimiz sıbyan mektebi vakfiyeleri dikkate alındığında kimi zaman göreve atanacak muallimlerin sahip olmaları gereken özelliklerin zikredildiği kimi zaman da bu konuya hiç temas edilmediği görülmektedir. Mesela 1551 tarihli bir vakfiyede muallimin Kur'an'ı iyi bilen



tecvid ve kıraat ilimlerine sahip, iyi ahlâklı bir kimse olması istenmektedir.⁵ 1715 tarihli diğer bir vakfiyede vâkîf, inşâ ettireceği mektebe yine aynı özellikleri taşıyan muallim tayinini ister.⁶ 1743 ve 1819 tarihli iki vakfiyede ise bu konulara hiç temas edilmemektedir. Şu halde sıbyan mekteplerinde görevli olanların ilmî bakımdan yeterli olmaları kısmen de olsa üzerinde durulmaya değer görülmektedir; ancak bu muallimlerin özellikle sıbyan mekteplerinde görev yapmak üzere yetiştirildikleri hakkında bilgiye rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Bu durumda, öğretim seviyesi daha yüksek olan medreselerde görevli müderrislerin yanısıra imam veya müezzinler veya uygun görülen herhangi birisi de böyle bir göreve atanabilmektedir.⁷

Diğer taraftan sıbyan mekteplerinde okutulan kitapların da bu amaçla hazırlanmış eserler olmadığı görülmektedir ki bu durum Tanzimat dönemi boyunca da önemli ölçüde devam etmektedir. Nitekim XVIII. asrın ortalarına doğru ilk öğrenimine başlayan Mehmet Murad, mektepte Kur'an'dan başka tecvid, ilmiyal ve Birgivi şerhi okuduğunu ifade etmektedir.⁸ Birgivî Risalesi aslında çocuklar için değil yetişkinler için yazılmış bir eserdir.⁹ Yine okutulduğundan bahsedilen eserler arasında yer alan ilmiyaller de benzer özelliklere sahiptir.

Osmanlıların kuruluşundan en az birkaç asır evvel kurulan medreselerin özellikle Selçuklular devrinde teşkilat, öğretim programı, talebe ve müderrislere sağlanan imkânlar açısından gelişerek yaygınlaştığı bilinmektedir. Daha önce Anadolu'da kurulan medreselerin devamı olarak kabul edilebilecek ilk Osmanlı medreseleri sonraki yıllarda özellikle Fatih (1451-1481) ve Kanuni (1520-1566) devirlerinde önemli gelişmeler kaydetmiştir. Hayıresever hükümdarlar, devlet adamları ve zenginler tarafından inşa ettirilerek tahsis edilen vakıflarla ekonomik olarak kendilerine yeterli hale getirilen medreselerin sayısı hızla artırılırken,¹⁰ diğer taraftan da idare ve teşkilatında da düzenlemeler getirilmiştir.¹¹ Medreselerin öğretim programında ilk dönemlerinden itibaren Arap dili ve edebiyatı ile din ilimleri önemli yer tutmuş, özellikle din ilimleri her zaman diğerlerine nisbetle daha önemli ve üstün olarak kabul edilmiştir. Programlarda müsbet ve tabîî ilimlere yer verilmiş olsa da¹² bunlar daima ikinci planda kalmışlardır.¹³

Osmanlı medrese sisteminin genel karakteri, özellikle öğretim programı ve kuruluş amaçları¹⁴ göz önüne alındığında dînî bir kimlik taşıdığı görülmektedir;¹⁵ ancak şu hususu da belirtmeliyiz ki medreselerin kuruluş amaçları içinde dînî amaçlar¹⁶ bulunmakla birlikte aynı zamanda devletin ihtiyaç duyduğu idârî-adlî personelin yetiştirilmesi amacı da önemli bir yer tutmaktadır.¹⁷ Şu halde medreseleri, dînî bir öğretim ortamı içinde faaliyet gösteren, bununla birlikte tek amacı din hizmetlerini yerine getirecek elemanların yetiştirilmesi olmayan öğretim kurumları olarak tavsif etmek yanlış olmayacaktır. Osmanlı Devleti'nin yönetim mekanizması ve devlet anlayışı dikkate alındığında medreselerin fonksiyonu daha belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Osmanlı devlet yapısı da dînî karakter taşıdığı için gerekli idârî-hukukî kadroların yetiştirilmesi, dolayısıyla bu konu ile ilgili ilimlerin öğretimi birbiriyle çok yakın bir ilişki içindedir ki bu faaliyet de medreselerde gerçekleştirilmiştir. Şu halde medreseler bir yandan devlet idaresi için gerekli elemanları yetiştirirken diğer yandan da örgün ve yaygın din eğitimi hizmetlerini yerine getirecek müderris, müftü, imam-hatip gibi görevlileri de yetiştirmektedir.

Böyle bir yapı ve şartlar içinde medreselerin devletin hukûkî ve idârî mekanizmasının çalışmasına hizmet eden personelin yetiştirildiği, bunun yanısıra gerek dînî gerekse tabîî ve aklî bilimlerin öğretiminin ve geliştirilmesinin yapıldığı kurumlar oldukları görülmektedir; ancak şurasını ifade etmek gerekir ki medreselerin kurulmaya başladığı XI. asır aynı zamanda İslam dünyasında tabîî ve özellikle aklî ilimlere karşı soğukluğun başladığı dönemdir.¹⁸ Bu yavaşlamada eğitim-öğretim müesseseleri olarak medreselerin büyük tesiri olmuştur; ancak medreselerin yaşadıkları dönemdeki cemiyetin zihniyet ve temâyüllerinin bir temsilcisi olduğu ve bunları aksettirdiği de unutulmamalıdır.¹⁹ Nitekim bahsedilen dönemden itibaren yapılan ilim tasniflerinde de aklî ve felsefî ilimlerin daima ikinci planda bırakıldıkları görülmektedir.²⁰ Böyle bir anlayış dolayısıyla başlangıçtan itibaren medrese öğretim programlarında felsefî ve aklî ilimlere dolayısıyla bu tarz bir düşünceye yeterince yer verilmemiş, bu ilgisizlik XVI. asırdan itibaren daha da artarak devam etmiş ve neticede öğretim programlarında geniş ölçüde naklî ilimlere yer verilmiştir. Şu halde anla-



şılmaktadır ki medreseler kuruldukları dönemden itibaren aklî ve tabîî ilimlerin öğretimi ve geliştirilmesi faaliyetlerinde pek de başarılı olamamışlardır; ancak bu durum, öğretim programlarında söz konusu ilimlere hiç yer verilmediği şeklinde de anlaşılmamalıdır.

Osmanlı medreselerindeki din bilimlerinin öğretimi meselesine gelince, yukarıda öğretim programlarında özellikle bu derslere yer verildiğinden söz etmiştik; ancak şu hususu da belirtmeliyiz ki ağırlık verilen din bilimlerinin de kendi arasında ele alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim XVI. asırdan itibaren kelâm gibi din bilimleri grubuna dahil öğretim alanının ihmal edildiği, gereken önemin verilmediği görülmektedir.²¹ Benzer durumun tefsir ve hadis ilimleri için Tanzimat yıllarında da görülmesi²² son yıllarda medrese ders programlarında din bilimlerine de gereken önemin verilmediği fikrini desteklemektedir.²³ Buna karşılık Arapça ve fıkıh ilimlerinin Osmanlı medreselerinde her zaman önemli bir yere sahip oldukları da bilinmektedir.²⁴ Arapçanın ilim dili kabul edilmesi ve temel eserlerin büyük çoğunluğunun Arapça olarak yazılması bu dili öğrenmeyi zarûrî hale getirmekte, dolayısıyla öğretimine özel bir önem verilmektedir. Fıkıhın önem kazanmasının nedeni ise yukarıda da temas edildiği üzere hukûkî ve idârî alanda ihtiyaç duyulan kadroların yetiştirilmesi gereğidir.²⁵

Elimizdeki bilgiler ve tarihi realite dikkate alındığında Osmanlı medreselerinin özellikle XVI. asırdan itibaren araştıran, düşünen ve üreten insanlar yetiştirmekten daha çok belirli bilgilerin öğretim ve öğrenimine dayalı olarak devlet memuru yetiştiren kurumlar haline geldiklerini ileri sürmek mümkündür.²⁶ Bu durumda medreselerin özellikle aklî ve tabîî ilimlerin öğretimi ve geliştirilmesi bakımından yetersiz kaldıklarını, hatta böyle bir amaçlarının olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Böyle bir gelişme karşısında meseleye din eğitimi açısından bakıldığında, doğrusunu söylemek gerekirse elimizde medreselerin bu açıdan değerlendirilmesine açık ve kesin şekilde imkan sağlayacak ciddi, kapsamlı ve araştırmaya dayalı güvenilir çalışmaların bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Elimizdeki bilgiler, medreselerde din eğitiminin mevcut olduğunu, seviyesi ve amacı tartışılabilir olsa da din bilimlerinin tedris edildi-

ğini ortaya koymaktadır. Hatta bu dönemlerde genel eğitim ile din eğitiminin birbirlerinden farklı olmadığı, aksine içiçe bulunduğu da rahatlıkla söylenebilir; ancak din eğitiminin, sadece din ilimlerinin tahsilinden ibaret olmayıp, örgün eğitim kurumları açısından öğrencilerin ve daha genel olarak halkın dînî ihtiyaçlarının belirli bir metodla tesbit edilip giderilmesi olduğu gerçeği göz önüne alındığında medreselerin bu husustaki etkinlikleri konusunda kesin bir hüküm ortaya koyabilmek şimdilik erken görünmektedir. Bununla birlikte, medreselerdeki yetersizlik ve gerilemenin²⁷ genel eğitimde ortaya çıkan sonuçlarından din eğitiminin ayrı tutabilmek mümkün değildir. Zira medreselerin devrinin aynı zamanda genel eğitim kurumları olduğu gerçeği unutulmamalıdır.

Diğer taraftan medreselerde yapılan din eğitimi ve bu alanda yapılan öğretim daima toplumun bu yöndeki ihtiyaçlarının düzenli ve sistemli tesbitlerle ve metodlarla giderilmesi hedefinden çok söz konusu dönemlerde hem İslam hem de Batı dünyasında geçerli olan eğitim anlayışından kaynaklanmaktadır ki bu da genel eğitimin dînî nitelikli bir hareket noktasına dayanmış olmasıdır. Bu itibarla tarihi boyunca medreselerin gerek yaygın gerekse örgün din eğitimi alanında yapılan faaliyetleri planlama ve yürütme görevleri ikinci planda kalmıştır.

Enderûn Mektebi ise özellikle gayrimüslim teb'anın çocuklarının askerî-mülkî alanlar yanısıra saray hizmetlerinde istihdam edilecek personelin yetiştirildiği saray içinde bulunan öğretim kurumudur. Enderûn'da talebeler saray hizmetlerini görmelerinin yanında Kur'an, ilmihal, Arapça, Farsça, fıkıh gibi derslerle birlikte hattatlık, ciltçilik, müzik, resim ve spor gibi alanlarda da dersler görürlerdi. Mektebin programı, çağdaş medreselerden birtakım farklılıklar taşımaktadır. Enderûn'a alınanların gayrimüslim kökenli olmalarının mektepte verilecek din eğitimi ve öğretimi açısından farklılık taşıması gerektiği düşünülebilir; ancak Enderûn'un bu özellikteki talebelerin tâbî tutuldukları eğitimin son basamağı olduğu, buraya gelmeden önce müslüman aileler yanında ve çeşitli saraylarda eğitildikleri dolayısıyla din eğitim ve öğretimlerinin bir kısmını buralarda tamamladıkları bilinmektedir.²⁸



B. TANZİMAT DÖNEMİNDE MEKTEPLERDE DİN EĞİTİMİ

Tanzimat döneminin özellikle din eğitimi ve öğretimi açısından üzerinde durulması gereken en önemli tarafı dinin eğitim alanındaki konumu ve belirleyiciliğindeki köklü değişimdir. Tanzimat'tan önceki dönemlerde din, genel eğitimi belirleyen ve ana hareket noktasını oluşturan merkezî bir yere sahip olmuştur. Tanzimat yıllarında ise bu anlayış terkedilerek din dersleri tıpkı diğer dersler gibi genel eğitim ve öğretimin müstakil bir alanı haline gelmiştir. Şu halde günümüz eğitim uygulamalarında da geçerli olan bu anlayışın başlangıç noktası Tanzimat dönemidir.

1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı içinde eğitimle ilgili olarak yapılması planlanan herhangi bir çalışmadan bahsedilmez. Bununla birlikte diğer alanlarda yapılacak çalışmaların kalıcı ve devamlı olabilmesi için yeni kadroların yetiştirilmesi gerektiği ve bunu sağlamanın da en tabîî yolunun eğitim olduğu açıktır. Nitekim Abdülmecid'in 1845 yılındaki uyarısı ile eğitim alanındaki çalışmalar öncekilerden çok daha kapsamlı ve köklü olarak ele alınarak Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar, hatta sonra da devam edecek yeni bir dönem açılmış oldu. Bu çalışmaların en belirgin özelliği geleneksel medrese eğitiminin terkedilerek, Batılı tarzda yeni mekteplerin açılması ve bunların yeni bir teşkilat içinde toplanarak geliştirilmesi olmuştur. Dönem içerisinde çeşitli aşamalar halinde yapılan bu çalışmalarda ileri sürülen gerekçe kısaca cehaletin giderilmesi ve bilginin yaygınlaştırılması olmuştur.²⁹

Bu dönemle ilgili olarak elde edebildiğimiz belgelerde sözü edilen ve yaygınlaştırılması gerekli görülen bilgi içerisinde dînî bilgilere özel bir önemin verildiği görülmektedir. Buna göre dînî bilgiler hem ulaşılması ve öğrenilmesi gerekli bilgiler olarak hem de genel anlamda cehaletin kaldırılıp bilginin yaygınlaştırılmasında vasıta, teşvik edici ve yönlendirici unsur olarak görülmektedir. Şüphesiz bu tarz bir düşünce, dinin Osmanlı toplumundaki etkisi ve saygınlığı dikkate alındığında oldukça isabetli görünmektedir; ancak belirtilen bu fikirlere rağmen takip eden yıllardaki uygulamalara bakıldığında öncelikle dînî bilginin yaygınlaştırılması konusunda söylenenler ile ortaya konulan ve uygulamaya yan-

sıtılanlar arasında beklenen tutarlılığın olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu dönemde çeşitli seviyelerdeki mekteplerde uygulanan öğretim programlarında din derslerine gereken yerin verilmediği gibi, öğretmen yetiştirilmesi, gerekli ders kitaplarının hazırlanması, öğretim metod ve tekniklerinin geliştirilmesi gibi konularda da ciddi bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir.

Tanzimat yıllarında Türk eğitim sisteminin ilk basamağını oluşturan sıbyan mekteplerindeki ders programı -her ne kadar bu yıllarda ülkenin tamamında uygulanan ortak bir programın varlığından söz edilemese de din eğitimi ve öğretimi açısından iki dönem halinde ele alınmalıdır. Başlangıçtan 1868 yılına kadarki dönemde sıbyan mekteplerinin öğretim programı Kur'an ve buna bağlı olarak tecvid, inanç ve ibadet esaslarının verildiği ilmiyal öğretimi ve kısmen de basit hesap öğretimini kapsamaktadır.³⁰

Tanzimat yıllarında ilk öğretim programları ile ilgili ilk önemli değişiklik 1868 yılında yapılmıştır. Hazırlanan nizamnameye³¹ göre dört yıllık ilk öğretim süresinin ilk üç yılında eskiden olduğu gibi okuma-yazma, Kur'an, ilmiyal, tecvid derslerine yer verilmekte, son sınıfta ise mâlûmat-ı nâfia, coğrafya ve âmâl-i erbaa derslerine yer verilmektedir. Önceki programa nisbetle yeni derslerin ilave edilmesinin sebebi, nizamnamede belirtildiği üzere talebelerin, öğrenimlerinin sonraki aşamalarında kendilerine gerekli olan temel bilgilerden mahrum olarak sıbyan mekteplerinden mezun olmalarıdır. Yapılan bu değişiklik ile sıbyan mekteplerinin amacı çocuklara sadece dînî bilgiler vermekle sınırlı bırakılmayıp aynı zamanda daha sonraki tahsil veya meslek hayatlarında gerekli olacak temel bilgilerin kazandırılması şeklinde genişlik kazanmaktadır. Haklı birtakım sebeplerden dolayı yapılan bu genişlemeye rağmen din derslerinin programda verilen yer itibarıyla ihmal edildiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Aynı düşünce 1869 yılında hazırlanan Maarifi Umumiye Nizamnamesi'nde de korunmuştur. Nizamname için hazırlanan mazbatada sıbyan mekteplerindeki mevcut yetersizliğin, öncelikle uygulanmakta olan ders programından kaynaklandığı ifade edilerek bu mekteplerde yalnız din ilimlerine başlangıç mahiyetindeki derslerin okutulması tenkit edilmektedir. Bununla birlikte



nizamnamede belirlenen yeni program bir önceki yıl hazırlanan ve yukarıda bahsettiğimiz programla yaklaşık aynı özellikleri taşımaktadır.³² Tanzimat'ın sonunda bu mektepler için hazırlanan başka bir programda da aynı düşüncenin devam ettiği görülür.³³ Haftalık ders saatlerinin de gösterildiği bu programda din dersleri ile diğerlerinin ağırlıklarını net şekilde karşılaştırmak mümkündür. Buna göre dört yıllık öğretim süresinde toplam 60 saat içerisinde Kur'an, ilmiyal ve tecvid derslerine ayrılan toplam süre 27 saattir. İlk bakışta din derslerinin büyük ağırlığa sahip olduğu intibai uyanmakta ise de daha dikkatli bakıldığında bu program ile beklenen verimin alınmasının güç olduğu ileri sürülebilir. Zira bu 27 saatin 24'ü sadece Kur'an dersine ayrılmakta, dört yıl boyunca tecvid'e bir, ilmiyal öğretimine ise iki saatin ayrıldığı görülmektedir. Şüphesiz Kur'an'ın tecvid kuralları dahilinde okunmasının öğretimi, ayrıca bazı sûre ve duaların ezberletilmesi önemli ve gereklidir; ancak en az bunlar kadar çocukların inanç, ibadet ve ahlâk esaslarını öğrenerek bu bilgiler ışığında davranış değişikliğine hazır hale getirilebilmelerinin de gerekli olduğu açıktır. Mevcut programa bakarak bu amacın gerçekleştirilebileceğini iddia edebilmek ise mümkün görünmemektedir.

Diğer taraftan, hazırlanan bu programların ülke sathına çok kısıtlı ölçüde yaygınlaştırıldığı anlaşılmaktadır. Elde edebildiğimiz bilgilere göre özellikle İstanbul dışındaki mekteplerde geleneksel programlara yer verilerek Kur'an ve ilmiyal bilgileri ağırlıklı yer almaktadır.³⁴ Dolayısıyla bahsedilen yenilikler sadece İstanbul veya belirli merkezlerde uygulanmakta, ülkenin geri kalan önemli bir kısmında baş tarafta bahsettiğimiz klasik program yürürlüğünü sürdürmektedir.

1868 yılında sözünü ettiğimiz çalışmalar sonucunda sıbyan mekteplerinin tahsil süresinin tamamına yakınının Kur'an okuma ve ilk dînî bilgilere ayrılması uygulamasının terkedilmesine rağmen Tanzimat dönemi boyunca din eğitimi ve öğretiminin en yoğun olduğu dönem ilk öğretim dönemi olmuştur. Din dersleri orta öğretimin ilk kademesi olarak kabul edilebilecek rüştiyelerde yoğunluğunu kaybetmiş, sonraki aşamalarda ise birkaç mektep dışında öğretim programından çıkartılmıştır.

Tanzimat yıllarında açılmaya ve yaygınlaştırılmaya çalışılan orta dereceli mektepler olarak rüştiyeler, idâdî

ve sultânîler bulunmaktadır. Meclis-i Maarif-i Umûmiye'nin 1847 yılında aldığı kararla açılmaya başlayan rüştiye mekteplerinde akâid-i diniye derslerinde Birgivi Risalesi'nin okutulacağı ifade edilmektedir. 1856 yılında İzmir'de açılan ve diğer rüştiyelere örnek teşkil edeceği belirtilen dört yıllık mektebin son sınıfında fıkıh'tan Mültekâ adlı eserin okutulacağı belirtilmektedir.³⁵ Bununla birlikte rüştiye seviyesinde bulunan ve 1850 yılında açılan Darülmârif'te din derslerine yer verilmemektedir.³⁶

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nde din derslerine kız ve erkek rüştiyelerinde mebâdii ulûm-ı diniye adıyla, sonraki yıllarda yeniden düzenlenen sivil ve askerî rüştiye ders programlarında ise ulûm-ı diniye ve ilmiyal adlarıyla yer verilmiştir.³⁷

Tanzimat yıllarında rüştiyelerde din derslerine yer verilmekle birlikte yeterli olduğunu söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Zira bu derse dört yıllık öğretim süresinin sadece bir yılında yer verilmiştir. Halbuki belgelerde rüştiyelerin ilk kurulmaya başladıkları yıllardan itibaren sıbyan mekteplerinde başlayan din eğitimi ve öğretiminin devamı amacını da taşıdıkları ve bu hedefin sonraki yıllarda da devam ettiği bilinmektedir.³⁸ Diğer taraftan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile birlikte müslüman ve gayrimüslimler için ayrı ayrı rüştiyelerin açılmasındaki temel sebebin her sınıf teb'anın çocuklarına kendi dinlerinin öğretilmesi olduğunun belirtilmesine³⁹ rağmen programda din derslerine bu şekilde kısıtlı yer verilmesini anlamak güçtür. Aynı nizamname ile daha yukarıdaki öğrenim basamaklarında din derslerine yer verilmemiş olması dikkate alındığında öğrencilerin bundan sonraki öğrenim hayatları boyunca bu dersle bir daha karşılaşmayacakları sonucunu doğurmaktadır ki bu durum rüştiyelerdeki din derslerinin önemini daha da artırmaktadır.

Dönem içinde kurulan orta dereceli mektepler içinde idâdî ve sultânîlerin ders programlarında olduğu gibi, yüksek dereceli mektepler ile Darülmuaallimin (Erkek Öğretmen Okulu)'de de din derslerine yer verilmediği görülmektedir.⁴⁰ Sıbyan ve rüştiye mekteplerine öğretmen yetiştirmek üzere kurulan Darülmuaallimat (Kız Öğretmen Okulu)'ta ise mebâdii ulûm-ı diniye veya ulûm-ı diniye adlarıyla din derslerine yer verilmiştir.⁴¹



1873 yılında İstanbul'da kurulan ve sultânî seviyesinde öğretim yapan Dârüşşafaka'nın öğretim programında çeşitli sınıflarda Kur'an, ilmiyal, usûl-i fıkıh adlarıyla din derslerine yer verilmiştir.⁴² Yine ilk ve orta dereceli bir öğretim kurumu olarak öğretime devam eden Enderûn Mektebi'nde de programda Kur'an, tecvid ve ulûm-ı diniye derslerine yer verilmektedir.⁴³

Din farkı gözetilmeksizin öğrencilerin kabul edildikleri idâdî ve sultânîlerin kuruluş amaçlarından birisi de Osmanlıcılık düşüncesi doğrultusunda, farklı din ve milliyete sahip olsa da aynı ülkede yaşayan insanların ortak değerler etrafında birleştirilmeleri ve devletin çökmesine yol açabilecek parçalanmalara engel olunması fikridir; ancak gayrimüslim teba'a açılan bu mekteplerden ziyade kendi cemaat mekteplerine veya yabancı ülkelerdeki eğitim kurumlarına rağbet etmişler ve kendi dinlerine dair bilgileri buralarda kazanmışlardır.⁴⁴ Neticede böyle bir uygulamadan müslüman gençleri zararlı çıkarmıştır. Halbuki bu kurumlarda her cemaatin kendi dinlerine dair derslerin karşılıklı saygı ve hoşgörü esasına göre verilmesi hem dini bilgilerden yoksun nesillerin yetişmemesi hem de devletin birliğinin sağlanması açısından daha uygun bir yol olurdu.

Tanzimat yıllarında mekteplerde din derslerinde okutulan kitaplara ve takip edilen metodlara bakıldığında büyük ölçüde geleneksel yapının devam ettiği görülmektedir. Her ne kadar birtakım yeni kitapların kaleme alındığı bilinmekte ise de bunların yeterli olduğunu iddia edebilmek mümkün değildir. Dönemin sonlarına doğru 1870 yılında sıbyan mekteplerinde okutulacak ders kitaplarının hazırlanmasıyla ilgili bir çalışmada din dersleri için de müstakil bir kitabın hazırlanmasına yer verilmemesi bu dönemde henüz din dersi için yeni kitapların hazırlanması gerektiği fikrinin yeterince gelişmediğini göstermektedir.⁴⁵

Dönem içerisinde din derslerinde okutulmak üzere hazırlanan bazı ders kitapları bulunmasına karşılık⁴⁶ çoğunlukla klasik ilmiyal ve kısmen de medreselerde okutulan bazı eserlerden oluşmaktadır. Özellikle son iki gruptaki eserler hem öğretimi söz konusu edilen konuların sıralanışı hem de seviye itibarıyla uygun özellikler taşımamaktadır. Yukarıda din derslerine sıbyan mektepleri ve rüştiyelerde yer verildiğinden bahsetmiştik. Şu hal-

de mekteplerde din dersi alan çocuklar yaklaşık 6-14 yaş grubuna girmektedir. İlmihaller ise -bugün olduğu gibi- yetişkin insanlar için hazırlanmış olduğundan, gelişim dönemi itibarıyla uygun değildir. Diğer taraftan bu tür eserlerle birlikte yeni hazırlanan kitapların bir kısmında da terminolojinin çoğu kere açıklamaya gidilmeden yoğun olarak kullanılması, kuru ve sıkıcı bir üslûbun hakim olması, dilde sadeliğe çoğu kez riayet edilmemesi anlaşılmayı ve kavramayı güçleştirici niteliklerdir. Aynı şekilde kimi eserlerde dengeli bir konu dağılımının bulunmadığı, bazan gereksiz konulara yer verildiği bazan da mesela namaz gibi bir kısım ibadetler konusunda yoğunlaşıldığı görülmektedir.⁴⁷

Tanzimat yıllarında genel eğitim alanında yapılan çalışmalarda birtakım problemlere temas edilmekte ve eğitimden beklenen verimin elde edilememesi terbiye metodlarının başarıyla uygulanamamasına bağlanmaktadır.⁴⁸ Eğitimin genel problemi olarak tesbit edilen bu hususun aynı zamanda din dersleri için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür; zira din dersleri de genel eğitimin bir parçasını oluşturmaktadır. Diğer taraftan yapılan tenkitlerin, programında özellikle din dersleri yoğun olarak bulunan sıbyan mektepleri ile ilgili olması, bu mekteplerdeki eğitimde, dolayısıyla din eğitiminde methodsuzluk yüzünden bazı problemlerin olduğunu ortaya koymaktadır.

Tanzimat döneminde mekteplerdeki din eğitimi ve öğretiminde takip edilen metodlara baktığımızda bunların geleneksel öğretim metodları olduğu ve geliştirilmeleri konusunda gayretin olmadığı görülür. Kullanılan metodların başında ezber ve takririn geldiği bazan da soru-cevap metodunun kullanıldığı bilinmektedir. 1847 yılında hazırlanan talimatta ve 1870 yılında kaleme alınan Rehnümâ-i Muallimîn adlı eserde din derslerinde uygulanacak metodlara temas edilerek, öğrencilere Kur'an'ın takrir yoluyla öğretileceği, sûre ve duaların ezberletileceği, ilmiyal bilgilerinin kavratılmasında ise ezberin yanı sıra uygulamalara da yer verileceği belirtilmektedir. Her iki çalışmada da taştan yapılmış yazı levhaları kullanılarak Kur'an okumanın daha kolay öğretilbileceği kabul edilmekte; ancak saygısızlık olabileceği düşüncesi ile kaçınılması istenmektedir.⁴⁹

Mekteplerde ilmiyallerin okutulduğu, bu itibarla ilmiyal metodu olarak da ifade edilebilecek soru-cevap



metodunun da kullanıldığı görülür. Bunun dışında çeşitli kaynaklarda zaman zaman ilahi, sûre ve duaların hep bir ağızdan tekrarlandığı, öğrencilerin kır gezilerine götürüldüğü belirtilmektedir.⁵⁰

Aynı dönemde rüştiyelerde de benzer metodların geçerli olduğu görülmektedir. Nitekim o yıllarda askerî rüştiyeye devam eden bir yazarın din derslerinde okutulan kitabın ezberletildiğinden bahsetmesi dikkat çekicidir.⁵¹ Yine 1876 yıllarına ait bir belgede, rüştiyelerdeki talebelerin mektepte oldukları öğlen ve ikindi namazlarını topluca kılmaları ayrıca perşembe günleri Kur'an okumaları gerektiği belirtilerek muallimlerden bu hususa dikkat etmeleri istenmektedir.⁵²

Tanzimat yıllarında özellikle ilk öğretimde kullanılan dilin ağırlığı yüzünden karşılaşılan problemin giderilmesi için bazı çalışmaların yapıldığı, sade ve anlaşılabilir bir dilin kullanılması yönünde çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Bu dönemde mekteplerde kullanılan bir tecvid kitabındaki kuralların izah edilerek kolaylaştırılması ve bu konudaki öğretim metodlarını hocalara öğretmek amacıyla bir çalışma yapılmıştır.⁵³

Öğretmen veya eski adıyla muallim öğretim kurumlarında beklenen hedeflere ulaştırma süreci içinde başlıca unsurlardan birisini oluşturmaktadır. Bu itibarla öğretmenin öncelikle gerek alan gerekse öğretim bilgisi yönlerinden iyi yetiştirilmiş olması vazgeçilmez şartlardandır. Tanzimat döneminde çeşitli öğretim kademelerine öğretmen yetiştirme konusunda birtakım çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Bu çalışmalarda dikkati çeken husus her bir ders için müstakil branş muallimlerinin yetiştirilmesinin hedeflenmemesidir. Böyle bir yola gidilmemesinin en önemli sebebi ilk aşamada eğitim kurumlarında görevlendirilecek muallimler ihtiyacının sayısal yönden kapatılması gereğidir. Zira yeni tarz mekteplere yeni muallimler gerekmektedir. Diğer mekteplerle aynı dönemde açılan muallim mekteplerinden bir anlamda özellikle şu veya bu dersi okutan muallimden önce, her şeyden biraz anlayan muallim yetiştirme ve hızla artan ihtiyaca bu şekilde cevap verme düşüncesi hakimdir.

Din derslerine sıbyan mekteplerinde ağırlıklı olarak yer verildiğinden bahsedilmişti. Bu durumda sıbyan mekteplerinde görev alan muallimlerin hem dînî bilgiler hem de öğretim formasyonu bakımlarından yetişmiş ol-

maları beklenmesi tabiidir. Elde edilen belgelerden bu dönemdeki sıbyan mektebi muallimlerinin genelde medreselerde kısmen tahsil görmüş veya aynı zamanda cami imamlığı da yapan kimseler oldukları anlaşılmaktadır.⁵⁴

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla kız veya erkek sıbyan mektebi muallimi olabilmek için Kur'an okumasını bilmek, tecvid ve ilmihal hakkında biraz bilgi sahibi olmak yeterli görülmektedir. Yeterlilik imtihanla tesbit edilmektedir.⁵⁵ Bununla birlikte vakıflara bağlı mekteplerdeki görevlilerin vefatlarından sonra görevlerinin oğullarına geçmesinin bir hak olarak düşünüldüğü hatta bu hakkın sahipleri tarafından başkalarına satılabildiği görülmektedir.⁵⁶ Bu durum göz önüne alındığında sıbyan mektebi muallimliği görevinde bulunanların en azından bir kısmının görevlerini gereği gibi yapabilecek seviyede olmadıkları halde kanuni bir hak olarak düşünülüp bu göreve getirildikleri anlaşılmaktadır. Tesbit edilen bu yanlışlığın giderilmesi için böyle bir hakka sahip olanların imtihan edilerek, başarısız olanların görevden uzaklaştırılması, başarılı olanların ise Darülmualimin-i Sıbyan'da altı aylık bir kurstan sonra tekrar eski görevlerine atanmaları yoluna gidilmiştir.⁵⁷

Rüştiyelerdeki din derslerinin tedrisi meselesine bakıldığında diğer dersler gibi bu dersin de görevli bir veya daha çok muallim tarafından okutulduğu görülmektedir. Açılan çok sayıda rüştiyeye rağmen buralarda görevlendirilecek, değil her ders için ayrı muallim bulmak, mektebin tamamına sadece bir veya iki muallim bulunmakta güçlük çekilirken⁵⁸ din dersleri için müstakil branş muallimlerinin bulunması devrin şartları içinde mümkün olamayacak bir durumdur. Diğer taraftan yukarıda belirttiğimiz gibi öğretmen yetiştiren mekteplerde din derslerine yer verilmediği göz önüne alındığında mevcut muallimlerin -özel bir gayret ve ilgi gösterenlerin dışında- yeterli din bilgisine sahip olmadıkları ileri sürülebilir. Zaman zaman müderrislerin bu görevlere atandıklarına bakılarak⁵⁹ derslerin nisbeten ehillerince okutulduğu ileri sürülebilirse de bu insanların özellikle din dersi öğretimi için atandıklarına dair elimizde bilgi bulunmamaktadır.



C. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Ortaya koyduğumuz bütün bu bilgilerin ışığında Tanzimat yıllarında mekteplerdeki din eğitimi ve öğretimine baktığımızda, dönemin eğitimi yönlendiren yetkili kuruluşların din eğitim ve öğretimine önem verilmesine dair kararlarına rağmen verimli bir çalışmanın ortaya konulamadığı görülmektedir. Dönem boyunca çeşitli seviyelerdeki mekteplerde uygulanmak üzere hazırlanan öğretim programlarında din derslerine verilen yer, okutulan kitaplar, uygulanan metodlar, dersi okutacak muallimlerin yetiştirilmesi ve halihazırda istihdam edilenlerin alan ve öğretmenlik bilgisi gibi konulara bakıldığında hiçbirisinin beklenen nitelikleri taşımadıkları görülmektedir.

Tanzimat döneminde özellikle örgün eğitim kurumlarında din eğitimi ve öğretimi alanında mevcut en önemli problem, yeni gelişmelere paralel, tutarlı ve gerçekçi bir din eğitimi anlayışının oluşturulamamasıdır. Tesbitlerimize göre söz konusu dönemdeki din eğitimi anlayışı, inanç ve ibadet konularındaki temel bilgilerin geleneksel usullerle öğretilmesidir. Buna göre özellikle çocuklara henüz küçük yaşlarda Kur'an okuması mutlaka öğretilmeli, namaz için gerekli sûre ve dualar ezberletilmeli, inanç ve ibadetlerle ilgili olarak da İslam'ın ve imanın şartları, abdest ve namazın farzları ile birlikte diğer ilmiyal bilgileri öğretilmelidir. Bütün bunların öğretimi ise özel bir öğrenim görmeyi veya uzmanlaşmayı gerektirmeksizin, din konusunda az-çok bilgisi olan herkesin yapabileceği türden faaliyetlerdir. Çoğunlukla ezber yoluyla yapılan din eğitimi ve öğretiminde bunların neden yapıldığı, kişi ve toplum açısından ne gibi sonuçlar doğuracağı, aklın yanısıra duygulara da hitabeden ve ikna edilerek benimsetilmeye yönelik bir usûl takip edilmemektedir. Bütün bunların sonucunda belirli bir düzen ve tesbit edilen amaçlar dahilinde yeni yetişen nesillere bir anlamda klasik din bilgileri verilmekte, dolayısıyla zihinlerin bilgi yığınları ile doldurulması yeterli görülmektedir.

Böyle bir anlayışla yapılan din eğitimi ve öğretiminde ağırlık özellikle sıbyan mekteplerine verilmektedir ki bu kurumlardaki din eğitiminin de ağırlık noktasını Kur'an okumasının öğretilmesi teşkil etmektedir. Öğretimin sonraki aşamalarında ise rüştiyeler dışında sa-

dece kız öğretmen okullarında din derslerine yer verilmektedir. Bu uygulama, yukarıda sözü edilen anlayış çerçevesinde örgün eğitim kurumlarında dînî bilgilerin tedris yerinin öncelikle ilk öğretim kurumları olduğu anlayışından kaynaklanmaktadır.⁶⁰ Böyle bir yaklaşım, sıbyan mekteplerinin başlıca amaçlarının ilk dînî bilgilerin kazandırılması olduğunu; ancak buralarda tahsil edilen dînî bilgilerin yeterli görülerek tahsilin sonraki dönemlerinde devamına gerek görülmediğini ortaya koymaktadır.

Din eğitimi konusunda yetersiz bir anlayışın hakim olmasının diğer sonuçları ise okutulan ders kitapları, metodlar ve din derslerini okutan muallimlerin yeterliliği meselelerinde ortaya çıkmaktadır. Genellikle yetişkin insanlara hitabeden eserlerin ilk ve orta öğretim seviyesindeki gençler ve çocuklara okutulmasının pedagojik açıdan doğru olmayacağı açıktır. Her ne kadar dönem boyunca bazı yeni eserler kaleme alınmış da olsa bunlar sayı ve nitelik olarak yeterli değildir. Tanzimat yıllarında din derslerinin okutacak muallimlerin yetiştirilmesi özel bir çalışmanın olmadığı, bu derslerin de diğer dersleri okutan muallimler tarafından okutulduklarından bahsetmiştik. Söz konusu dönemde ülkede çok ciddi sayılarda muallim açığı olduğu, bu yüzden de din derslerini okutacak muallimlerin özel olarak yetiştirilmesinin mümkün olamayacağı haklı olarak ileri sürülebilir; ancak en azından mevcut muallim mekteplerindeki öğretim programlarında din derslerine yeterli ölçüde yer verilerek bu konuda yeterli bilgiye sahip olmaları sağlanabilirdi.

Genel itibarı ile ortaya koyduğumuz bu şartlar içinde mekteplerde yapılan din eğitimi ve öğretiminin başarılı sonuçlar verdiğini iddia edebilmek mümkün görünmemektedir. Çünkü böyle bir başarının elde edilebilmesini mümkün kılabilecek hiçbir unsur ciddi biçimde planlanarak uygulamaya konulmuş değildir. Dolayısıyla din derslerinin örgün eğitim kurumlarındaki uygulamaları hususunda ele alınabilecek her konuda ciddi birçok problemin var olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

Medreselerde ise durumun bundan daha farklı olduğunu iddia edebilmek mümkün değildir. Bu kurumlardaki eğitim ve öğretim, genel karakteri itibarı ile dînî bir kimlik taşımakla beraber özellikle programlarında



din bilimlerine yeterince yer verilmemesi bu işin planlı, düzenli ve belirli bir hedefe doğru olmaktan çıktığını ortaya koymaktadır. Medreselerdeki tedrisatın geleneksel usûllerle ve belirli kitaplara bağlı olarak yapıldığı, bundan da başarılı neticeler alınamadığı bilinmektedir. Diğer taraftan medrese mensuplarının, mekteplerdeki din derslerinin başarılı olması hususunda, yeni ders kitaplarının hazırlanması, metodların geliştirilmesi ve din derisi muallimlerinin yetiştirilmesi konusunda herhangi bir çaba içinde olmadıkları görülmektedir. Şayet medreseler, eğitimde önemli gelişmelerin kaydedildiği Tanzimat yıllarında ıslah edilerek özellikle din bilimlerinin tahsil edildiği ve bu konuda yeni çalışmaların yapıldığı kurumlar haline getirilmiş veya medreselerin dışında din bilimlerinin tahsil edildiği kurumlar oluşturulmuş olsaydı hem mektepler hem de medreselerdeki din eğitimi konusunda karşılaşılan birçok problemin çözülmesi daha da kolaylaşırdı.⁶¹

Bütün bunlara rağmen Tanzimat yıllarında örgün eğitim kurumlarındaki din eğitimi ve öğretiminde karşılaşılan problemler ve çözüm yollarından bahseden bir kaynağa rastlamadığımızı; ancak II. Abdülhamit ve II. Meşrutiyet yıllarında bu hususlara çeşitli belge ve kaynaklarda sık sık temas edildiğini belirtmeliyiz. Mesela II. Abdülhamit dönemine ait bir belgede, mekteplerde okuyan gençlerin asgarî derecede dînî bilgilerden mahrum oldukları, ders programlarında din dersleri bulunmakta ise de bu derslerde ilmiyal bilgileri ile yetinildiği, ayrıca yeterli sayıda kaliteli din dersi muallimlerinin olmadığı ifade edilmektedir.⁶² Maarif Nezareti'nin 1880 yılında verdiği bir ilanda çocukların sıbyan mekteplerinde "vezâif-i dîniyeleri" ni öğrenemeden rüştiyelere geldikleri belirtilmektedir.⁶³ Sonraki yıllara ait kaynaklarda

da din derslerinde okutulan kitaplar, derslerde yer verilen metodlar ve muallimlerin alan bilgisi yanısıra öğretmenlik bilgilerinden mahrum oluşları ciddi biçimde tenkit edilerek mekteplerdeki din eğitimi ve öğretiminin başarılı olmadığı ifade edilmektedir.⁶⁴

Sözü edilen ve son derece ciddi olarak ele alınması gereken bu problemin sadece kaynakların ait olduğu dönemlerle ilgili olduğunu ileri sürebilmek mümkün değildir; zira yapılan tenkitlerin veya tenkide sebep olan ve çeşitli problemlerin doğmasını kaçınılmaz kılan uygulamaların Tanzimat yıllarında da geçerli olduğu görülmektedir.

Netice olarak Tanzimat yıllarında hakim olan din eğitimi ve öğretimi anlayışının, özellikle çocuklara küçük yaşlarda Kur'an okumasının ve ilmiyal bilgilerinin öğretimine dayandığı ve bunun yeterli görüldüğü anlaşılmaktadır. Din eğitimi konusunda böyle bir anlayışa sahip olununca sıbyan mektepleri veya rüştiyelerin ilk yıllarında programda yer verilen derslerle bu amaca ulaşacağı düşünülmüştür. Buna bağlı olarak mekteplerde yer alan din derslerinde karşılaşılan başlıca problemler, programlarda din derslerine yeterli yerin verilmemesi, okutulan kitapların talebelerin bulundukları gelişme çağlarına uygun ve mektepler için hazırlanmamış olması, branş muallimlerinin yetiştirilmemesi yanında mevcut muallimlerin bu konuda yeterli bilgiye sahip olamaları ve metodların yetersizliği meseleleridir. Bunların yanısıra eğitimde görülen ikiliğin din anlayış ve eğitimine yansımaları ve medreselerdeki eğitimin konuya yardımcı olacak ve çözüm yolları gösterebilecek nitelikte olmaması zikredilebilir.

1 M. Cevad, *Maarif-i Umûmiye Nezareti Tarih-i Teşkilat ve İcraatı*, Matbaa-i Âmiri, İstanbul 1338, s. 3-4; Öztürk, Osman, "The Principles of Primary School Education in The Ottoman Empire", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* VII, Cüz: 1-2, İstanbul 1978, s. 213-220; Berker, Aziz, *Türkiye'de İlk Öğretim 1 (1839-1908)*, M.E.B. Yay., Ankara 1945, s. 5-6; Aksoy, Özgönül, *Osmanlı Devri Osmanlı Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1968.

2 Osmanlılardan önceki sıbyan mektepleri hakkında bilgi için, bkz.: Dağ, Mehmet/Öymen, H. Raşit, *İslam Eğitim Tarihi*, M.E.B. Yay., Ankara 1974, s. 65-70; Ahmet Çelebi, *İslamda Eğitim-Öğretim Tarihi*, Damla Yay., İstanbul 1983, s. 33-48.

3 "Talim-i Sıbyan Hakkında Fermân-ı Âlî" adıyla yayınlanan bu fermânın tam metni için, bkz.: A. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet XII*, İstanbul 1301, s. 277-279.

4 M. Cevdet, *Tedrisat Mecmuası*'nda yayınlanan Dârülmuallimin'in 70. Sene-i Devriyesi.... adlı bir yazısında Eyüp ve Ayasofya Medreselerinde ilk mektep muallimi olacakların, içinde Âdâb-ı Mübâhase ve Usûl-i Tedris (Tartışma Kuralları ve Öğretim Metodları) dersi de bulunan dersleri okuduklarını belirtmekte ancak hiçbir kaynak vermemektedir. Bkz.: Muallim Cevdet, *Mektep ve Medrese*, haz.: E. Erüz, Çınar Yay., İstanbul 1978. Fatih dönemi medreseleri hakkında bilgilerin bulunduğu eserlerde böyle bir bilginin bulunmaması, bkz.: Âlî, *Kinbi'ü'l Ahbâr*, İstanbul Üniv. Küt. Ty. No: 5959, vr. 80/a-86/a; Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye*



- Tekmilatı*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1988, s. 1-43; Baltacı, Cahit, *XV. XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 35-43, 201-202, 474-476; Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, H.Ü.S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1993, s. 62-64, 260-261, 289-358, ayrıca yazarın kaynak göstermemesi dikkate alınır bu bilgi ihtiyatlı yaklaşmak daha doğru olacaktır.
- 5 VGMA. Defter No: 608/23, s. 222.
- 6 VGMA. Defter No: 623, s. 204.
- 7 Nitekim 1715 tarihli vakfiyede, mektebin muallimlik görevinin caminin imamına, yardımcılığının (halife) ise müezzine verileceği ifade edilmektedir. Bkz.: VGMA. Defter No: 623, s. 204. Ancak, yukarıda sözünü ettiğimiz bu ve diğer belgelere bakarak sıbyan mektebi muallimlerinin da ima imamlardan olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Bununla birlikte Tanzimat ve sonrasında ait belgeler, son yıllarda imamların aynı zamanda bu görevi yapmasının gelenek halini aldığını göstermektedir.
- 8 Mehmet Murad, *Mâhazar*, Darü't Tibaâtü'l Âmiye, İstanbul 1274, s. 256-257.
- 9 Birgivi'nin daha çok iman ve ibadet konularından bahseden ve ilmiyel niteliğindeki bu eseri için, bkz.: Birgivi, *Risale-i Birgivi*, Darü't Tibaâtü'l Cedide, İstanbul 1218. Bu eserin birçok şerhi bulunmaktadır. Bkz.: Arslan, A. Turan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Araştırma Tesviri*, İstanbul 1992, s. 77-82.
- 10 İlk ve daha sonraki dönemlerde inşa edilen medreseler için, bkz.: Ahunbâz, Zeynep, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", *Mimarbaşı Koca Sinan'ın Yaşadığı Çağ ve Eserleri I*, İstanbul 1988, s. 239-310; Ötügen, Yıldız, "Orhan Gazi (1326-1359) Devrinden Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) Devrinin Sonuna Kadar Osmanlı Medreseleri", *In Memoriam Albert Lewis Gabriel*, Erzurum 1978, s. 337-363.
- 11 Medrese teşkilatındaki ilk ciddi düzenlemeler Fatih döneminde yapılmıştır. Bkz.: Âlî, *Künhü'l Abbâr*, vr. 86/b-87/a; "Kanunname-i Âl-i Osman", haz.: A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tabloları I*, Fey Yay., İstanbul 1990, s. 324; Özergin, Kemal, "Eski bir Rûznameye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. 4-5, İstanbul 1974, s. 265; Uzunçarşılı, İlmiye, s. 11-12. Âlî, Fatih devrindeki düzenlemelerden bahsettikten sonra bu usullerin Yıldırım Bayezid (1389-1402) devrinden o zamana kadar bir kısmının icra edildiğini ancak kanun haline gelmesinin Fatih devrinde olduğunu belirtir. Bkz.: Âlî, *Künhü'l Abbâr*, vr. 87/a.
- 12 Köymen, M. Altay, *Biyyik Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1992, s. 379-381; Tekindağ, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, İstanbul 1973, s. 5; Baysun, M. Cavit, "Osmanlı Devri Medreseleri", *İslam Ansiklopedisi VIII*, M.E.B. Yay., İstanbul 1957, s. 75; Uzunçarşılı, İlmiye, s. 20, 31.
- 13 Sayılı, Aydın: "Ortaçağ İslam Dünyasındaki İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)", *Araştırma, D.T.C.E Felsefe Araştırmaları Dergisi*, 1. cilt, Ankara 1963, s. 34; Sayılı, Aydın, "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Kuresi ve Avrupa İle Kültürel Temaslar", *Belleten XXV/97-100*, s. 425-426.
- 14 Medreselerin Selçuklular devrinde sistemli ve belirli özelliklerle yaygınlaştırılması esnasında din dışı sapık inançların yayılmasına engel olunması amacının önemli yer tuttuğu bilinmektedir. Bkz.: Ahmet Çelebi, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*, s. 113-120. Osmanlı devrinde de dîni hizmetleri yerine getiren görevlilerin medreselerden yetiştikleri, hatta daha önceleri de olduğu gibi müderrislerin kimi zaman imamlık ve vâizlik görevlerini de üstlendikleri bilinmektedir. Bkz.: VGMA. Defter No: 582/1, s. 119; VGMA, Defter No: 582, s. 21.
- 15 Krş. Kushner, David, "The Place of The Ulama in The Ottoman Empire During The Age Of Reform (1839-1918)", *Turcica XIX*, 1987, s. 63.
- 16 Medreselerin Selçuklular devrinde kuruluşu sırasında din dışı sapık inançların yayılmasına engel olunması fikrinin önemli yer tuttuğu bilinmektedir. Bkz.: Ahmet Çelebi, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*, s. 113-120. Osmanlı devrinde de dîni hizmetleri yerine getiren insanların medreselerden yetiştikleri, hatta daha önceleri de olduğu gibi müderrislerin kimi zaman imamlık ve vâizlik görevlerini de üstlendikleri bilinmektedir. Bkz.: VGMA. Defter No: 582/1, s. 119; VGMA, Defter No: 582, s. 21.
- 17 Nitekim Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar ülkedeki en belli başlı eğitim kurumları olarak toplumda ihtiyaç duyulan tabip, mühendis, hakim (kadı) gibi meslek erbabının, hatta devlet adamlarının yetiştiği kurumlardır. Bkz.: Emin Bey, "Tarihçe-i Tarik-i Tedris", *İlmiye Salnamesi*, Matbaa-i Âmiye, İstanbul 1334, s. 645; Baltacı, XV. XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, s. 56-58; Unat, F. Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, M.E.B. Yay., Ankara 1964, s. 4; Uzunçarşılı, İlmiye, s. 55, 57, 83, 151; Unan, *Kuruluşundan Günümüze*, s. 7-9, 354-358; Akgündüz, Ahmet, "Teşkilat ve İşleyiş Bakımından Osmanlı Medrese Sistemi-Klasik Dönem", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 80, Ekim 1992, s. 90. Nitekim Ahmet Cevdet Paşa, eskiden beri ulema içinde devlet idaresine vâkîf insanlar olduğu halde son zamanlarda bunların sayısının azalarak, Şeyhulislamın sadece geleneğe bağlılıktan ötürü meşveret (danışma) meclislerine davet edildiğini, bu mevkiye sahip olanların görüşlerinden istifade edilemeyecek hale geldiklerini ifade etmektedir. Bkz.: A. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet V*, s. 89.
- 18 İslam dünyasındaki tabii ve akli ilimlerdeki duraklama hakkında, bkz.: Sayılı, "Ortaçağ İslam Dünyasındaki İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri", s. 5-69. Felsefe'ye karşı duyulan tepki sonraki yıllarda da devam etmiştir. Bkz.: Bilge, M. Lütfi, *İlk Osmanlı Medreseleri*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1984, s. 166, 213-231; Ahmet Refik, *Âlimler ve Sanatkarlar (900-1200)*, Orhaniye Matbaası 1924, s. 331-335.
- 19 Sayılı, "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki", s. 431.
- 20 Bkz.: Unan, *Kuruluşundan Günümüze*, s. 291-303; Seyit Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 59-64; Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yay, İstanbul 1983, s. 48-72.
- 20 Yazıcıoğlu, M. Sait, "XV. ve XVI. Asırlardaki Kelâm Eğitiminin Tenkid", *İ.İ.E. Dergisi*, S. 4, Ankara 1980, s. 285-294.
- 21 1869 yılında devrin şeyhulislamının isteği üzerine hazırlanan ve İstanbul medreseleri hakkında bilgi veren belgede, medreselerde okutulmakta olan dersler arasında tefsir ve hadis bulunmamaktadır. Bkz.: Kütükoğlu, Mübahat, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. 7-8'den ayrışması, Edebiyat Fak. Matbaası, İstanbul 1977, s. 7, 14-23. Yine medreselerdeki birtakım eksikliklerin giderilmesi için hazırlanan ve 1873 yılında yayınlanan programda da bu dersler yer almamaktadır. Bkz.: T. V. No: 1570, 15 S 1290/14 Nisan 1873.
- 22 Yalıtı, Şerafeddin, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 466; Tekindağ, "Medrese Dönemi", s. 31.
- 23 Adıvar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Yay., İstanbul 1982, s. 176; Tekindağ, "Medrese Dönemi", s. 31. Yukarıda sözünü ettiğimiz Tanzimat yıllarına ait ders programları, son yıllarda bu uygulamanın iyice kökleştiğini ortaya koymaktadır ki bunun da tarihî bir geçiş olacağı açıktır.
- 24 Ünver, Süheyl, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul 1946, s. XXIII.
- 25 Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Cem Yay., İstanbul 1995, s. 154. Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Asırlardaki Kelâm Eğitiminin Tenkid", s. 288-290; Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l Hak Fi İhtiyari'l Ehak*, haz.: O. Ş. Gökyay, M.E.B. Yay., Ankara 1993, s. 9. Medreselerde, asıl kaynaklar yerine bunların şerh ve hâşiyelerinin çok fazla miktarda okutulması, talebelerin belirli konulara sıkışık kalmalarına ve zihinlerinin gereğinden fazla yorulmasına dolayısıyla ilmî verimin düşmesine sebep olmuştur. Bkz.: T. V. No: 1570, 15 S 1290/14 Nisan 1873.
- 26 Medreselerin gerilemesi ile ilgili olarak, bkz.: Zengin, Z. Salih, "Osmanlı Medreselerindeki Gerilemenin Sebebi ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme", *Vakıflar Dergisi XXVI*, Ankara 1997, s. 401-409.



- 27 Enderûn Mektebi hakkında geniş bilgi için, bkz.: Baykal, İ. Hakkı, *Enderûn Mektebi Tarihi I*, İstanbul 1953; Akkutay, Ülker, *Enderûn Mektebi*, Ankara 1984; Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Saray Teşkilatı*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1984, s. 297-339; Mehmet Refik: "Enderûn-ı Hümayûn Kütüphanesi", *TOEM*, 7. Sene, No: 40, s. 236-241.
- 28 Tanzimat dönemi boyunca eğitimin düzenlenmesi amacıyla yapılan çeşitli çalışmalarda bunu açıkça görmek mümkündür. Bu konuda, bkz.: Mekâtib-i Umûmiye Nizamının Müzakeresi İçin Teşkil Olunan Meclis-i Muvakkat Lâyihası, Tanzimat-ı Hayriyeden Sonra Neşrolunan Kavânin, İst. Üniv. Ktp. Ty. No: 3236, s. 451; T. Vekâyî, No: 176, 21 Z. Kade 1254/5 Şubat 1839; M. Cevad, *Maarif-i Umûmiye*, s. 6-10, 90; Etfalin Talim ve Tedris ve Terbiyelerini Ne Vechile Eylemeleri Lazım Geleceğine Dair Sıbyan Mekâtibi Hoca Efendilere İta Olunacak Talimat, İstanbul 1263, s. 11-12-17; T. Vekâyî, No: 907, 2 Şaban 1284/29 Kasım 1267; T. Vekâyî, No: 1025, 4 Şaban 1285/20 Kasım 1868; İ. Dahiliye, No: 32359, 17 R. Ahir 1278/22 Ekim 1861; İ. Dahiliye, No: 23335, 19 Ramazan 1272/24 Mayıs 1856; İ. Meclis-i Vâlâ, No: 21788, 25 C. Ahir 1279/18 Aralık 1862; İ. Dahiliye, No: 7648, 4 C. Ahir 1263/20 Mayıs 1847; İ. Dahiliye, No: 32359, 14 C. Evvel 1278/17 Kasım 1861.
- 29 Etfalin Talim ve Tedris, s. 4-8; İ. Dahiliye, No: 23335, 29 C. Evvel 1272/7 Şubat 1856; İ. Dahiliye, No: 33733, 4 Safer 1279/1 Ağustos 1862.
- 30 İ. Meclis-i Vâlâ, No: 26278, 29 Şevval 1284/23 Şubat 1868. Bu konuda ayrıca, bkz.: İ. Şûrâ-yı Devlet, No: 484, 9 C. Evvel 1285/28 Ağustos 1868; T. Vekâyî, No: 1025, 4 Şaban 1285/20 Kasım 1868.
- 31 Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi, Matbaa-i Âmirî, İstanbul 1286, mad. 6.
- 32 Berker, *Türkiyede İlk Öğretim I*, s. 112-113.
- 33 İ. Dahiliye, No: 33373, 4 Safer 1279/1 Ağustos 1862; İsmail Hakkı, "Milli Talim ve Terbiye Islahatına Medhal", *Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, S. 2, Nisan 1333, s. 6-7; Berker, *Türkiyede İlk Öğretim I*, s. 7; Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Tercâim-i Ahvâli) I*, Zafer Matbaası, İstanbul 1980, s. 29-30, 64; Bereket-zâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mazi*, İstanbul 1332, s. 22-24.
- 34 İ. Dahiliye, No: 7648, 12 C. Ahir 1263/28 Mayıs 1847; İ. Dahiliye, No: 23335, 29 C. Evvel 1272/7 Şubat 1856.
- 35 M. Cevad, *Maarif-i Umûmiye*, s. 44.
- 36 Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi, mad. 23, 29; T. Vekâyî, No: 1677, 26 C. Ahir 1291/10 Ağustos 1874; T. Vekâyî, No: 1755, 30 Receb 1292/1 Eylül 1875; T. Vekâyî, No: 1684, 28 Receb 1291/10 Eylül 1874; Maarif Nezareti Celilesi İdaresinde Bulunan Mekâtib Şakirdânının 1291 Sene-i Hicriyesinde İcrâ Olunan İmtihanlarının Tevzii Mükâfât Cetvelidir, İstanbul 1291, s. 5, 38; M. Cevad, *Maarif-i Umûmiye*, s. 131, 157; Mehmet Esat, *Mir'ât-ı Mekteb-i Harbiye*, İstanbul 1310, s. 104.
- 37 İ. Dahiliye, No: 7648, 12 C. Ahir 1263/28 Mayıs 1847; İ. Dahiliye, No: 23335, 19 Ramazan 1272/24 Mayıs 1856; Berker, *Türkiyede İlk Öğretim I*, s. 18.
- 38 T. Vekâyî, No: 1130, 17 C. Evvel 1286/25 Ağustos 1869; M. Cevad, *Maarif-i Umûmiye*, s. 105.
- 39 Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi, mad. 38, 46, 54-56; T. Vekâyî, No: 1755, 30 Receb 1292/1 Eylül 1875; İ. Dahiliye, No: 8034, 9 Ramazan 1263/21 Ağustos 1847; İ. Meclis-i Vâlâ, No: 6894, 17 Ramazan 1268/5 Temmuz 1852; T. Vekâyî, No: 1646, 23 Muharrem 1291/8 Mart 1874.
- 40 Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi, mad. 69-70; T. Vekâyî, No: 1684, 28 Receb 1291/10 Eylül 1974; T. Vekâyî, No: 1755, 30 Receb 1292/1 Eylül 1875.
- 41 *Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye Salnamesi*, İstanbul 1332, s. 181-182; *Dariş-şafaka Türkiyede İlk Halk Mektebi*, Evkâf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1927, s. 14-15.
- 42 Bkz.: Akkutay, *Enderûn Mektebi*, s. 139-140.
- 43 Ergin, O. Nuri, *Türk Maarif Tarihi I-II*, İstanbul 1977, s. 729-734; Bilim, C. Yalçın, *Tanzimat Devrinde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma (1839-1876)*, Eskişehir 1984, s. 79; Antel, S. Celal, "Tanzimat Maarifi", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 446.
- 44 T. Vekâyî, No: 1217, 25 Muharrem 1287/27 Nisan 1870.
- 45 Bu hususta tesbit edebildiğimiz çalışmalar şunlardır: *Mekâtib-i Sıbyanda Mübtedi Çocuklara Evvel Emirde Okutulmak Üzere Meclis-i Maarif Daire-i Hususiyesinde Berveh-i Hülasa Tertib Olunup Tab' ve Temsil Olunan Umihal-dir*, İstanbul 1289; Süleyman Paşa, *Umihal-i Kebir*, Kandiyé 1310; Süleyman Paşa, *Umihal-i Sağır*, İstanbul 1290; Mehmet Sadık Rifat Paşa, *Risale-i Ahlâk*, İstanbul 1284; Kasapbaşı-zâde İbrahim Efendi, *Risale-i İtikadiye*, Matbaa-i Âmirî, 1258.
- 46 Bu konuda geniş bilgi için, bkz.: Zengin Z. Salih, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*, E.Ü.S.B.E., Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1997, s. 82-102.
- 47 T. Vekâyî, No: 176, 21 Z. Kade 1254/5 Şubat 1939; T. Vekâyî, No: 1130, 17 C. Evvel 1286/25 Ağustos 1869; M. Cevad, *Maarif-i Umûmiye*, s. 103.
- 48 Etfalin Talim ve Tedris, s. 1-7; Selim Sabit, *Rehnu'mâ-i Muallimîn (Sıbyan Mekteplerine Mahsus Usûl-i Tedrisiye)*, İstanbul 1299, s. 18-19.
- 49 Koçu, R. Ekrem, "Sıbyan Mektepleri", *Hayat Tarih Mecmuası I*, Yıl: 1, S. 2, Mart 1966, s. 25; Bereket-zâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mazi*, s. 23-24.
- 50 Siraceddin, "Biz Nasıl Yetiştik", *Terbiye*, No: 5, Sene: 1, s. 167.
- 51 C. Maarif, No: 5445, 29 Z. Kade 1293/16 Aralık 1876; "Umum Mekâtib-i Rüştienin Nizamname-i Dahiliyesidir", *Düstâr Tertib-i Evvel II*, s. 253.
- 52 İ. Şûrâ-yı Devlet, No: 753, 25 Şevval 1286/28 Ocak 1870; İ. Dahiliye, No: 8034, 11 Şaban 1263/25 Temmuz 1847; İ. Dahiliye, No: 7497, 12 C. Evvel 1263/28 Nisan 1847; T. Vekâyî, No: 907, 2 Şaban 1284 29 Kasım 1867.
- 53 C. Evkaf, No: 20141, 17 C. Ahir 1278/20 Aralık 1861; BEO. Ayniyat Defterleri, No: 980, s. 27, 17 C. Evvel 1289/23 Temmuz 1872; Şûrâ-yı Devlet 207/36, 19 C. Ahir 1292/23 Temmuz 1875; Berker, *Türkiyede İlk Öğretim I*, s. 5; Bereket-zâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mazi*, s. 22.
- 54 C. Maarif, No: 4085, 7 Ramazan 1263/19 Ağustos 1847; İ. Meclis-i Vâlâ, No: 2545, 5 Muharrem 1264/13 Aralık 1847; C. Maarif, No: 237, 25 R. Evvel 1275/3 Kasım 1858; C. Maarif, No: 280, 5 Receb 1251/27 Ekim 1235; C. Maarif, No: 1022, 21 R. Ahir 1276/17 Kasım 1859.
- 55 Bkz.: Şûrâ-yı Devlet, No: 205/11, 29 M. 1286/10 Mayıs 1869.
- 56 İ. Meclis-i Vâlâ, No: 26278, 29 Şevval 1284/23 Şubat 1868.
- 57 İ. Dahiliye, No: 8034, 11 Şaban 1263/25 Temmuz 1847.
- 58 Şûrâ-yı Devlet, No: 205/56, 28 C. Ahir 1289/3 Eylül 1872.
- 59 1868 yılında Meclis-i Maarif tarafından hazırlanan mazbarada sıbyan mekteplerinde, çocukların öğrenmeleri gereken dini bilgileri tahsil edebileceklerinden kendilerinden haftalık adı ile ücret alınmasının uygun olmayacağı; ancak rüştiyelerdeki talebelerin din dersleri dışında da dersler görecekleri için ücret alınmasının uygun olacağı ifade edilmektedir. Bkz.: İrade MVL. No: 26278, 20 N. 1284/15 Ocak 1868.
- 60 Medreselerin Tanzimat yıllarındaki ilmi ve idarî yapısı hakkında geniş bilgi için, bkz.: Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*, s. 119 vd.
- 61 Bkz.: Y.EE. No: 11/1763/120/5, 8 N. 1317/10 Ocak 1900.
- 62 Bkz.: M. Cevad, *Maarif-i Umûmiye*, s. 203.
- 63 Bu hususta, bkz.: Ahmet Hamdi, "Mekteplerde Din Tedrisatı", *Sebilürreşad XVIII*, Sayı: 447, 12 Safer 1338, s. 56; Muallim Vahyî, *Talim ve Terbiyede Mubassıla Ne Olmalıdır İstihsalî Çaresi Ne Olabilir*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1339, s. 23-25; M. Emin, "Dini Terbiye Dini Tedrisatı", *Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, S. 3, Mart 1334, s. 12-15, 19-20, 23-24; Kazım Nami, "Dini Terbiye Dini Tedris", *Sebilürreşad XIX*, S. 479, 29 Şaban 1339, s. 111-112; Ergin, *Türk Maarif Tarihi III-IV*, 1348-1349; İsmail Hakkı, *Din ve Hayat*, Kader Matbaası, İstanbul 1334, s. 5-6; Muallim Vahyî, *Zamânî ve Fennî Millî ve Dini Tedrisata Dair*, Matbaa-i Orhaniye, İstanbul 1333, s. 40-41; Muallim Cevdet, *Mektep ve Medrese*, s. 110, 129.



XIX. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NDE KURULAN CEMİYYET-İ İLMİYYE'LERİN EĞİTİM VE ÖĞRETİM ÇALIŞMALARI

DOÇ. DR. HALİS AYHAN
MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

19. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti'nde başlıca eğitim yerleri, İslâm'ın ilk devirlerinden beri bilinen yerler olup, Devlet ya da vakıflar eliyle yönetiliyordu. Bütün İslâm ülkelerinde muhtelif gelişmeler gösteren eğitim kurumları arasında camiler, medreseler gibi ana kurumların yanı sıra, ara bir sosyal kurum olarak faaliyet gösteren ve özellikle yaygın eğitimde önemli rol oynayan tekkeler ve zaviyeler de vardı. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin ilk asırlarından itibaren mülkî ve askerî devlet görevlilerini yetiştirmek üzere hizmet veren Enderun ve Acemi Oğlanlar Mektebini de bunlara ilave etmek gerekir.

Tanzimat'la birlikte her alanda yeniden bir arayış ve yapılanma yoluna gidildiği görülüyor. Tanzimat Devri'nin ilk ideolojisi "medeniyetçilik"tir. Medeniyet anlayışı ve arayışı XIX. yüzyılda her kesimdeki aydınların ittifak ettiği bir kavram olur. Osmanlıcılık, İslâmcılık, Meşrutiyetçilik akımları mensupları medeniyet ve medeniyetçilik arayışında buluşurlar. Cevdet Paşa (1823-1895) "Tarih"ine medeniyet ve bedâvet hallerini mukayese ile başlar ve medeniyeti cemiyet hayatının gereği olmak kabul edererek insanın doğuştan medeniyete yatkın olduğunu belirtir. Medeniyetin insanın sosyal hayattaki gelişmesinin son merhalesi olduğunu vurgulayan Cevdet Paşa'ya göre bu merhaleye ulaşmanın temel şartı insanların kemale erdirilmesidir ki bu da ancak eğitimle mümkün olacaktır. Onun için Cevdet Paşa çalışmalarını üç noktada yoğunlaştırmıştır: a) Yeni eğitim ve kültür kurumlarının açılması, b) Okullar için ders kitaplarının hazırlanması, c) Türkçe'nin bilim dili haline getirilmesi.¹ Sadullah Paşa (1838-1891) "Ondokuzuncu Asır" şiirine;

İrîşdi evci kemalata nurlu idrakât

diye başlar ve;

Zaman, zaman-ı terakkî cihan, cihan-ı ulûm

Olur mu cehl ile kabil bekâ-yı cem'iyyet

diyerek bitirir. Tanzimat Devri'nin sadrazamı Mustafa Reşit Paşa, Şinasi (1824-1871)'nin dilinde "medeniyet resûlü" olarak tavsîf edilir.²

1826'dan sonra, memlekette tahsil ve terbiyenin şekli ve gayeleri başta olmak üzere birçok şey değişmiştir. Klasik addedilen öğretim yerlerinin pek çoğunun müfredat ve öğretim metodu açısından bozulması nedeniyle, Tıbbiye, Harbiye, Mühendishane gibi yeni öğretim yerleri açılmış, bunlara öğrenci hazırlamak için rüştiyeler kurulmuş (1839), Ecnebî lisanı öğrenmeye bir zaruret gibi bakılmış, tercüme odası kurulmuş ve bu istikamette yeni yeni yerli ve yabancı mektepler açılmıştır.

1839'dan 1857'ye kadar olan dönemde, eğitim ve öğretim alanındaki faaliyetler, II. Mahmut devrinde yapılanları yaymaktan ibarettir. Bu dönemde rüştiyelerin sayısı çoğaltılmış, Tıbbiye'ye önem verilmiş ve Maarif-i Umumiye Nezâreti teşekkül etmiştir (1857).

Devletin ve vakıfların yaptığı faaliyetlerin yanında XIX. yüzyıl başlarından itibaren değişik isimlerle kurulan "Cem'iyyet-i İlmiyye"lerin eğitim, öğretim ve kültür alanındaki çalışmaları oldukça ilgi çekici ve önemlidir. Osmanlılar'da, loncalar ve tarikatlar dışında, başka amaçlarla meydana gelmiş cemiyetler konusunun tarihî gelişimi, hukukî durumu, sosyal ve iktisadî hayatımızdaki yeri konumuzun dışında kalmakla beraber, kısaca bilgi vermek gerekirse, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemindeki "Fütüvvet Teşkilâtı"nın veya diğer bir ifa-



deyle Âhi Birlikleri"nin zamanla Müslüman olmayan esnafı da içine alacak şekilde "Loncalar" şeklinde örgütlenmesi³, sosyal ve iktisadî hayatta bazı değişimler gösterecek 1908 tarihine kadar devam etmiştir.⁴

Batılılaşma döneminden önce belirli bir kamu hizmeti örgütlenmek istenirse bu, "vakıf" hukukî çerçevesinde oluyordu. Batılılaşma döneminde teşkilâtlanan kamu hizmetlerinde artık "vakıf" terimi kullanılması yaygın bir şekilde görülüyor, doğrudan doğruya devlet hazinesinden ihtiyaçları karşılanan kamu kurumları meydana getiriliyor ve bunların vakıf olarak kurulduğundan söz edilmiyordu. Bu sürecin sonunda Devlet tüzel kişiliğinden ayrı belirli tüzel kişiliği olan kamu kurumları doğuyordu.

Özerklikten ve bağımsızlıktan söz edilmese bile, böyle özerk kurumların açılması arayışının olduğu görülüyor. Nitekim, II. Mahmut döneminden beri kurulmaya çalışılan mektepler, daha ileride açılacak olan Dârülfünûn türünde kamu tüzel kişiliğinin doğumuna yol açacaktır (çeşitli mektep nizamnameleri buna örnek olarak gösterilebilir).

Anlaşıyor ki; Tanzimat'tan önce (XIX. yüzyıl başlarında) Türkiye'de siyasî ve siyasî olmayan ilmî ve sosyal amaçlarla sürekli cemiyetler kurmak, aidaat toplayıp üye kaydetmek yavaş yavaş yerleşmeye başlamış idi. Bu gibi kuruluşlar için izin alınmasına dair hukukî bir metin olup olmadığı ise bilinmemektedir.⁵

Bu gibi cemiyetlerin ilk örneği "Beşiktaş Cem'iyet-i İlmiyye"sidir. Devlette önemli görevler üstlenmiş, çeşitli meslekten ilim ve devlet adamlarının iştirakiyle kurulan bu cemiyetin daha çok felsefe, fen ve edebiyat konularında faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Cem'iyet-i ilmiyyelerin ilk örneği olan bu cemiyet hakkında, Ahmet Cevdet Paşa şu bilgileri vermektedir: "Beşiktaş tarafında bir cemiyet-i ilmiyye olup heveskâr-ı ulûm ve maarif olanlardan her kim tederrüse talib olur ise onu talim etmeyi yahut ettirmeyi müteahhid imiş. Talim olunacak ders fûnûna dair ise onu Şanizade ve edebiyata dair ise Ferruh Efendi deruhte edermiş... Bunlar ekseriya Ferruh Efendi'nin Ortaköy'deki Sahilhane'sinde içtima ederlermiş ve cemiyetin masârîfî ârifâne usûlünde tesviye olunup hatta a'za-i cemiyetten birisi bir memuriyetle taşraya gitse, yine hissesine aid olan parayı gönderirmiş, o zaman meşâhir-i felâsife-i İslâmiyet'ten olan Beşiktaşlı Kethüdâzâde Efendi dahi haftada iki gün ol meclise devam ile gerek felsefiyâta ve gerek edebiyata dair olan mu-

bâhesatta bulunurmuş. Haftada bir a'za-i cemiyet içtima ile muhâverat-ı edebiye ve müsabakât-ı şî'riyye icrâ olunurmuş."⁶

1826'da bu cemiyetin kapatıldığını görüyoruz.

Hilmi Ziya Ülken, "Beşiktaş Cem'iyet-i İlmiyye'sini kuranlardan bazılarının da içine girdiği daha geniş bir teşebbüsün Devlet'ten gelerek Encümen-i Dâniş'i doğurduğunu"⁷ söylüyorsa da, bu iki cem'iyet-i ilmiyye arasında tarihî ve sosyal bir bağlantının olup olmadığı araştırmaya değer bir konudur. Ancak, H. Z. Ülken'in, devletin özel ilmî teşebbüsü tehlikeli görerek ona el koyduğu, fakat üyelerinin fikrî bünyesine hakim olamadığı için nihayet kapatmaya mecbur olduğu, zaman zaman tekrar kontrollü bir şekilde yeniden kurmaya çalıştığı şeklindeki tespiti doğrudur. Zira, o zamanki bütün kurumların açılışı ve kapanışında bu endişeleri görmek mümkündür.

Bu dönemde eğitim ve öğretim konuları yanında, siyasî, iktisadî ve meslekî amaçlarla kurulan pek çok cemiyetin olduğu görülüyor. Özellikle XIX. yüzyılın ilk yarısında ve 1908'den sonra izinli ve izinsiz olarak çok sayıda cemiyet kurulmuştur. Bu cemiyetler arasında Cem'iyet-i İlmiyye-i İslâmiyye, Cem'iyet-i İlmiyye, Cem'iyet-i Hayriyye-i İslâmiyye, Şumnu'da Terakki-i Maarif-i İslâmiyye, Cem'iyet-i Müderrisîn gibi isimler altında cemiyetlerin önemli çalışmalar yaptığı görülmüştür. Ayrıca doğrudan doğruya eğitim ve öğretimle ilgili cemiyetler de kurulmuştur. Ercümen-i Dâniş (18 Temmuz 1851-1862), Cem'iyet-i İlmiyye-i Osmaniye (24 Mayıs 1861-1866?) gibi cemiyetler örgün ve yaygın eğitim alanlarında kalıcı ve çok etkili çalışmalar yapmışlardır. Ancak biz bu yazımızda, 1864 yılında kurulan Cem'iyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyye ile 1908'den sonra kurulan Cem'iyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin eğitim çalışmalarını tespiti çalışacağız.

I. CEM'İYYET-İ TEDRİSİYYE-İ İSLÂMİYYE

Eğitim-öğretim, kültür ve yayın hayatımızda kalıcı ve etkili hizmetler yapan bu cemiyet 30 Mart 1864 tarihinde, Yusuf Ziya Paşa'nın teşvikleriyle, Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın başkanlığında Vidinli Tevfik Paşa, Sakızlı Ahmet Esad Paşa ve Ali Nakî Efendi tarafından kurulmuş, zamanla Namık Kemal de bu çalışmalara katılmıştır.



Cemiyetin Nizamnâmesi'nde; cemiyetin vatan sevgisini ve millet gayretini esas alacağı, üyelerin bu yönde çaba gösterecek şahıslardan olacağı, cemiyetin idare ve tedris meclisi adıyla iki organı bulunacağı, tedris meclisi azalarının istifa etmedikleri sürece üyeliklerinin devam edeceği hükmünün getirilmiş olduğunu görüyoruz (md. 5, 6, 14).⁸ Bu anlayış sonucu pek çok zorluklara rağmen en uzun ömürlü cemiyet bu olmuştur.

Cemiyet, ilk faaliyet olarak Yusuf Ziya Paşa'nın sağladığı imkânlarla bir çırak mektebi açmıştır. Kapalı Çarşı'daki esnaf çıraklarına okuma, yazma, hesap, sosyal bilgiler ve İslâm dini esaslarını öğretmek üzere açılan ve çok büyük ilgi gören bu mektep, zamanla bina bakımından yetersiz kalınca şube açmış, böylece 1865'den 1873'e kadar faaliyetlerine aralıksız devam etmiştir. Çırak mekteplerinde dersler, çoğunluğu Bâbîâlî ve diğer devlet dairelerinden ve özellikle tercüme dairesi memurlarından oluşan cemiyet üyesi birtakım münevver zat tarafından, tahsil çağını geçirmiş, sıbyan mekteplerine devamına imkân kalmamış olan halkı okutmak şeklinde fahri olarak verilmekte, kitap ve her türlü ders aracı öğrencilere parasız sağlanmaktaydı. Namık Kemal'de Beyazıt'taki mektepte imla ve kıraat dersi vermiştir.⁹ Türkiye'de ilk halk mektebi sayılan bu çırak mekteplerinin hangi sebeplerle kapatıldığı bilinmiyorsa da, zamanın Maarif Vekili Münif Paşa'nın mektep binalarını cemiyetin elinden almasının bunda etkili olduğu söylenebilir.

Cemiyetin eğitim ve öğretim faaliyetlerinin önemli bir parçası da, telif ve tercüme yoluyla özellikle ders kitaplarını hazırlatmasıdır. Bu kitaplar cemiyetin açmış olduğu Dârüşşafaka'nın yanı sıra birçok resmî okulda ders kitabı olarak okutulmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla cemiyet kuruluşundan itibaren çeşitli konularda eli sekiz kitap yayınlamış olup, bunlardan özellikle cemiyetin adı ile tanınan Elifba, Kadri Efendi ile Yusuf Ziya Paşa'nın birlikte hazırladıkları hesap kitabı ve Rıza Paşa'nın hazırladığı Esmâ-i Türkiye adlı sözlük büyük ilgi görmüştür. (Özellikle Esmâ-i Türkiye'nin 1899'da 14. baskısı yapılmış, ayrıca eser Salih Vehbi tarafından Arapça'ya tercüme edilerek Türkçesi'yle birlikte basılmıştır (Şam 1311, 1318). Yine aynı sözlük Hüseyin Remzi tarafından geliştirilerek Ünsü'l-Lügat adıyla yayınlanmıştır.)

Bu kitapların yanı sıra; müderrislerden Mustafa Efendi'nin Emsile-i Cedîde'si (İstanbul 1298) ve Tekmile-i Binâ'sı (İstanbul 1304), Arapça öğretimini kolaylaştırmak amacıyla yazılmış ve birçok baskısı yapılmıştır. Süleyman Paşa'nın hazırlamış olduğu ilmihal de çok ilgi görmüş, yeni baskılarıyla yazarı tarafından geliştirilerek çok yararlı bir ders kitabı olmuştur (İstanbul 1291).

Akâit, fıkıh, ilmihal, Arapça, dil öğretimi kitaplarından başka tabiat, hayvanat, nebâtât gibi değişik alanlarda hazırlanan kitaplar -özellikle Binbaşı Ali Sâib Bey'in Mufasssal Memâlik-i Osmaniyye Coğrafyası, Hüseyin Paşa'nın Memâlik-i Osmaniyye Ziraat, Ticaret ve Maâdini Coğrafyası ile İbrahim Şemsi Bey'in tercüme ettiği üç ciltlik Tarih-i Umumî gibi eserler- ülkede ilk defa öğretim birliğini hedef alan bir program içinde hazırlanmış ve birbiri ardınca yayımlanmış önemli ders kitaplarıdır.

Cemiyet kitap yayınlarının yanı sıra, 1867 yılından itibaren Mebâhis-i İlmiyye adıyla bir de dergi yayınlamış, birkaç yıl devam ettiği anlaşılan bu derginin muhtevası önceden doğrudan doğruya cemiyetin talebelerine yönelik iken zamanla diğer okullara da hitap eder olmuştur. Vidinli Tefvik ve Ahmet Muhtar Paşa gibi kurucu üyelerin ilmî ve teknik konulardaki yazılarının yer aldığı dergide daha çok pozitif bilimlere ağırlık verilmiştir.

Cemiyet ilk mezunlarından Salih Zeki'nin "Kamus-i Riyaziyyât"ını da bastırmıştır. Ayrıca pek çok ilim, sanat ve siyaset adamı yazdığı kitapların telif haklarını cemiyete bağışlamıştır. İsmail Fennî Ertuğrul bunlardan birisidir. Kendisi, mal varlığını bağışladığı gibi yazmış olduğu kitapların yayın haklarını da cemiyete vermiştir.

Örgün eğitim alanında, XIX. yüzyılda faaliyet gösteren cemiyetler içinde en kalıcı ve etkili çalışmaları yapan Cem'iyet-i Tedrisiyye-i İslâmiyye, çok büyük hedefleri olduğu halde birçoğunu gerçekleştirememiştir. Cemiyet ibtidâî seviyesinde düzenli bir okul açmayı düşündüğü sırada, Paris Sefareti'nden İstanbul'a gelerek cemiyet çalışmalarına katılan Sakızlı Ahmet Paşa (1828-1875)'nin tavsiyesiyle "Dârüşşafakati'l-İslâmiyye" adıyla bir mektep kurmaya karar vermiştir. Arsa bedeli Sultan Abdülaziz tarafından karşılanan bu okulun inşaatına 1868 yılında başlanmış ve beş yıl sonra, 1873 yılında okul öğretime açılmıştır. Okulun bütün masrafları, padişah, sadrazam, vezirler ve yüksek rütbeli devlet memur-



ları tarafından karşılanmıştır. Başlangıçta Dârüşşafaka'ya kız öğrencilerin de alınması düşünüldüğünden mektep binası iki taraflı yapılmış, daha sonra kız öğrenci almak-tan vazgeçilmiştir.

Okulun öğretim programı devrin ibtidaî, rüşdiye ve idadî programlarını içine alacak şekilde hazırlanmak-la birlikte, Maarif Nezâreti'ne bağlı okullarda uygulanan programların çok üstündeydi. Okul programında yer alan Türkçe, Arapça, Farsça, Fransızca gibi diller, Dinî İlimler, Osmanlı Tarihi, Genel Tarih, Osmanlı Coğrafyası, Mantık, Edebiyat, Kompozisyon, Aritmetik, Cebir, Kimya, Jeoloji, Tabiat Bilgisi, Astronomi, Makine Bilgi-si gibi dersler o günün şartlarına göre en ileri seviyede ve en yetkili öğretmenler tarafından okutuluyordu. Sözelimi, fen bilgisi derslerine yoğunluğu askerî okullarda öğ-retmenlik yapan çok iyi yetişmiş fen bilgisi öğretmenle-ri, dinî ilimlere Ders Vekâleti'nce görevlendirilen ehli-yetli hocalar, edebiyat derslerine ise zamanın en meşhur yazar, edip ve şairleri giriyordu. Okul, 1873-1894 yıllarında telgraf ve fen mektebi gibi çalışıyor, mezunları da posta ve telgraf idaresinde görevlendiriliyordu. Müspet ilimlere oldukça önem veren bu okul, özellikle telgraf eğitimine verdiği önemle Osmanlı ülkesinde modern ile-tişimin gelişmesinde başta gelen bir rol oynamıştır.¹⁰

1903 yılında, okulda meydana gelen bazı öğrenci olayları üzerine, cemiyet kapatılarak okul Maarif Nezâreti'ne bağlanmış ve diğer devlet okulları gibi öğretime devam etmiştir. Okulun birçok maddî ve personel ihtiya-çları, diğer devlet okulları gibi karşılanmıştır. Ancak bu değişiklik Dârüşşafaka'nın bir devlet okulu halini alması, kuruluş amacından uzaklaşmasına yol açtı. Nite-kim o güne kadar mektebe fakir ve yetim müslüman ço-cuklar alınırken bu değişiklikten sonra analı babalı olan-lar, hatta bir çok ileri gelenlerin çocukları da alınmaya başlandı. Bu durum II. Meşrutiyet'in ilanına kadar de-vam etti. Daha sonra, Meşrutiyet'in getirdiği yönetim anlayışından faydalanan okul mezunlarının öncülüğünde 29 Ocak 1909'da cemiyetin yeniden faaliyete başlama-sıyla, okul Maarif Nezâreti'nin kontrolünden tekrar cemiyetin kontrolüne geçmiştir (17 Temmuz 1909). Oku-lun Cem'iyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye idaresindeki bu özel durumu Cumhuriyet'e kadar sürmüştür. Cumhuri-yet'in ilanından sonra, okulda maarifin normal orta öğre-tim programı uygulanmaya başlanarak okulun adı Dâ-

rüşşafaka Lisesi, Cemiyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye'nin adı ise 26 Nisan 1935'de "Türk Okutma Kurumu", 3 Ocak 1953'de ise "Dârüşşafaka Cemiyeti" olarak değış-tirilmiştir.

Cemiyetin Cumhuriyet dönemindeki durumu hak-kında H. Ziya Ülken¹¹ ve ona atfen Hüseyin Hatemî "Cemiyet 1908'den sonra uzun mücadelelere sahne oldu. Birçokları cemiyeti ele geçirmek istediler. Bugün Yapı-Kredi Bankası'nın himayesindedir"¹² diyorsa da, cemiyet-in Yapı-Kredi Bankası'nın himayesinde olduğuna dair herhangi bir bilgi ve belgeye ulaşamadık.

Eğitim tarihimizde çok başarılı çalışmalar yapan bu cemiyet, nizamnâme bakımından en uygun esasları tes-pit etmiş olmasına rağmen, öğretim metodundaki yan-lırlıklar ve öğrencilere uyguladıkları baskıcı metotlar ne-deniyile bazı öğrenci olaylarına sebep olmuş ve bu olaylar sonucu 1903'te kapatılmıştır. Her ne kadar cemiyet, 1908'den sonra yeniden okulu Maarif Nezâreti'nden dev-ralmak suretiyle faaliyete geçmiş ise de, eski şevkle çalış-ma imkânını bulamamış, 1924'ten sonraki eğitim geliş-meleri içinde ilk dönemlerdeki gibi yerini alamamıştır. Böylece XIX. yüzyılın şartlarını isabetle tespit ederek, eğitim ve öğretimin her alanında başarılı çalışmalar baş-latan cemiyet, istediği amaçlara ne yazık ki ulaşamamış-tır.

II. CEM'İYYET-İ İLMİYYE-İ İSLÂMİYYE

1908'den sonra kurulan, siyasî, ilmî ve dinî konu-larda zamanında çok etkili olan Cem'iyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin, özellikle medreselerin ıslahı hususunda yap-tığı çalışmalar metot ve sonuçları bakımından oldukça dikkat çekici ve önemlidir.

Cemiyetin kuruluşu, amaç ve çalışmaları, 1326 (1908) yılında yayımlanan seksen altı maddelik nizam-nâme yanında yayın organı ve başlıca kalıcı eseri olan Be-yânülhak (1908-1912 arasında 182 sayı yayımlanmıştır) adlı haftalık gazetede çıkmış yazılardan öğrenilmektedir. Ayrıca o günlerde neşredilen birçok dergi ve gazete cemiyet çalışmalarına büyük ölçüde yer vermiştir.

Nizamnâmede cemiyetin kuruluş amacı, teşkilâtın yapısı, çeşitli konulardaki encümenlerin çalışma tarzı be-lirtilmiştir. Buna göre cemiyet merkez-i umûmî, merkez-i ilmî ve encümen-i ilmiyye adlı üç ana organdan oluşu-yordu. Nizamnâmenin birinci maddesinde cemiyetin



başlıca gayeleri, devlet yönetiminde meşveret usûlünün korunması, hükümetin dinî konulardaki çalışmalarının desteklenmesi ve takibi, hilafetin yaşatılması, devlet icraatının mümkün olduğu kadar şeriat ölçülerine yaklaşması, umumî terbiye ve islâm âdâbının yaşatılması, din ilkelerinin Müslümanlara kolaylıkla anlatılabilecek bir şekilde sokulması, din öğretiminin bütün eğitim ve öğretim kurumlarına yaygınlaştırılması, din aleyhtarlarının tartışmaya açık gördükleri meseleleri inceleyerek gerçeklerin ortaya çıkmasına çalışılması, İstanbul ve taşradaki medreselerin zamanın ihtiyaçlarına göre ıslahı şeklinde sıralanmıştır. Cemiyetin çeşitli organlarının oluşturulmasını ve çalışma esaslarını ayrıntılı bir şekilde tespit eden nizamnâmede üyelerin, belirtilen amaçlar yönünde çalışmaları yanında “ahkâm-ı dîniyye ve âdâb-ı İslâmiyye”ye sıkı sıkıya bağlı olmalarını gerektiren hükümler konulmuş, ayrıca bunu taahhüt eden bir de “yemin sûreti” yer almıştır. Üye sayısının artmasını sağlamak üzere rehberlik sisteminin getirildiği nizamnâmede bütün medrese talebeleri cemiyetin tabîi üyesi sayılmış, üyelere verilen cemiyet kimlik kartının hazırlık sınıfı dışındaki bütün öğrencilere verilebileceği (md. 52), çok gizli tutulacağı belirtilen bu kartı taşıyan üyelerin cemiyet adına gayeye uygun çalışmalarda bulunabileceği ifade edilmiştir (md. 51). Ayrıca nizamnâmede, cemiyetin amacı bakımından genel merkez üyelerinin ilim adamlarından oluşması, ancak ihtiyaca göre askeriye, mülkiye, adliye, maarif, teknik, ticaret ve sanayi gibi mesleklerden de en az birer üye bulundurulması öngörülmüştür.

II. Meşrutiyet döneminin siyasî, sosyal ve kültürel ortamı içinde şiddetli bir istibdat aleyhtarı ve İttihat ve Terakki taraftarları olan Cem'iyet-i İlmiyye-i İslâmiyye, meşihatı ve siyasî iktidarı doğrudan ilgilendiren birçok konuyu kendi çalışma alanı içinde görmüş, zamanın siyasî ve sosyal olaylarına çeşitli imkân ve vasıtalarla müdahale etmeye çalışmıştır. Kurucuların isimleri nizamnâmede ve yayın organında gösterilmeyorsa da cemiyet adına kaleme aldıkları yazılar ve beyannâmelerden Mustafa Sabri Efendi, Şehrî Ahmed Efendi, Mehmed Fatin (Gökmen), Küçük Hamdi (Elmalılı Muhammed Hamdi), Hayret (Adanalı), Hâlis, Mehmed Ârif ve Hüseyin Hâzım'ın cemiyetin kurucuları oldukları söylenebilir. En faal ve etkili üyenin Mustafa Sabri Efendi olduğu, Beyânülhakk'ın başyazarlığını yürütmesinden ve birçok yazı-

da cemiyet adına açıklamalarda bulunmasından anlaşılmaktadır.

Beyânülhakk'ta, mesul müdür Mehmet Fatin imzasıyla çıkan bir yazıda Cem'iyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin siyasî, ilmî ve dinî bir dernek olduğu belirtilmiş, bu üç temel sahadaki görev ve sorumlulukları ayrıntılı bir şekilde anlatılmış, ayrıca cemiyetin Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne bağlılığı ifade edilmiştir. Ancak daha sonra aynı gazetede cemiyetin İttihat ve Terakkî Cemiyeti'yle ilgisi olmadığı duyurulmuşsa da cemiyet üyeleri faaliyetlerine yine devam etmiş, özellikle 31 Mart Vak'ası karşısında aktif bir tavır takınmıştır. İstibdadı reddederek meşrutiyeti ısrarla savunan cemiyet, bu olayın meşrutî idareye son verebileceği endişesiyle din adına bu hareketi destekleyenleri şiddetle eleştirmiş, bunun şeriatla ilgisi bulunmayan irticâ bir vak'a olduğunu ileri sürmüştür. 31 Mart Vak'ası'nın bastırılmasında, cemiyetin olayın hemen başlarında takındığı bu tavrın çok etkili olduğu Sırât-ı Müstakîm, Sabah, Tercümân-ı Hakikat, Yeni Gazete gibi yayın organlarıyla Beyânülhakk'ın birçok sayısındaki yazı ve beyanatlardan anlaşılmaktadır..¹⁴

Cemiyetin çalışmaları zamanın iktidarınca desteklenirken yer yer hükümet uygulamalarına yönelttiği eleştiriler üzerine İttihat ve Terakki ile arası açılmış, cemiyetin siyasetle uğraşması parti tarafından zararlı ve tehlikeli görülmeye başlanmıştır. Buna karşılık Beyânülhakk'ta Mustafa Sabri imzasıyla çıkan cevabî yazıda, ulemânın siyasî konularla ilgilenmekten alıkonulması halinde onların temel görevi olan “emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker” hizmetinin ortadan kalkacağı, bu hakkın kaldırılmasını ise ulemânın kesinlikle kabul etmeyeceği duyurulmuş ve partinin kendilerini desteklemekten vazgeçen bu tavır değişikliği kınanmıştır..¹⁵

Cemiyet dinî irşad alanında müftü ve vâizlere, medrese talebelerine ve cemiyet üyelerine yönelik önemli faaliyetler gösterdiği gibi resmî ve idarî makamların da bu konulara ilgi ve desteğini çekmeye çalışmıştır. Cemiyetin himayesinde, camilerde yapılan vaaz ve irşad faaliyetlerinin yanında cemiyet merkezinde halka açık konferanslar verildiği, yurt dışından gelen ilim adamlarının da bu faaliyetlere katıldığı, buralarda yapılan konuşmaların sözlü ve yazılı olarak değerlendirilmeye tâbi tutulduğu görülmektedir..¹⁶



Cemiyetin en önemli faaliyetlerinden biri de örgün eğitim konusudur. Yıllardan beri tartışılan medreselerin ıslahı meselesini sistemli bir şekilde ele alan cemiyet, Beyânülhakk'ın ilk sayılarından itibaren bu konuya öncelik vererek medresenin hukukî ve malî esaslarını hür bir anlayışla tespitiye çalışmış, buralarda okutulacak derslerin müfredatını, genel ve özel öğretim metotlarını belirleyen makaleler yayımlamıştır.

13 Şubat 1910 tarihinde neşredilen "Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi"nin hazırlanmasında cemiyetin önemli katkıları olmuştur. O günün şartlarına göre çok ileri bir anlayışla, medrese ıslahatı hakkında müderrislerden, hatta öğrencilerden görüş ve teklifler alan cemiyet, aynı konuda özel komisyonlar kurmuş, topladığı görüş ve teklifleri yayın organlarında tartışmaya açmıştır. Cemiyetin öncülüğünde yapılan bu çalışmalar sonucunda 30 Kânunisânî 1325'te (12 Şubat 1910) Fâtih Tophâne Medresesi'nde, medreselerin yeni programını tanıtmak üzere düzenlenen ve gerek devlet ileri gelenleri gerekse ilim adamlarınca ilgiyle karşılanan geniş çaplı bir toplantıdan¹⁷ on üç gün sonra padişahın onayından çıkan "Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi" Beyânülhakk'ta yayınlanmıştır.¹⁸ O günkü basında cemiyetin medreselerin ıslahatında gösterdiği başarı övülmüş ve teşekkülle karşılanmıştır.¹⁹ Cemiyetin ayrıca kadınların öğretime,²⁰ din eğitim ve öğretiminde genel ve özel öğretim metotlarının araştırılmasına dair birçok çalışmaya girdiği anlaşılmaktadır.²¹

Eğitim ve öğretimde öğrencilerin sosyal ve psikolojik şartlarını dikkate almanın gereğini zarurî gören cemiyet, Beyânülhakk'ta bu konuyu ele alan yazılara da yer vermiştir. Özellikle Balkanlar'daki azınlık çocuklarının eğitimine gösterdiği ilgi, o bölgede yaşayan Osmanlı vatandaşları arasında memnuniyetle karşılanmış, birçok veli cemiyeti bu çalışmalarından dolayı teşekkür etmiştir.²²

1908 Meşrutiyeti'nden sonra o güne kadar hiçbir devirde görülmeyen kapsamda gündeme getirilen devlet, millet, aile, eğitim, bir ölçüde ekonomi (sigorta vb.), meclis ve yetkileri, kanun yapma yetkisi ve usûlü, halife'nin yetkilerinin sınırı, hükümet ve meclisle ilişkileri, şeyhülislâmın hükümet ve meclis nezdindeki yeri ve yetkisi gibi konular da cemiyet adına neşredilen bildiriler veya Mustafa Sabri, Küçük Hamdi, İbn-i Hâzım, Ferid ve Manastırlı İsmail Hakkı gibi önde gelen üyelerin imzalarını taşıyan yazılarla tartışma konusu yapılmıştır.²³

Cem'iyet-i İlmiyye-i İslâmiyye üyelerinin siyasî anlaşmazlıklara düşmesi, bir kısmı İttihat ve Terakki Fırkası'nı desteklerken bazılarının bu partiye karşı kurulan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na girmesi yüzünden dört yıl boyunca yürütülen başarılı çalışmalar devam ettirilememiş, üyeler çeşitli takibata uğramış, cemiyetin şube ve teşekkülleri kapanmıştır.

SONUÇ

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin bütün kurumlarında "yeniden yapılanma" arayışı olduğu görülmektedir. Bu arayışa çeşitli alanlarda kurulan Cem'iyet-i İlmiyye'ler de katılmış ve pek çok konuda çalışmalar yapmışlardır. Bilindiği gibi, eğitim ve öğretim alanındaki çalışmalar, tarihin her döneminde en etkili ve birinci öncelikli faaliyet olmuştur. Nitekim, cemiyetlerin çoğu da eğitim-öğretim alanındaki ihtiyaçlarla ilgilenmiş; neleirin, nasıl ve hangi metotlarla yapılabileceği konusu üzerinde çalışmışlardır. Sözgelimi, 1864 yılında kurulan Cem'iyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye'nin örgün ve yaygın eğitimdeki çalışmaları, ders kitabı hazırlama girişimi vs. zamanın şartlarına göre çok ileri ve yerinde faaliyetlerdir. Ayrıca cemiyetin çalışma esaslarını belirten nizamnâmede eğitim ve öğretim açısından oldukça doğru tespitler yapılmıştır.

Yine 1908'den sonra kurulan Cem'iyet-i İlmiyye-i İslâmiyye, birinci amaç olarak belirlediği siyasî amacı gerçekleştirmedeki başarısızlığı -zamanın partisi "İttihat ve Terakki" ile girdiği ilk yıllardaki olumlu, daha sonraki yıllardaki olumsuz ilişkileri, tartışmalardaki başarısızlığı ve bu durumun cemiyet çalışmalarını olumsuz etkilemesi- dışında, ilmî ve dinî amaçların gerçekleşmesinde oldukça başarılı olmuştur.

Ancak bütün kurumlarımızda olduğu gibi Cem'iyet-i İlmiyye'lerde de süreklilik olmamıştır. Söz konusu cemiyetler, tecrübe birikimini sağlayacak gelişmeler sayesinde yanlışları, eksikleri gidermek suretiyle zamanla daha başarılı ve kalıcı hizmetler üreten kurumlara dönüşecek yerde; siyasî, sosyal ve ekonomik sebeplerle kapatılarak yerlerine yeni cemiyetlerin açılması yoluna gidilmiştir. Batılılaşma hareketleri boyunca görülen bu gibi kurumların açılıp kapatılması hâdisesi, Türk toplumunun yaşadığı fıkırî kargaşayı gösteren önemli bir ipucudur. Özellikle 1826'dan günümüze kadar devam eden



eğitim kurumlarını geliştiren ve değişen dünya şartlarına uydurmak amacıyla yapılan uygulamalar, geliştirmek için değiştirmek şeklinde olacağı yerde kurumların kapatılıp yerlerine yenilerinin açılması şeklinde olmuş; bu durum ise kurumların gelişmesini önleyerek istikrarsızlığa yol açmıştır. Yüzyılların medreselerinin, tekkelerinin ıslah edilip modern mektepler, üniversiteler haline dönüştürülmesi gerekirken kapatılarak yerlerine yenileri açılmış ve bu yeni kurumlar temelsizliğe, köksüzlüğe mahkum edilmiştir. Böylece 900 yıllık, 600 yıllık üniversite ve mektep geleneği, müfredat ve öğretim metotları geliştirilmek suretiyle sürdürülememiştir.

Bunun gibi, günümüzde 100 yıllık araştırma merkezlerinden bahsedemiyoruz. Halbuki 1800 yıllarında kurulan “Beşiktaş Cem’iyyet-i İlmîyye”si, 1850 yıllarında kurulan “Encümen-i Dâniş”, 1864 yılında kurulan “Cem’iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye”, 1908 yılında kurulan “Cem’iyyet-i İlmîyye-i İslâmiyye” vs. günümüze kadar gelebilseydi, Türk fikir, düşünce ve sanat hayatı çok daha ileri bir noktaya ulaşabilir; her alanda ilmî araştırmalara dayanan, günün şartlarına uygun çözüm yolları bulunabilirdi.

Deneme-yanılmalarla geçirilen uzun yıllara rağmen, geçmişte ve hatta günümüzde, Türk eğitim-öğretim sisteminde, millî, köklü ve gelenekleşmiş, dinî değerlerimize uygun bir yapı, sistem ve zihniyet birliği

gerçekleştirilememiş; iki asırdır sözü edilen medeniyet davasında, ilim ve fenlerde arzu edilen seviyeye ulaşılamamıştır. Çağdaşlaşmanın ve ilerlemenin en temel şartı olan bilgilenme, aydınlanma, teknolojik ilerleme alanlarında halka yardımcı ve rehber olması gerekli aydınların Batı bilimiyle Batı kişiliğini ve değerlerini birbirine karıştırmaması, bu suretle kişilik ve değer buhranına uğramasının, özlenen gelişmenin en önemli engeli olduğunun günümüz aydınlarınınca daha doğru anlaşılacağını ümit ediyoruz. Günümüzde bile hâlâ Batılılaşmayı tahlilde ürkeklikten yahut peşin fıkırlılıktan kurtulamıyoruz. Demokratik gelenekler ve ilim zihniyeti geliştikçe, bu alanda daha ileri noktalara ulaşmayı bekliyoruz.

Bugün Vakıf ve Araştırma Merkezleri’nce XIX. yüzyıldaki Cem’iyyet-i İlmîyye’lerin faaliyet ve tecrübelerinin göz önüne alınması son derece isabetli olacaktır. Ümidimiz ve temennimiz, aydınlarımızın öncelikle kendi aralarında zihniyet birliği sağlamaları, sonra da halka her alanda rehberlik yapacak çalışmalara öncülük etmeleridir. Bu öncülüğü, isabetli ve zamanında yapabilmeleri için, her alandaki tecrübe birikimini göz önüne almalarıdır. Özellikle eğitim alanında yapılan her türlü tecrübeyi, devletin, vakıfların, cemiyetlerin ve şahısların eğitim alanında yaptığı bütün faaliyetleri dikkate almak başarıyı arttırır. Hata ve yanlış yapma nispetini azaltır.

- 1 Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, c. I, s. 29, Yusuf Halaçoğlu-M. Akif Aydın, “Cevdet Paşa” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. VII, s. 445.
- 2 Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1969, c. III, s. 1548, 1803.
- 3 Bkz.: Hüseyin Hatemî, *Medenî Hukuk Tüzel Kişileri I*, İstanbul 1979, s. 50; M. Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara 1975, s. 407.
- 4 Hatemî, *a.g.e.*, s. 104.
- 5 Hatemî, *a.g.e.*, s. 186.
- 6 Cevdet, *Tarih*, 1309, XII, s. 183-185.
- 7 H. Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 51.
- 8 *Düstur*, Müttemmim, İstanbul 1333 r., s. 1-6.
- 9 Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, İstanbul 1995, c. VII, s. 3865.
- 10 Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (çev.: Server Tanilli), İstanbul 1995, c. II, s. 87.
- 11 Ülken, *a.g.e.*, s. 53.

- 12 Hatemî, *a.g.e.*, s. 192.
- 13 *Beyânülhak*, c. I, s. 10, 11.
- 14 Cemiyetin bu konudaki dört beyannâmesi için bkz.: *Beyânülhak*, c. II, s. 681-688. Ayrıca bkz.: M. Sabri, M. Fatin ve Küçük Hamdi imzalı yazılar, c. II, s. 693, 698, 721, 747.
- 15 *Beyânülhak*, c. VI, s. 2360-2362.
- 16 *Beyânülhak*, c. III, s. 1135, 1512.
- 17 Konuşmalar için bkz.: *Sırat-ı Müstakim*, c. III, s. 379-382; Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, c. I, s. 121.
- 18 *Sırat-ı Müstakim*, c. III, s. 1285-1300.
- 19 *A.g.d.*, c. III, s. 378.
- 20 *Beyânülhak*, c. III, s. 1455; c. V, s. 2095, 2265.
- 21 *A.g.e.*, c. I, s. 453, 468; c. II, s. 1059; c. III, s. 1249.
- 22 *A.g.e.*, c. II, s. 217; c. V, s. 2114.
- 23 Bkz.: *Beyânülhak*, c. I, s. 326, 371, 384, 399, 409, 445; c. II, s. 631, 633, 683, 719, 775, 815, 828.



TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E EDEBİYATIMIZDA ÖĞRETMEN TİPLERİ (1839-1923)

DR. ŞEHNAZ ALİŞ
MARMARA ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Tanzimat'la birlikte toplumumuzda görülen "medeniyet ve zihniyet değişikliği" pek çok sahada yenileşme hareketinin meydana gelmesine sebep olmuştur.

Tanzimat'a kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim ve öğretimin temelini mahalle mektepleri ve medreseler teşkil ederken; III. Selim ve II. Mahmut devrinde açılan Mühendishane, Tıbbiye, Harbiye gibi okulları diğer öğretim kurumları takip etmiş, II. Meşrutiyet devrinde İnas Darü'l-fünûn'u açılarak (1915) kızlara da yüksek öğrenim imkânı sağlanmıştır. Sosyal alanda yapılan bütün bu gelişmelerin akislerini edebî eserlerimizde görmekteyiz.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar edebiyatımızdaki öğretmen tiplerini üç grupta incelemek mümkündür:

1. Mahalle mektepleri ve medreselerde görev yapan hoca, muallim ve müderrisler;
2. Özel ders veren hocalar ve mürebbiyeler;
3. Modern eğitim kurumlarında görevli öğretmenler.

1. MAHALLE MEKTEPLERİ VE MEDRESELERDE GÖREV YAPAN HOCALAR

Genellikle edebiyatçılarımızın çocukluk ve gençlik hatıraları ile bu hatıralardan hareketle yazdıkları eserlerde karşımıza çıkmaktadır.

*Çocukluğum Gençliğim Siyasî ve Edebî Hatıralarım*¹ adını verdiği kitabında çocukluk anılarına mektebe gittiği ilk günü anlatmakla başlayan Yahya Kemal; eski usule tamamen uygun olarak mahalle mektebinde tahsil

hayatına başlamış olmasını hayatını zenginleştiren bir hadise olarak değerlendirir:

"Eğer oraya gönderilmemiş olsaydım, tahsilim doğrudan doğruya bir yeni maarif mektebinde başlasaydı milliyetimin en hoş bir hâtırasından mahrum kalmış olurum. Çocukluğumda olsun bir kaç sene güzel mazimiz içinde yaşamış oldum" (s. 21) der.

Yahya Kemal "mütemadiyen sallanarak yeknesak bir tegannî ile okudukları" (s. 25) Amme Cüzünü mahalle mektebine devam ettiği üç yıl boyunca bir türlü sökemez. Hocası Ganî Efendi "ders göstermek, falakaya çekmek, ezan ve temcid okumak, ölü yıkamak arasında mütemadî bir faaliyet içinde" (s. 24) olduğundan öğrencilerine gerektiği kadar ilgi gösteremez; ama kandil günleri, ramazanlar ve bayramlarda "evden bir tepsi tatlı gönderilmesini sıklıksızın dürüst bir edâ ile emreder" (s. 27).

Mahalle mektebine devam ettiği üç sene içinde babası zaman zaman Yahya Kemal'i imtihan eder; Elifbâ cüzündeki harfleri bile tanımadığını görünce mahalle mekteplerine kızar, köpürür. Sonunda oğlunu Vali Ahmed Eyüb Paşa'nın Üsküp'te yeni usulde açtığı ilk müessesese olan "Mekteb-i Edeb"e yazdırır. Sarı şayaktan bir mektep üniforması giydirilerek götürüldüğü bu mektepteki ilk gününde, hocası Galib Efendi, kendisiyle bizzat ilgilenir. Ganî Efendi'nin karşısında üç senede sökemediği Elifbâ'yı o gün hemen söker. Yeni usuldeki kıraat kitabını da çok sever. İki ay içinde kitabı rahatça okuyacak hale gelir. Yahya Kemal, adı Yeni Mektep² olan mahalle mektebinden Mekteb-i Edeb'e geçişini "Şarktan Avrupa'ya geçiş" (s. 29) olarak niteler.



Tanzimat yazarlarımızdan Ahmet Midhat Efendi; *Taaffüf*⁵ adlı romanında, yabancı hoca ve mürebbiyelerin elinde yetişen ve sekiz yaşında Fransızca'yı öğrenmesine rağmen Türkçe'yi doğru dürüst bilmeyen Saniha'nın herşeye rağmen "alelâde mekteb"e giden çocuklardan daha şanslı olduğunu belirtir; çünkü mahalle mektebine giden yaşlıları Saniha kadar da okuma yazma öğrenememişlerdir.

Servet-i Fünûn döneminde de mahalle mekteplerindeki durum değişmemiştir. Halit Ziya'nın "bir neslin romanı" olarak kabul edilen, *Mai ve Siyah*⁴ romanında Raci'nin karısı iyi bir eğitim almasını istediği oğlu Nedim'i mahalle mektebine vermek istemez. Halk arasında bile mahalle mekteplerinin bozulduğu görüşü yaygındır.

Mahalle mektepleri denince akla ilk gelen unsurlardan biri de falakadır. Mahalle mektebine giden bütün çocukların hatıraları arasında falakanın mühim bir yeri vardır. Hemen bütün yazarlarımız çocukluk hatıralarında ya da mahalle mektebini konu edinen hikâyelerinde falakadan bahsederler. Falaka, Ahmet Rasim'i çocukluk hatıralarını topladığı kitabına adını verdirecek kadar etkilemiştir.⁵

Ömer Seyfettin'in "And"⁶ adlı hikâyesi de mahalle mektebinde geçer. Hikâyede "Büyük Hoca" denilen ve kabahatli çocukları her zaman falakaya çeken sevimsiz ve bunak bir hoca vardır:

"Büyük hoca dediğimiz kınalı, az saçlı, kambur, uzun boylu ihtiyar, bunak bir kadındı. Mavi gözleri pek sert parlar, gaga gibi iğri, sarı burnuyla, tüyleri dökülmüş hain, hasta bir çaylağa benzerdi" (s. 86).

Ömer Seyfettin'in "Falaka"⁷ adlı hikâyesinde, mahalle mektebi hocası, yaramazlık yapan ve sürekli hapsi-ran çocukları engellemek için bundan sonra kim hapsi-rirsa falakaya yatıracağını yeminle söyler. Afacan çocuklar hocanın eşeğine enfiye çektirince zavallı eşek hocanın yemininin yerine gelmesi için falakaya yatırılır.

Mahalle mekteplerindeki hocaları, korkutucu zaman zaman da gülünç durumlara düşüren bu örnekler bu kurumlardaki bozulmaya da dikkat çekmektedir.

Ancak mahalle mekteplerindeki hocaların hep menfi tipler olduğunu söylemek mümkün değildir. Özellikle batılılaşmanın yaygın olarak görüldüğü ve insanların

kendi kimliklerini unutarak körü körüne batıyı taklit ettiği dönemlerde mazideki değerler ve güzellikler özlemle hatırlanmıştır.

Ömer Seyfettin'in "Bahar ve Kelebekler"⁸ adlı hikâyesinde; batılı eğitim tarzı ile frenk mürebbiyeler elinde yetişen gençlerin kendi benliklerinden uzaklaşarak, ana dillerinin güzelliklerini farkedemeyişleri ve "mânâsız ve münasebetsiz" bir alafanga taklitçiliği ile bedbaht olduklarından bahseden büyük anne; kendi çocukluğundaki eski tarz terbiyeden övgüyle söz eder:

"Kibar ve zengin efendiler kızlarına Farisî öğretir, Câmîi dersi gösterirlerdi. "Tuhfe-i Vehbî"yi okuturlardı. Fuzulî'nin, Bâkî'nin gazellerini ezberlerdik. Mesnevî'yi anlardık. Mükemmel seciler, kafiyeleyen hocalarımızla müşâare eder, hafızamıza, zekâmıza, nüktelerimize onları hayran ederdik. O vakit bir kadın için en büyük medih: "Fâzıla, edibe, şaire, akile..." idi." (s. 8).

Mehmet Akif Ersoy *Safahat*'te⁹ "Mahalle Kahvesi"nde konuşan iki ahabap vasıtasıyla medrese ile modern mektepleri karşılaştırır:

Çocuğunu medreseye vermek istemeyen ama hangi modern mektebe vereceğini de bir türlü kararlaştıramayan komşularını tenkit eden bu iki arkadaş mahalle mekteplerini överler:

"Çocuğu ha mektebe verdim, ha vermedimdi diye, Sokak sokak geziyor....

-Koymuyor mu medreseye?

-Koyar mı hiç? Arabî şimdi kim okur artık?

-Evet, gâvurcaya düştük de sanki iş yaptık!

-Binâ'ya üç sene gittimdi hey zamanlar hey!

İlim de kalmadı...

-Zâten ne kaldı? Hiç bir şey.

Mahalle mektebi lâzımdır eski yolda bize." (s. 124)

2. ÖZEL EĞİTİM VEREN HOCALAR VE MÜREBBİYELER

Batılılaşma çabalarının yoğun olarak görüldüğü Tanzimat ve Servet-i Fünûn dönemlerinde, yeni açılan eğitim kurumlarının yanı sıra zengin aile çocuklarının eğitimi; evlerde özel hocalardan alınan derslerle de devam etmiştir. Tanzimat Devri'nde eğitim ve öğretim meselesi bütün topluma yönelik bir hizmet anlayışı ile pe-



kiştirilmiş, bütün Tanzimat edebiyatçıları birer hoca gibi görev yapmışlar; eserlerinde halkı eğitmek amacını ön plânda tutmuşlardır. Ahmet Midhat Efendi bir "hâce-i evvel" gibi davranarak bütün eserlerinde halka bir şeyler öğretmeyi hedeflemiştir.

Körü körüne batıyı taklit eden tipleri küçük düşürerek, kendi meziyetlerimizi ön plâna çıkaran anlayışı ile Ahmet Midhat, gerçekten bir yol gösterici olmuştur. Millî değerlerimize sahip çıkarak batının ilim ve tekniği ile beslenmek onun düsturudur.

Ahmet Midhat Efendi'nin *Bahriyarlık*¹⁰ adlı eserinde 7 yaşındaki Mansur ile 5,5 yaşındaki Nusret'in eğitimi Fransız mürebbiye Madame Terniye tarafından gerçekleştirilir. Madame Terniye mesleğinde başarılıdır. Öğrencilerine güler yüzle muamele eder ve dersleri sevdirebilir; Fransızca öğretirken matematik, coğrafya, tabiat gibi derslerden ve genel bilgilerden de bahseder. Bütün bunların yanı sıra Hıristiyanlığı tanıtmak ve sevdirmek için anlattığı hikâyelerle misyoner faaliyetlerde bulunur.¹¹

Madam Terniye'nin eğitimi sonunda Nusret annesini küçük görecektir, ona "ham bir Türk'ten terbiye almaya muhtaç olmadığını" söyleyecek kadar asileşir ve kendi değerlerine yabancılaşır.

*Jön Türk'te*¹² Ceylan, haremde Çerkez cariyeler ve Fransız hocalar tarafından eğitilir. Ceylan, Türkçe okumayı öğrenmeye başlamadan Fransızca öğrenir. On yaşında Fransızca'yı Fransız şivesi ile konuşur ve anlar hale gelir. Fakat, cariyelere Fransızca, piyano, arp, keman alaf-ranga raks öğretmek için haftada iki üç gün gelen iki üç Fransız muallimeden öğrendikleri ile okuduğu alaf-ranga kitaplar Ceylan'ın ahlâkını bozar. Yanlış eğitilen, batı-lıların bile yadırgayacağı davranışları alaf-ranga olmak için uygulayan Ceylan kendisiyle birlikte ailesinin de felaketine sebep olur. Babasının bütün hayatını idare eder. Ceylan'ın hataları ve kaptisleri yüzünden çaresiz kalan ve gayrimeşru yollara başvuran baba, bütün müspet değerlerini ve dostlarını birer birer kaybeder.

Ahmet Midhat Efendi bu romanda yanlış eğitilen Ceylan'ın karşısına Ahdiye'yi çıkarır. Ahdiye'nin babası Gazanfer Bey "Allah ile ahdım olsun ki kız evlâdım olur ise mükemmelen okutturup yazdırayım!" (s. 14) demiş ve bu ahdını unutmamak için kızına Ahdiye adını koymuş-

tur. Gazanfer Bey, sık sık karısı Dilşinas'a "Şayet ömrüm vefa etmez bir emr-i hak vâki olursa en büyük vasiyetim Ahdiye'nin okutup yazdırılmasıdır." (s. 18) der. Kızı daha bir yaşına bile gelmeden vefat edince de kızın eğitimi ile annesi meşgul olur.

Ahdiye, önce evlerinin yakınındaki mektepte "bir kaç hatimden maada usul-i tecvidi, Kuran'ı öğrenir." Dört işlem ve biraz coğrafya'dan başka özellikle ilmi-hali çok güzel "dinin farzlarını, vaciblerini, sünnetlerini, müstehablarını, haramı, mekruhu, her şeyiyle pek mükemmel öğrenir." (s. 18) Kendisi bir ümmî olmasına rağmen kızının eğitimiyle ilgilenen Dilşinas, hergün ilmi-halden neler öğrendiğini kızına sorar, bunları ezberler, anlayamadığı kısımları tekrar tekrar sorar. İşte bu sohbetler esnasında Ahdiye'ye dersleri mükemmelen öğretir.

Ahdiye ilk mektepten çıktıktan sonra "hatırı sayılır bir paraya" tutulan Hoca Abdüllâtif Efendi'den; Arapça, Farsça dersleri aldırılır. "Ahdiye'nin lisanca olduğu gibi fikirce dahi terakkiyatını temin eden tederrüs ve taallüm bu olmuştur." (s. 21)

Ahdiye bu eğitim sırasında sadece musikîden mahrum kalır. Çünkü inatçı bir Çerkez olan Dilşinas Hanımın "muzikanın şeytan sedası olduğuna" (s. 22) dair kuvvetli bir itikadı vardır.

Ahdiye, eğitimiyle yakından ilgilenen annesi ve onunla bir baba şefkati ile meşgul olan hocası Abdüllâtif Efendi sayesinde millî değerlerine sahip kültürlü bir genç kız olarak yetişir. Bu romanda Ahdiye'nin hocası Abdüllâtif Efendi sevilen, hürmete lâyık bir insandır. Nurullah; küçük yaşta babasını kaybeden, amca, dayı gibi akrabaları da olmayan Ahdiye'yi hocası Abdüllâtif Efendi'den ister ve Ahdiye'nin düğün merasiminde "kuşak bağlama" görevi Abdüllâtif Efendi'ye verilir. Bütün bunlar toplumda öğretmene verilen değeri göstermesi bakımından önemlidir.

Bu romandaki bir başka öğretmen; Ceylan'ın komploları sonucu siyasî bir iftiraya uğrayarak sürgüne gönderilen Nurullah'tır. Nurullah, Akka'da sürgünde bulunduğu sıralarda Mutasarrıf Paşa'nın iki çocuğuna haftada üç gün hocalık yapar. Nurullah, çocuklara Fransızca'nın yanı sıra çeşitli konularda dersler verir. Gerek şahsiyeti ve gerekse hocalığı ile kendisine duyulan sevgi ve bağlılığı pekiştirir.



Karnaval'da¹³ Şehnaz'ın; Fransız edebiyatına vâkıf kendisi de edebiyatla ilgilenen mürebbiyesi Madam Mersak son derece serbest fikirleri olan bir insandır. Madam Mersak'tan Fransızca; bir başka Fransızdan da musiki dersleri alan Şehnaz iyi bir öğrenim görmesine rağmen, ailesinin terbiyesi ile ilgilenmemesi sonucu kötü yetişmiş şımarık ve hoppa bir kızdır.

*Felâtun Bey ile Rakım Efendi*¹⁴ romanında Felâtun Bey alafranga hayata meraklı bir ailenin çocuğudur, satihî bir eğitim almıştır. Babası Mustafa Merakî Efendi çocuklarının eğitiminden ziyade kılık kıyafetleri ile ilgilenir.

Felâtun Bey'in kızkardeşi Mıhrıban'ın piyano hocası usta bir piyanisttir; ancak öğretmenlik meziyetine sahip değildir. Ahmet Midhat Efendi bu hoca ile babanın tavrını alaycı bir ifadeyle tenkit eder.

"Babası mızıka talimi için âlâ bir piyanocu madam getirmişti. Lâkin madam kendisi çalıp, babası dinlediği cihetle Mıhrıban Hanım "Taş altında bir yılan kaşları durur divan" şarkısından başka bir şey öğrenemedi". (s. 17)

Felâtun Bey'e karşı Rakım Efendi hem doğu hem de batı kültürünü hazmetmiş müspet bir tiptir. Rakım Efendi Mr. Ziklas'ın kızlarına Türkçe ve Farsça dersleri verir. Rakım Efendi, çalışkan, terbiyeli ve kültürlü bir gençtir. Ahmet Midhat Efendi eserlerinde bir çoğu yabancı olan özel hocaların karşısına bu görevi lâıykıyla yapabilecek Türk gençlerini de çıkarmıştır.

Ahmet Mithat Efendi, eserlerindeki menfi tiplerin karşısına müspet tipleri de koyarak yabancı mürebbiyelere ve hocalara karşı olmadığını gösterir.¹⁵ O, çalışan, namusuyla para kazanan, dürüst insanlardan yanadır. Ancak Tanzimat Devri'nde yaygın bir moda halini alan Fransızca öğrenmek ve yabancı mürebbiye tutmak iptilasî bir çok sıkıntıyı da beraberinde getirmiştir. Her vesile ile halkı uyarmayı kendisine düstur edinmiş olan Ahmet Midhat Efendi, *Mesâil-i Muğlaka*¹⁶ adlı eserinde, eğitimle hiç ilgisi olmayan eski bir Fransız kokotunun bir Türk ailesine mürebbiye olarak girmek istemesi üzerine, bu konudaki endişelerini açıkça dile getirir:

"Dostlara nasihat ederim ki hânelerine muallime alacakları zaman Fransa maarif nezaretinin muallimeliğe

mahsus olan şehadetnâmesini arasınlar. Hatta böyle bir şehadetnâme ibraz olunduğu zaman bile sahte bir şey olmasından emin olmak için Fransa konsülatosuna müracaat külfetinden kaçınmasınlar Ve illâ muallime diye bir kokot veyahut mütekaid bir aktrisi hânelerine almak ihtimali hiç de istibâd olunamaz." (s. 350)

Yabancı mürebbiyelerin bütün olumsuz yönlerine rağmen, çalışan, dürüst insanlardan yana olan Ahmet Midhat eserlerinde müspet tiplere yer vermekten de kaçınmaz. *Felâtun Bey ve Rakım Efendi* romanında Canan'a piyano dersi veren Jozefino müspet yabancılardan biridir. Jozefino eskiden metresi olduğu Rakım Efendi'nin yeni sevgilisine bir kardeş tavrıyla yaklaşacak kadar iyi, dürüst ve işinin ehli bir insandır.

Eğitime son derece önem veren Tanzimat edebiyatçılarının eserlerindeki öğretmen tiplerine bir de aile fertlerini eklememiz gerekir. Özellikle Ahmet Midhat Efendi'nin eserlerinde çocuklarının eğitimiyle çok yakından ilgilenen aile fertleri ya da aile dostları profesyonel birer hoca hüviyeti ile karşımıza çıkarlar.

Esaret'te¹⁷ Zeynel Bey, evlât edindiği iki esir çocuğu terbiye etmek ve onlara ders vermek için Bâb-ı Âli'deki memuriyetinden istifa eder; kendisini tamamiyle çocukların eğitimine hasreder.

Diplomalı Kız'da¹⁸ kızının iyi bir eğitim alması ve öğretmen olması için varını yoğunu harcayan Demirci Jan, aynı zamanda kızının ilk öğretmeni olur. Kızına okuma yazma öğreten baba, kendi öğretecekleri bitince Jülü'yi okula gönderir.

*Ahmet Metin ve Şirzad*¹⁹ adlı romanda Ahmet Metin konaklarında misafir olarak kalan bir Fransız ile kış boyunca arkeoloji, gemicilik, tarih, edebiyat gibi pek çok konuda sohbet eder. Ahmet'in olgunlaşmasını ve millî, tarihî meselelere ilgi duymasını sağlayan "Corc Gosar, Ahmet Metin için âlâ bir mürşid" (s. 31) olur. Ahmet Metin onunla yeniden bir "mekteb-i hikmete" girmiştir.

*Taaffi*²⁰ romanında Saniha'ya önce Türkçe hocası tutulur. Ama onun eğitimiyle asıl ilgilenen konaklarında görevli olarak bulunan Doktor Fratenberg'dir. Dr. Fratenberg Saniha'ya resimli kitaplarla batılı tarz eğitim verir. "Elifba'nın yıldızlarından, çiçeklerinden bir şey anlamayan Saniha, alfabenin resimlerinden kâmilan an-



lar.” (s. 69) Sekiz yaşına geldiğinde doğru dürüst Türkçe bilmemesine rağmen, Fransızca’yı öğrenen Saniha’nın eğitimi Dr. Fratenberg tarafından sürdürülür. Dr. Fratenberg Saniha’nın; hesap, hendese, astronomi, kozmografya, kimya, tarih gibi dersleri masal ve oyun edası içinde eğlenerek öğrenmesini sağlar. Üç sene kadar devam eden bu dersler sonunda Saniha “Avrupa etfâl-i inâsına dahi pek de müyesser olmayacak” (s. 82) mükemmel bir eğitim almış olur. Doktor Saniha’nın bir müderristen haftada iki gün din dersi almasını da sağlar. Eğitimin kültürle olan ilişkisini ihmal etmeyen Dr. Fratenberg müsbet ve başarılı bir öğretmendir.

*Hayret*²¹ romanında küçük yaşlarından itibaren eğitime önem verilen Azmi, değişik hocalardan dersler alır, “Fünûn-ı şettâdan mâada Arabî, Farisî, Fransızca, İngilizce” (s. 286-287) öğrenir, fakat onaltı yaşında bir delikanlı olduğunda bile dış dünyaya ait hiç bir şey bilmez; ısırganı fesleğen sanacak kadar dış âlemden ve onun kötülüklerinden habersizdir. Azmi’nin bu eksikliğini gideren, babasının ölümünden sonra tanıdığı ve kendisine ikinci bir baba olan İspanyol sihirbaz Sanço olur. Bir “in-san-ı kâmil” olan Sanço Azmi’yi eğitir.

Servet-i Fünûn edebiyatçıları, Tanzimat edebiyatçılarının eserleri ile beslenmiş ama Tanzimat edebiyatçılarının ihmal ettiği güzellik duygusu ve sanat endişesini ön plâna çıkaran eserler kaleme almışlardır.

Servet-i Fünûn’un devrinde de genellikle yabancı mürebbiye modası yaygındır; ancak fakir ailelere mensup olan gençler maddî zaruretler sonucu mürebbiyelik yapar, özel ders verirler. Bu insanlara karşı Servet-i Fünûn yazarları bariz bir merhamet duygusu hissederler.

“Mürebbiye”²² adlı hikâyede, gözleri görmediği için çalışamayan babası yerine ailesini geçindirmek zorunda kalan kızı anlatan Mehmet Rauf, “bütün halinden bir mânâ-yı acz ü feryad yükselen”, “gözlerinin ağlar gibi perişan, mazlum, müşteki nazarı bütün vücuduna, mahcup tavırlarına öyle bir mahzuniyet-i acz veren” bu kızın acınacak haline, fena kesilmiş, fena giyilmiş²³ elbisesine baktıkça ağlamak ister ve düşüncelere dalar:

“Onu... Oh biçare hayat-ı şikeste, seni, seni düşünüyordum... Hayatı böyle bin türlü başka hesaplarla iş gören yabancılar arasında, onların keyf ü hevesine tâbi bir melabe olarak geçmeye mahkûm, en hararetli aile mah-

remiyetleri arasında daima bîgane ve muhakkar kalmaya, bütün ihtiyaç ve iştiyak-ı ruhuna rağmen sükûn ü incimad içinde geçmeye mahkum olan seni düşünüyordum. Ya bu yeniliği çirşililiğinden anlaşılan basma gömlek, bunu bu sabah gidilecek yerde hüsn-i tesir etsin diye kimbilir ne fedakârlıklar, ne hemen icra edilemeyen niyetlerle aldın? Lâkin bu kadar aciz ve zelif durmak için güzel olmadığını biliyor muydun? Ah ey sefil! Ah kimbilir ne başlamaya cesaret edememiş aşklar, değil mi ne teverrüm etmiş emeller, ne yaralanmış ümitler...”

“Lâkin itiraf et, korkma gözlerin bana da herkese bakar gibi acz ü tereddütle bakmasın, korkmasın, bilsin ki kendini anlayan ve acıyan ve anlamakla, acımakla tesselli bulan bir kalbin karşısındadır, bilsin ki namus bu fakr ü aczden başka bir şey değildir...”²⁴

Mehmet Rauf, zengin ailenin çocuklarına mürebbiyelik etmek zorunda kalan genç kıza acır. Onun bu hikâyesinde Servet-i Fünûn’un marazî hassasiyetiyle birleşen fakirlere acıma duygusu; hocalığın ve namusuyla çalışarak para kazanmanın faziletini gölgelemiştir.²⁵

Zengin-fakir tezdâ bir başka Servet-i Fünûn yazarı Hüseyin Cahit’e sosyalizmi gerçekleştirecek bir ihtilâlî hayal ettirir.

“Muallim”²⁶ adlı hikâyede orta halli bir ailenin idadiyi bitiren oğlu, babasına daha fazla yük olmak istemeyerek, Ada’daki zengin bir ailenin çocuklarına özel dersler vermeye başlar. “Hayatını hiç kimseye hiç bir mezelette borçlu olmadan namusuyla”²⁷ kazanmak isteyen bu genç, insanların şahsî gayretlerinin rahat bir hayat yaşamalarına yetmediğini bilir.

Haftada üç gün sabah gidip akşam döndüğü bu Ada seyahatleri sırasında vapurda “kendisine benzeyen mahkûmîn -i hayat”²⁸ olan insanlar arasında gördüğü soluk çehreli, nazik, sevimli genç bir müzik öğretmeni dikkatini çeker. Arkasında daima gördüğü eski lacivert bir elbise ile açık renk ceket onun yegâne kıyafeti olmalıdır. “Ne bu hüsn, ne de böyle bir iktidar-ı musikîye, ne bu kadar vakar ve ismete malik olmadıkları halde refah ve servet içinde”²⁹ boğulan, tuvaletler içinde gezen pek çok kadını düşünerek bu haksızlığa isyan eder.

Genç öğretmenin öğrencileri on üç on dört yaşlarında tembel iki çocuktur. Aralarındaki sınıf farkını düşün-



mekten onlara hiç yakınlık göstermeyen ve bu çocukları hiç sevmeyen genç, bir gün çocukların gece birlikte mehtapta gezme teklifi karşısında şaşırır. Ada'daki akşam gezintisi, çocuklara ve ait oldukları zengin insanlara karşı ön yargılı olan bu gencin isyan duygularını pekiştirir. Akşam odasının penceresi önünde yapayalnız karanlıkları seyredirken "bütün etrafındaki zulmetten katre katre bir bâr-ı siyahın tek mil mevcudiyetine dolduğunu hisseder." ve "burada bu yabancı muhit içinde kendi bîgâneliğini kendi nasipsizliğini"³⁰ düşünür.

Bir çok hikâye, fıkra ve mensur şiirinde, fakir ve sefil insanların ıztıraplarını dile getiren Hüseyin Cahit, "Hayat-ı Muhayyel" adlı meşhur hikâyesinde, bütün insanların eşit ve kardeşçe yaşadıkları muhayyel bir hayatı tasvir etmiştir. "Muallim" de ise hezeyan halinde ifade ettiği zengin-fakir tezadını ortadan kaldıracak olan ihtilâl arzusu ile hikâyeyi bitirir.

Halid Ziya mürebbiyeye merhamet duygusunun ardından bakmaz.. Aileye önem veren ve sorumluluk duygusuna sahip bir baba olan Halid Ziya çocuklarının eğitimini teslim edeceği kişileri titizlikle seçer. *Ferdi ve Şürekası*³¹ adlı romandaki Türk mürebbiye Nerime Hanım, o devirde pek çoğu yabancı olan mürebbiyeler arasında bir Türk hanımının da bu görevi lâıkiyla yapabileceğini göstermiş olur.

*Aşk-ı Memnû*³² romanındaki Matmazel de Courton Pierre Loti'nin romanlarında tasvir ettiği doğulu evlerden birinde yaşamak arzusuyla geldiği İstanbul'da hayal kırıklığına uğrayarak Adnan Bey'in Avrupaî döşenmiş yalısından ayrılmak üzereyken Nihal'in küçük, süzgülü yüzünü görünce kalmaya karar vermiştir. Şevkatli ve mesleğini seven bir insan olan Matmazel de Courton'a gelinceye kadar Adnan Bey'in yalısına pek çok mürebbiye gelip gitmiştir. "Asil, ağırbaşlı, namuslu ve kültürlü bir yabancı olan; Matmazel de Courton Halid Ziya'nın ideal mürebbiye tipidir."³³

Mürebbiye seçiminde bu kadar titiz olmayan insanların düştükleri durumları Hüseyin Rahmi'nin romanlarında görürüz. Özellikle *Mürebbiye* ve *Metres* romanlarında işinin ehli olmayan, mürebbiyeliği bir paravan olarak kullanan insanların Türk aile yapısını nasıl sarstıklarına şahit oluruz.

Mürebbiye'de³⁴ bir Fransız fahişe, sorgusuz sualsiz kabul edildiği Türk ailesinin evinde, ailenin bütün erkekleriyle münasebet kurar.

Metres'te³⁵ alafranga hayata özenen bir ailenin "dandini beyim, hoppala paşamla terbiye edilen" (s. 102) son derece şımarık çocuğu Hami'ye özel hocalar tutulur. Hami, kendisine öğretilmek istenen bilgileri bir türlü dinlemez ve hocalarından kendi uydurduğu yanlış bilgileri doğrulamalarını bekler. Bu saçmalıkları kabul etmeyenlerin işine son verilir. Meslekî haysiyetlerini düşünmeyecek maddî çıkarları için bu duruma katlanan hocalar ise ziyafet sofralarında ağırlanır ve bol para kazanırlar. Hüseyin Rahmi paranın bozucu gücüne dikkat çekerek hem bu güce boyun eğen hocaları hem de alafranga olmaya özenen aileleri hicveder.

II.Meşrutiyet Devri yazarlarından Halide Edib Adıvar'ın eserlerinde de mürebbiyeler ve özel hocalar vardır. Anglo-Sakson bir terbiye ile büyütülmüş olan ve eserlerinde kendi hayat tecrübesinin izleri bulunan Halide Edib'in İngiliz mürebbiyelere ve Anglo-Sakson eğitim tarzına yer verdiği görülür.

Halide Edib, Raik'in Annesi'nde³⁶ Fransız mürebbiyeler elinde kukla gibi büyütülen; annelerine "mama" diye seslenerek "bonjur, bonsuvar" diyen çocukların kendi benliklerinden ve ana dillerinden uzak yetiştirilmeleri karşısında öfke duyar. Raik'in annesi Refika Hanım millî değerlerine sahip bir insandır ve çocuğunun terbiyesinin de millî ve modern olmasına özen gösterir.

*Seviyye Talip*³⁷ romanında Seviyye'nin "kalın ayak kabılı, gözlüklü, kuru bir İngiliz mürebbiyesi" (s. 28) vardır. Seviyye, bu "kuru ihtiyarın" her sözüne önce itiraz etse de boyun eğe. İngiliz mürebbiye otoriterdir ve Seviyye ile İngilizce konuşur.

II.Meşrutiyet'in ilân edildiği dönemi anlatan *Seviyye Talip* romanında kadın ve eğitim meselesi ile medeniyet buhranı dile getirilir.³⁸ "Gelecek neslin biricik annesi ve eğiticisi" (s. 14) olması beklenen kadınlar evlerde dört duvar arasında eğitimden yoksundur. Romanın kahramanlarından Fahir, kadının eğitiminin "millî ve sosyal bir ihtiyaç" (s. 34) olduğunu düşünür ve karısı Macide'nin fikirlerini geliştirmek için çalışır. O kadar ki Fahir, karısı ile konuşmalarında, kendisi bile "bir öğretmen davranışı takındığını" (s. 19) hissedecek kadar eğiticidir.



Kocasının düşünceleri sonunda, kendi değerlerinden kopmadan batının ilim ve fennini öğrenmeye karar veren Macide bütün vaktini okumaya harcayarak adeta bir "kitap delisi" (s. 42) olur. Fikri hayatındaki gelişmelerin yanı sıra müzik dersi olarak piyano çalmayı öğrenmek isteyince kendisine iyi bir piyano öğretmeni olan Cemal Bey tavsiye edilir.

Cemal Bey, Seviyye'nin ilk kocası Talip Bey'den sonra âşık olduğu insandır. Talip Bey karısı Seviyye'yi boşamamakta ınat edince Seviyye ile Cemal Bey "aşkı en yüksek nikâh" (s. 46) kabul ederek birlikte yaşamaya başlamışlardır. Sanatçı kişiliği ile herkesten farklı düşünce ve davranışları yüzünden dışlanan Cemal Bey, özel ders verdiği bütün öğrencilerini birer ikişer kaybeder. Fakat uzun süre devam eden kendi halinde hayatları toplumun tepkisinin şiddetini de yavaş yavaş azaltır. Cemal Bey yeniden bir iki öğrenci bulur. Cemal Bey toplumun değer yargılarına ters düşen davranışlarda bulunmasına rağmen, romandaki müspet öğretmen tipidir.

Romanın sonunda kendisini her bakımdan yetiştiren Macide, elifba cüzü ile çocuğuna okuma yazma öğretir ve ona şifahî dersler verirken çocuğunun fikrî ve ahlâkî yapısını oluşturacak düşüncelerle de onu besler.

*Handan*³⁹ Halide Edib'in ferdî hayatından kuvvetli izler taşıyan bir romandır. Romanın kahramanı Handan, pek çok özel hocadan dersler alarak İngiliz terbiyesi ile yetiştirilmiştir. Handan, Neriman ve kardeşleri daha küçük bir çocukken İngilizce'yi ana dilleri gibi konuşurlar. Handan için öğrenmek adeta bir iltirastır. "İçtimaiyat, iktisat, felsefe hatta politika" dan anlayan Handan'ın hocaları içinde onu "maksadın kadını" olarak yetiştirmek isteyen sosyalist düşünceli Nazım'ın özel bir yeri vardır.

Yeni Turan 'da⁴⁰ Bursalı bir ailenin çocuğu olan Oğuz, "öğretmenliğin aile kadınlarında soydan gelme bir hastalık olduğunu söyler." (s. 110) Annesi kendisi ile birlikte mahallelerindeki diğer Tatar çocuklarına okuma yazma öğretir. Oğuz, mahalle mektebi ve Rüştîye'yi bitirince eğitimini yarıda bırakır; fakir ve hasta annesinin bakımını üzerine alır. Kendi gayretleri ve arabacılık yaparken tanıştığı Mehmet Paşa'nın sayesinde bir Mülkiye mezunu kadar bilgi sahibi olur, Fransızca öğrenir. Bütün bunlardan sonra "Çok düşünmek, çok yaşamak, birçok şey yapmak" (s. 111) ister. Bursa İdadisinde Tarih öğret-

meni olur; ayrıca özel ders verdiği bir çok öğrencisi vardır.

3. MODERN EĞİTİM KURUMLARINDA GÖREVLİ MUALLİMLER

Tanzimat dönemi boyunca medreselerin yanı sıra yeni açılan modern mekteplerde yetişen öğretmenler pek çok edebî eserde karşımıza çıkar.

Hüseyin Cahit'in "Tebdil-i Hava"⁴¹ hikâyesinde fedakâr ve duygusal bir öğretmen vardır. Yatılı bir okulda öğrenci olan Basralı bir çocuk hastalanınca, mektebin doktoru, tebdil-i havaya ihtiyacı olduğuna dair bir rapor verir. Bu rapor; aylarca süren bir takım muameleler, havaleler, derkenarlar, başka raporlar, tezkirelerle gittikçe kabarır; ama bir türlü tebdil-i hava meselesi tam olarak neticelendirilemez. Çocuğun, halledilemeyen bir yolluk meselesi kalmıştır. Hastanın Basra'ya kadar olan yol masrafının hangi bütçeden karşılanacağı bütün uzak daireler arasında dolaşan yazışmalarla halledilmeye çalışılırken yıpranan evraklar, öğretmenin gözüne çarpar. Çocuğun hastalığının süratle yayıldığını gösteren satırlar "boğuk bir feryad ile ruhu tırmalıyordu."⁴² diyen öğretmen, bir azab-ı elîm içinde zavallı çocuğun ne halde olduğunu tahayyül ederek; elden takip ettiği evrakları neticelendirir, artık yolluk meselesi halledilen çocuğun memleketine gidebileceğini sevinçle mubasıra müjdelerken çocuğun o gün gömüldüğünü öğrenir.

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Şıktı*⁴³ romanının kahramanı Şöhret ve metresi Madam Potiş'in yemek yediği lokantada sokak köpeği Drol'un mutfaka gizlice girip müşterilerin tabaklarındaki yemekleri yemesi ve aşçı Todorî'ye saldırması üzerine çıkan kargaşa sırasında aşçının "Kurtarın beni bu canavardan." demesi üzerine Frenk okullarından birinde Tarih öğretmeni olan bir zat, ortaya atılarak "-Efendiler, Hanımlar!" hitabıyla canavarla ilgili bir nutuk atar.

Hüseyin Rahmi bütün eserlerinde, toplumdaki bozuklukları ve aksaklıkları gözler önüne sererken alaycı bir üslûpla hiciv metodunu seçmiştir. Bu sebeple onun eserlerinde müspet tiplere rastlamak mümkün değildir. Frenk okullarından birinde görevli olan bu öğretmenin gülünç davranışı da Hüseyin Rahmi'nin topluma bakış tarzının ifadesidir.



Ömer Seyfettin; de *Efruz Bey*⁴⁴ adlı romanının "Açık Hava Mektebi" adlı bölümünde alafranga hayata özenen bir mektep müdürü ile Avrupa'da "kolay, kısa, hatta kitabı bile olmayan şifahî bir eğitim" yapmak isteyen Efruz Bey'in şahsında; sathî alafrangalığın yanı sıra, modern mektepleri ve hocalarını da eleştirir.

Medrese ve mekteplerin ve buralarda görev yapan hocaların tenkidi toplumun bütün meselelerini dile getiren Mehmet Akif Ersoy'da da çarpıcı bir şekilde görülür. Mehmet Kaplan'ın "manzum bir roman" olarak nitelendirildiği *Safahat*'ın altıncı kitabı olan "Asım"da⁴⁵ medresede tahsil gören Köse İmam ile modern mektepte yetişmiş olan Hocaade iki farklı eğitim sisteminin savunucuları olarak görülürler.

"İlmi az, görgüsü çok, fıtratı yüksek" (s. 126) bir hoca olan Köse İmam, İstanbul'un muhafazakâr bir semtinde eski âdet ve gelenekler içinde büyümüş; bedbîn ve duygusal bir insandır. Hocaade ise şair olmasına rağmen aklı ve mantığı ile hareket eder; İttihatçıların kurduğu ve kendi yetiştiği mekteplerdeki eğitimi savunur.

"Asım"da bu iki şahsın konuşmalarının arasına serpiştirilmiş hikâyeler de vardır. Bu hikâyelerde medrese ve mektep hocaları ile karşılaşırız.

Bunlardan biri, modern mekteplerden mezun olduktan sonra köyde öğretmenlik yapmakta olan son derece menfî bir tiptir. Öğretmenlikle değil insanlıkla bile alâkası olmayan bu şahıs, "Bırakın oğlumu cahilliğe razıyım ben." dedirtecek kadar köylüleri canından bezdirmiş, sonunda köyden kovulmuştur. "Muallim denilen maskara", "soysuz", "pis", "ayı", "manda", "hayvan", gibi ifadelerle tavsif edilen bu öğretmen modern eğitim kurumlarındaki en menfî tiptir.

Modern eğitim kurumlarında rastlanan menfî öğretmen tipine Halide Edib'in *Seviyye Talip*⁴⁶ romanında da rastlarız. Seviyye ile evlenen ve Sultanî'de Tarih öğretmeni olan Talip Bey "boş kafalı ve duygusuz" (s. 45) bir insandır.

Son Eseri'nde⁴⁷ küçük yaşta annesiz kalan Kâmuran, "cinden, periden, umacıdan" (s. 91) korkarak büyütülmüş; "ince belli, güzel bir Fransız mürebbiyesinden" (s. 92) resim yapmayı ve piyano çalmayı öğrenmiştir. Ama Kâmuran'a asıl tesir eden "Dam dö Siyon"daki genç öğ-

retmen "Hemşire Terez"dir. Hemşire Terez'den üç sene de çok şeyler öğrenen Kâmuran "zevkinin terbiyesinin onunla başladığını" "resim ve musikiyi onun sayesinde ilerlettiğini" (s. 94) söyler. "Herhalde uzun zaman güzel şeyleri Hemşire Terez'in gözleriyle görüyor gibiydim." (s. 94) diyerek hocasının kendi üzerindeki tesirini açıkça ifade eder.⁴⁸ Hemşire Terez'in dinî telkinlerini de şu sözlerle dile getirir:

"Tabîî güçlü bir katolikti. Beni de Hristiyan yapmağa içten içe uğraştı. Başaramadı, fakat bu bana güçlü bir din hissi aşıladı. Belki bir tepki, belki karakterimin etkisi, her halde "Dam dö Siyon"dan güçlü bir Müslüman olarak çıktım." (s. 94)

Mahalle mektepleri ve medreselerde yetişen hocaların iyisi de kötüsü de vardır. Önemli olan her iki eğitim sisteminin olumlu yanlarını görebilmektir. "Asım'ın nesli"ne güvenen Hocaade Asım'a, Avrupa'da tahsilini tamamlamasını tavsiye eder. Asım kendi değerlerine sahip çıkarak batının ilim ve tekniğini öğrenecektir.

Edebî eserlerimizdeki müspet ve ideal öğretmen tiplerine en canlı örnek Mizancı Murat Bey'in *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*⁴⁹ romanındaki Mansur Bey'dir. Mansur Bey Paris'te Tıp Fakültesi'ni bitirdikten sonra Tıbbiye'de dersler verir.

Kılıçla değil maarifle yapılan mücadelelerin başarıya ulaşacağını düşünen Mansur Bey, Beyrut'ta millî bir mektep açmak ister, İstanbul'dan izin alamaz. Manisa civarında bir çiftliğe yerleşir; burada köylüleri bedava tedavi eder ve "usul-i cedid" üzerine bir okul açar. Ömrü boyunca kendisine yardım eden akraba ve dostlarıyla birlikte idealindeki maarif ve sanayii hamlelerinin gerçekleşmesi için çalışır. Ömrünün son günlerinde Meşrutiyet döneminde Abdülhamid'in gerçekleştirdiği ıslahat hareketlerine şahit olur. Bunlar Mansur Bey'in ideallerinin gerçekleşmesi yolunda atılmış büyük adımlardır.

Kendisi de öğretmen olan Reşat Nuri Güntekin eserlerinde pek çok öğretmen tipini canlandırmıştır. Onun 1922 yılında *Vakit* gazetesinde tefrika edilen ve defalarca basılan *Çalılıkı* romanının kahramanı olan Feride, öğretmenlik formasyonu olarak yetişmiş olmamasına rağmen öğretmenlik yapar ve "idealist bir öğretmen" olarak değerlendirilir. Aslında Feride'nin öğretmen olarak Anadolu'ya gidişinde bir idealizm yoktur. Feride ni-



şanlısının kendisini aldattığını öğrenince İstanbul'dan kaçmıştır. Dame de Sion mezunu olan Feride, maarif sistemi içinde pek çok okulda görev yapar. Maarif sistemindeki bozulmalar yüzünden, daima bir okuldan başka bir okula gitmek zorunda kalır. Feride, bu kaçışlarıyla hep geride bıraktığı yolsuzlukları gözler önüne serer. Eserde bilgisiz ve ahlâksız öğretmenler, işlerinin ehli olmayan maarif müdürleri hatta hademeleriyle bütün maarif mensupları tenkit edilmektedir.

Klasik öğretmen tipinden çok farklı bir kişiliği olan Feride, çevresine ümit aşılar, neşe ve mutluluk verir; "öğretmenliğin genç kızlar için vaz geçilmez bir meslek olduğu" görüşünün yaygınlaşmasını sağlar.

Yapılan inceleme sonunda Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar eğitim ve öğretim sistemimizin değişen yapısı içinde yer alan müesseseler ve bu müesseselerde görev yapan hocalar hakkında şu hususlar tespit edilmiştir:

1. Mahalle mektepleri zamanla bozulmuş, eğitim ve öğretim müessesesi olmaktan çok bir korku yuvası haline gelmiştir.

2. Mahalle mekteplerinde görev yapan bazı hocaların ahlâkî değer yargılarında bozulmalar olmuş, açıkça rüşvet ister hale gelenler, en temel görevleri olan öğretme ve eğitme işini hafife alanlar ya da hiç yapmayanlar; bu müesseselere duyulan güveni tamamen yok etmiştir.

3. Tanzimat devrinde, özellikle Ahmet Midhat Efendi'nin eserlerinde eğitim meselesi geniş olarak ele alınmıştır. Eğitim ve terbiyenin insanı yücelten değerler olduğunu düşünen Ahmet Midhat Efendi'nin eserlerinde pek çok eğitim meselesi ile birlikte, yerli yabancı bir çok öğretmen yer alır. Ahmet Midhat Efendi, batılı eğitim tarzına karşı değildir, hatta bu eğitimi faydalı bile bulur; fakat çocuklarını yabancı mürebbiyelere terk ederek onlarla hiç ilgilenmeyen anne-babaları eleştirir. Yabancı hocaların iyileri de kötülerini de vardır. Aile terbiyesi ve millî duygulardan uzak yetiştirilen çocuklar dejenere olmaktadır. Ahmet Midhat Efendi, eğitimi konu aldığı

bütün eserlerinde yabancı hocalar karşısında dikkatli olunması gerektiğini ısrarla vurgular.

4. İncelenen eserlerde öğretmenlik mesleğini sürdüren ya da ek gelir elde etmek için bu mesleği icrâ eden insanların maddî zorluklar içinde olduğu görülmüştür.

5. Servet-i Fünûn devrinde evlerde özel ders veren hocalar ve mürebbiyelere karşı yaygın bir merhamet duygusu vardır. Ailesinin geçimini sağlamak için özel ders vermek zorunda kalan bu insanlar saygıdan çok merhamete lâyık görülmüştür.

6. Batı taklitçiliğinin yaygın olduğu Servet-i Fünûn devrinde zengin aile çocukları özellikle yabancı mürebbiye ve hocalardan dersler almışlar. Çoğu zaman bu yabancı hocalar, hocalık vasıflarından uzak, temel ahlâkî ve insanî değerlerden bile mahrum kişiler olarak toplumun temelini teşkil eden aile kurumunda büyük sarsıntılara sebep olmuşlardır.

7. Meşrutiyet Devri'nde de yaygın olan Fransızca bilmek ve Fransız mürebbiye tutmak modası, Anglo-Sakson kültürü ile yetiştirilmiş olan Halide Edib'in eserlerinde yerini İngiliz mürebbiyelere ve İngilizce'ye bırakır.

8. Toplumun bütün meselelerine ironik bir çerçeveden bakan Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın romanlarında yabancı mürebbiyelerin mizahî bir tarzda ele alındığı görülmür.

9. Öğretmenlerin, öğrencilerin bütün hayatlarını etkileyecek kadar tesirli oluşları, öğretmenliğin önemini göstermektedir.

10. Karşılaşılan bütün menfî örneklere rağmen öğretmenlik, toplumda her zaman saygı gösterilen bir meslek olmuştur.

11. Bütün menfî örneklere rağmen mesleğini büyük bir aşkla yapan idealist hocalar her devirde görülmüştür. Bu idealist hocalar, toplumda lâyık olduğu değere ve manevî doyuma ulaşmış unutulmayacak tiplerdir.



- 1 Yahya Kemal Beyatlı, *Çocukluğum Gençliğim Siyasi ve Edebi Hatıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyeti, 2. b., s. 286 (Metindeki sayfa numaraları bu baskıya aittir).
- 2 "Yeni Mektep, asırlar içinde hangi eski mektebe nispetle yeni idi. Bunu hâlâ tayin edemiyorum. Hakikatte tam mânâsıyla eski idi. Zannettiğime göre Sultan Murâd-ı Sâni o tepede mâruf câmiini bina ettiği zaman etrafına, medrese, imâret ilâve ederken onu da ilâve etmişti. Çünkü o tepede câmiin teferruatından olmayan hiç bir yapı yoktu. Yeni Mekteb'in yeniliği ise zamanla yanmış ve yıkılmış olan binasının yeniden yapılmış olmasından geliyordu." (a.e., s. 21).
- 3 Ahmet Midhat Efendi, *Taaffüf*, İstanbul, 1313, İkdâm Mat., s. 339.
- 4 Halid Ziya Uşaklıgil, *Mai ve Siyah*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1971, s. 256.
- 5 Ziya Paşa'nın, *Defter-i âmâl*; Ahmet Midhat Efendi'nin *Menfâ*; Muallim Naci'nin, *Ömer'in Çocukluğu* adlı hatıralarında mahalle mektepleri ile o devirdeki her çocuğun korkulu rüyası olan falaka hakkında çok canlı sahneler vardır.
- 6 Ömer Seyfettin, *Falaka*, "And", Rafet Zaimler Yayınevi, İstanbul, 1974, s. 85-92.
- 7 Ömer Seyfettin, *Falaka*, "Falaka", Rafet Zaimler Yayınevi, İstanbul, 1974, s. 98-106.
- 8 Ömer Seyfettin, *Babar ve Kelebekler*, Rafet Zaimler Yayınevi, İstanbul, 1973.
- 9 Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, Onuncu baskı, İstanbul, 1975, s. 599.
- 10 Ahmet Midhat Efendi, *Bahriyarlık*, İstanbul, 1302, Kırkanbar Mat., s. 194.
- 11 Madam Terniye; çocuklara "Bir Hak Teâlâ Hazretleri olduğu ve onun da mini mini bir oğulcuğu bulunduğu ve bu oğulcuğunun bir de anası olup insanlar uğrunda oğlunun canını fedâ eylediği ve binâenâleyleh onu minnârdârâne bir surette sevmek iktiza edeceği hakkında verdiği derslere ve 'işte baba-oğul ve vâlide sunlardır' diye kitaplardan resimlerini göstermesinin" yanı sıra bir de anlattığı hikâyelerle "Müslümanların Hristiyanlara nasıl seyf-i zulümle muamele etmiş olduklarını" da anlatır (s. 110-111).
- 12 Ahmet Midhat Efendi, *Jön Türk*, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1995, s. 318.
- 13 Ahmet Midhat Efendi, *Karnaval*, İstanbul, 1298, s. 269.
- 14 Ahmet Midhat Efendi, *Felâhın Bey ile Rakım Efendi*, Yurttaş Kitabevi, İstanbul, s. 200.
- 15 Ahmet Midhat Efendi'nin Batı medeniyeti karşısındaki tavrının geniş bir değerlendirmesi için bkz.: Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi*, M.E.G.S.B. Yay: 873, İstanbul, 1989, s. 424.
- 16 Ahmet Midhat Efendi, *Meâil-i Muğlaka*, İstanbul, 1316, s. 350.
- 17 Ahmet Midhat Efendi, *Letâif-i Rivâyât*:1, İstanbul, 1870, Muharririn Zâtına Mahsus Matbaa, s. 140.
- 18 Ahmet Midhat Efendi, *Diplomalı Kız*, İstanbul, 1307, Kırkanbar Mat., s. 228.
- 19 Ahmet Midhat Efendi, *Ahmed Metin ve Şirzad*, İstanbul, 1309, s. 727.
- 20 Ahmet Midhat Efendi, *Taaffüf*, İstanbul, 1313, İkdâm Mat., s. 339.
- 21 Ahmet Midhat Efendi, *Hayret*, İstanbul, 1302, s. 507.
- 22 *Siyaht İnciler*, "Mürebbiye", İstanbul, 1317, Alem Matbaası, s. 125-128. *Servet-i Fünûn*, c. XVII, nr. 430, 27 Mayıs 1315, s. 216-217.
- 23 *Seviye Talip* romanında Fahir, "Kadınlar galiba davranışlarına uygun elbise giyiyorlar." der. Elbisenin mahiyetinin yanı sıra şahsiyetin de kıyafete eklediği özellikler vardır.
- 24 *Siyaht İnciler*, "Mürebbiye", İstanbul, 1317, Alem Matbaası, s. 127-128. Tanzimat döneminde *Kamelyalı Kadın*'ın açmış olduğu düşmüş kadına acıma temî, Mehmet Rauf'ta genişler bütün kadınları içine alır. Onun hikâyelerinde fakirlik, hastalık veya kadınların zor durumda oluşları yazarın bu insanlar ya da durumlar karşısındaki duygularını ortaya koyması açısından önemlidir. Yoksa hiç bir sosyal problem Mehmet Rauf'un kafasını fazla kurcalamaz. Düşmüş kadına acır ama kadının düşmesinin sebepleri üzerinde hiç durmaz. Bu bakımdan Ahmet Midhat örneğinden çok farklıdır.
- 25 Mehmet Rauf'a göre fakirlik aynı zamanda zevksizliği besler, güzelliği yok eder. Çalışan, muhtemelen fakir insan bedbahttır ve acınmaya layıktır. Çirkin kadın sevilmez görüşünü de savunan yazara göre namuslu insanlar fakir ve âcizdir. Namusun fedası ile elde edilen zenginlik değerler sistemini alt üst eder. Mehmet Rauf'un bir çok hikâyesinde de bu alt üst olmuş değerler sistemine rastlarız.
- 26 *Servet-i Fünûn*, c. XVII, nr. 429-430, 20 Mayıs 1315; 27 Mayıs 1315, s. 198-202; 217-219; *Hayat-ı Hakikiye Sabneleri*, Hilâl Matbaası, İstanbul, 1325, s. 133-141.
- 27 A.e., s. 146.
- 28 A.e., s. 148.
- 29 A.e., s. 149.
- 30 A.e., s. 154.
- 31 Halid Ziya Uşaklıgil, *Ferdi ve Şürekası*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 183.
- 32 Halid Ziya Uşaklıgil, *Aşk-ı Memnu*, s. 306.
- 33 Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri*, "Hüseyin Rahmi ve Halid Ziya'da Mürebbiye Meselesi", Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 85-90.
- 34 Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Mürebbiye*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1976, s. 164.
- 35 Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Metres*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1971, s. 304.
- 36 Halide Edib Adivar, *Raik'in Annesi*, Atlas Yayınevi, 5. b., İstanbul, s. 127-195 (*Yeni Turan* ile birlikte).
- 37 Halide Edib Adivar, *Seviye Talip*, Atlas Yayınevi, 4. b., İstanbul, 1973, s. 128.
- 38 Halide Edib Adivar'ın eserlerindeki medeniyet buhranı ve Doğu-Batı çatışması için bkz.: İnci Enginün, *Halide Edib Adivar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, MEB, İstanbul, 1995, s. 619.
- 39 Halide Edib Adivar, *Handan*, Atlas Yayınevi, 21. b., İstanbul, 1995, s. 208.
- 40 Halide Edib Adivar, *Yeni Turan*, Atlas Yayınevi, 5. b., İstanbul, s. 126.
- 41 *Hayat-ı Hakikiye Sabneleri*, Hilâl Matbaası, İstanbul, 1325, s. 18-21.
- 42 A.e., s. 19.
- 43 Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Şık*, Atlas Yayınevi, İstanbul, 1972, s. 87.
- 44 Ömer Seyfettin, *Efruz Bey*, Rafet Zaimler Yayınevi, İstanbul, 1963, s. 190.
- 45 Asım'ın geniş bir değerlendirmesi için bkz.: Ömer Faruk Huyugüzel, *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy*, "Mehmet Akif'in Asım'da Başvurduğu Anlatım Vasıtaları ve Teknikleri", M.Ü. Yay. İstanbul, 1986, s. 31-53.
- 46 Halide Edib Adivar, *Seviye Talip*, Atlas Yayınevi, 4. b., İstanbul, 1973, s. 128.
- 47 Halide Edib Adivar, *Son Eseri*, Atlas Yayınevi, 10. b., İstanbul, 1988, s. 183.
- 48 İnci Enginün, Tanzimat'tan günümüze kadar devam eden yabancı okul meselesini "Romanımızda Yabancı Okullar" makalesi ile incelemiştir. Bkz.: İnci Enginün, *Mukayeseli Edebiyat*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 241-246.
- 49 Mizancı Murat Bey, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı*, İstanbul, 1891.

EĞİTİM VE ÖĞRETİM KURUMLARI

XIX. YÜZYIL VE SONRASI OSMANLI DEVLETİ'NDE
EĞİTİM VE ÖĞRETİM KURUMLARI

281

OSMANLI DÂRÜLFÜNÜNU

297

OSMANLI'DA ÖĞRETMEN YETİŞTİRME SİSTEMİ

306

SULTANİLER

315



XIX. YÜZYIL VE SONRASI OSMANLI DEVLETİ'NDE EĞİTİM VE ÖĞRETİM KURUMLARI

YRD. DOÇ. DR. M. EMİN YOLALICI
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

I. XIX. YÜZYIL ÖNCESİ EĞİTİM VE ÖĞRETİM

Osmanlı Devleti XVII. yüzyıl öncesinde askerî, siyasî, ekonomik, kültür, sanat gibi sahalarda Avrupa devletleri ile çağdaş İslâm devletlerinden daha ileri bir seviyede idi. Batıdaki teknolojik gelişmeleri fazla bir zaman aralığı olmaksızın takip edebiliyordu. Özellikle harp teknolojisi, madencilik, coğrafya ve haritacılık, tıp gibi konularda bu takip daha kuvvetle görülmekte idi. Yine bu dönemde top ve diğer ateşli silahları batıdan alan Osmanlılar bunları daha da geliştirmişler ve Avrupa'dan üstün bir hale gelmişlerdir. Diyebiliriz ki Murat'lar, Fatih, Yavuz, Kanunî vb. gibi Osmanlı padişahları Batı ile münasebetlerde taassupla hareket etmemişler, yabancı teknisyen ve uzmanlardan yararlanmaktan kaçınmamışlardır.

Osmanlılar siyasî, askerî, ekonomik, ticarî, eğitim vb. alanlarda gerilemeye başladıktan sonra Avrupa'ya karşı üstünlükleri de sona ermiştir. Bu üstünlüğün kaybı üzerine, özellikle XVIII. yüzyılda Batı ve Batı teknolojisinden yararlanmak ihtiyacını duymuşlardır. Ancak batı bilimi ve teknolojisini bir bütün olarak ele almamışlar, araştırma ve deneye bağlı bir bilim anlayışı ve zihniyetini oluşturma yönüne gitmemişlerdir. Sadece pratik ihtiyaçları karşılama yönünde Batıdan faydalanmışlardır.¹ Bu sebeple de bu teşebbüslerle Osmanlı Devleti istenilen gelişmeyi sağlayamamış, teknik, kültür ve medeniyette istenilen noktayı yakalayamamıştır.

Bu durum eğitim yapısı için de geçerlidir. Osmanlılarda medreseler ilköğretimden yüksek öğretime kadar her dereceden tahsil veren bir eğitim sistemi içerisinde,

XVII. yüzyıla kadar ülkenin ihtiyaçlarını karşılıyordu. Ancak bu yüzyıldan sonra diğer kurumlar gibi medreseler de bozulmaya başladı. Bünyesinden zamanla akli bilimler çıkarıldı, sadece ezberciliğe bağlı ve skolastik yapıda olan dinî bilimlere yer verildi. Böylece de medreseler, yeni değerler kazanmak yerine, eski değerlerini de kaybetti.

Osmanlılarda medreselerin yanında diğer bir eğitim kurumu da Enderun idi.¹ Bu kurum belli bir hocası olmayan, belirlenmiş binaları bulunmayan bir yapıya sahipti. Devlet adamı yetiştirmek amacını taşıyan bir nevi saray içi eğitim kurumu özelliğine sahipti. Devşirme Hıristiyan çocukları burada eğitim alırlardı. Devşirme usûlü kaldırılınca Müslüman çocuklar da bu eğitime tâbi tutulmaya başladı. Fakat Enderun da zamanla geriledi ve medreseler gibi dışa kapalı, yenilikten uzak bir duruma geldi.

Yine Osmanlılarda kuruluşun beri var olan Mahalle Mektepleri de denilen Sıbyan Mektepleri, çocuklara sadece okuma-yazma, Kur'an ve bazı dinî bilgileri veren bir kurum olarak varlığını devam ettirmiştir. XIX. yüzyıla kadar gerek kurum içi yapılaşmada, gerekse ders öğretimi metotları ve araçları yönünde bir gelişme gösterememiştir.

İşte bu tür eğitim kurumları kuruluş ve yükseliş dönemlerinde hem süreklilik, hem de yenileşme açısından görevlerini yerine getirmişler, ülkenin pratik ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Ancak XVII. yüzyıldan itibaren skolastik bir yapıya bürünerek, kendilerinin dışındaki dünyaya gözlerini kapamışlar, toplumda yenileşmeyi sağlayacak esas görevlerini yapamamışlardır.



II. TANZİMAT ÖNCESİ ÇAĞDAŞ EĞİTİM KURUMLARI

Tanzimat öncesinde Osmanlı medreseleri eski varlıklarını devam ettirmişlerdir. Gözlem, araştırma, deney, tenkit gibi kavramlara yer vermemişlerdir. Avrupa'da Tanzimat öncesinde bilimde, teknikte, eğitimde büyük yenilik hareketleri olurken, Osmanlı medreselerinde böyle yenilik hareketleri görünmüyordu. Hatta bilakis medrese ve medreseliler, bazı padişah ve devlet adamlarının yapmak istedikleri yenilik hareketlerine engel olmuşlar, bu yenilikçi devlet adamlarının ihtilalle taht ve makamlarından indirilmelerine destek sağlamışlardır. İhtilalciler ulemanın desteğini sağlamadıkça başarıya ulaşamamışlardır.

Osmanlı Devleti'nin Avrupa karşısında gerilediğini fark eden devlet adamları, XVIII. yüzyıl başından itibaren bazı yenilik hareketlerine girişmek zorunda kaldılar. 1727 yılında matbaanın açılması ile çağdaşlaşma ve eğitimin gelişmesi yolunda ilk önemli adım atıldı.

Ancak XVIII. yüzyılda devlet adamları geriliği genellikle askerî alanda gördüler ve bu sebeple de bu yüzyılda açılan okullar da askerî nitelikli oldu.

Osmanlılarda eskiden beri ordunun yetiştiği kurum ve yerler, Enderun denilen saray içi eğitim ile Acemioglanlar Ocağı, Mehterhâne, Cambazhâne, Tophâne, Kumbarahâne, Tüfekhâne, Kılıçhâne gibi kurumlardı. Subaylar ise alaydan yetişirdi. En düşük rütbeli asker dahi başarıları ve yeteneği sayesinde en yüksek askerî rütbe ve makamlara çıkabilirdi. Bu yüzden bazen bir zamanlar er olan kişiler bu sayede sadrazamlık, vezirlik, sancak beyliği, beylerbeylik gibi mevkilere gelebilmişlerdir.

Osmanlı devlet adamları XVIII. yüzyılda ıslahatları niçin askeriye'den başlatmışlardır? Niçin ilk defa olarak askerî eğitim kurumları ile çağdaşlaşmaya yönelmişlerdir? Bu soruların cevabını devamlı kaybedilen savaşlar ve toprak kayıplarında aramak gerekir. Avrupa'da diğer alanlarda olduğu gibi askerî alanda da ilmi ve teknik gelişmeler olmuştur. Bu şekilde geliştirilmiş Avrupa ordularına karşı koymanın tek yolu onların eğitim ve tekniklerini alma düşüncesi, Osmanlılarda orduda düzenlemelere girişilmesine, diğer alanlardan ziyade ilk kez orduda yenilik hareketlerine başlanmasına neden olmuştur. Or-

dunun diğer alanlarında yeniliklere başlandığı gibi, ilk kez askerî amaçlı çağdaş okullar açılmasına da girişilmiş- tir. Yani askerî okulların açılmasındaki amaç Avrupa'ya benzemek değil, onunla boy ölçüşecek seviyeye ulaşmak- tır.

Ancak bu okulları, ilk ve orta dereceli okullar açıl- madan kurulması önemli sakıncalar doğurmuştur. Çün- kü askerî okullara giren öğrenciler yeterli bilgi ve kültü- re sahip değillerdir. Bu nedenle de bu çağdaş okullarda eğitim süresi uzatılmıştır. Hatta bir kısmı okuma-yaz- mayı dahi burada öğrenmiştir. Tıbbiye'de eğitim süresi ilk zamanlarda 14 yıl olmuştur.² Bu uzun eğitime aileler de ilgi göstermemiş ve daha ziyade yetim çocuklar bu okullara alınmıştır. Bu okulların bir diğer sorunu da Os- manlıcının yetersiz oluşudur. Bu nedenle eğitim için pek çok kitap tercüme ettirilmiş, hatta Tıbbiye'de eğitim Fransızca olarak kabul edilmiştir.

A. Mühendishâneler

1. HENDESEHÂNE VE KUMBARAHÂNE (1734)

Çağdaş anlamda açılan ilk askerî okullardır. Bu iki okul da 1734 yılında açılmıştır. Hedefeshâne'de daha zi- yade matematik öğretimine ağırlık verilmiştir. Kumba- rahâne'de ise topçulukla ilgili eğitim gösterilmiştir. An- cak bu iki okul da kısa süre sonra yeniçerilerin baskısı ile kapanmıştır.³

2. MÜHENDİŞHÂNE-İ BAHRÎ-İ HÜMÂYUN (1773)

İlk askerî deniz okuludur. 1770'de Osmanlı donan- masının uğradığı ağır yenilgi, yalnız pratik bilgisi olan bir personelle bir yere varılamayacağı inancını doğur- muştur. Bu amacı gerçekleştirmek için de 1773 yılında bu okul açılmıştır.⁴ Bu sayede donanmaya geometri ve coğrafya bilen, haritadan anlayan, gemi yapımında bilgi- li deniz subayı yetiştirmek amaçlanmıştır. Okul önce *Hendesehâne* adı ile açılmışsa da, daha sonra yeni düzenle- melerle 1789'da adı *Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun* olarak değiştirilmiştir.

Okul bünyesinde daha sonra bir de İdadî kısmı açıl- mıştır. Böylece idadî kısmı ile beraber eğitim süresi 6'sı karada, 2'si denizde olmak üzere 8 yıl olmuştur.⁵ Okul- da çoğunlukla Fransız öğretmenler görevlendirilmiş, ilk kez bir batı dili olan Fransızca, Osmanlı Devleti'nde bir



okulda yabancı dil olarak konulmuştur. Ayrıca okula bir de uygulama gemisi tahsis edilmiştir.⁶

Okul ilk olarak Tersane-i Âmiri yakınında açılmıştır. Sonra pek çok değişik yerlere taşınmıştır. En son 1846'da Heybeliada'ya nakil olmuş olup,⁷ bugün de halen *Deniz Harp Okulu* adı ile öğretimini devam ettirmektedir.

3. MÜHENDİSHÂNE-İ BERRÎ-İ HÜMÂYUN (1796)

Deniz mühendishânesinin başarılı deniz subayı ve mühendisi yetiştirmesi, III. Selim'in *Kara Mühendislik Okulu*'nu açmasına neden oldu. Bu okul 1796 yılında açıldı. Bu sayede kara, topçu ve istihkâm subayları ile askerî mühendisler yetiştirmesi amacı hedeflenmiştir.⁸

Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'a yurt dışından da uzman, mühendis, subay ve öğretmen getirildi. Fransızca mecburî ders olarak konuldu. 400 ciltten oluşan bir kütüphane kuruldu. Öğrenim süresi 4 yıldır. Üçüncü sınıftan itibaren Topçu ve mimar sınıfı olarak iki branşa bölünüyordu.⁹

Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun, Avrupa usûlüne uygun olarak kurulmuş bir *Kara Harp Okulu*'dur. Burada daha ziyade topçuluk, haritacılık, istihkâm öğretimi veriliyordu. Ancak işleyiş yapısı ve sınıf geçme sistemi ile Osmanlı-Batı karışımı bir okul görünümündedir.

B. Tıbbiye ve Diğer Sağlık Eğitim Kurumları

Tıbbiye'nin açılışına kadar Osmanlılarda tıp eğitimi veren bir okul mevcut değildi. Ancak bazı yüksek derecedeki medreselerde tıp dersleri de görülürdü. Gerek bu medreselerden mezun olanlar, gerekse kendi kendilerini yetiştirenler, hastanelerde, orduda veya serbest olarak doktorluk veya cerrahlık yaparlardı. Her ne kadar Fatih ve Süleymaniye Tıp Medreseleri belli bir süre devrine göre çağdaş hekim yetiştirmişse de, zamanla bu okullar da bu özelliklerini kaybetmişlerdir.

Çağdaş anlamda ilk tıp eğitim kurumu II. Mahmut devrinde açılan *Tıbbiye*'dir. Daha sonra sağlıkla ilgili diğer eğitim kurumları da açılmıştır.

1. TIBBİYE (1827)

Bu çağdaş tıp okulu 1827 yılında Vezneciler'de Tullumbacıbaşı Konağı'nda açılmıştır. *Tıbbiye-i Askeriye-i*

Şahâne veya *Tıbbhâne-i Âmiri* adı ile açılan bu okula kısaca *Tıbbhâne* de denmiştir.¹⁰

Öğretim yılı 4 yıl olan Tıbbiye'nin eğitim dili Fransızca olup, 1836 yılında *Cerrahhâne* ile birleştirilerek adı da *Mekteb-i Tıbbiye* olmuştur. *Okul 1836'da Otluğun Kışlası*'na, 1838'de de Galatasaray'a taşınmıştır.¹¹ 1903 yılında ise Haydarpaşa'daki yeni yapılmış binasına nakledilmiştir.¹²

Askerî Tıbbiye, Türk tıp tarihi açısından önemli bir sağlık eğitim kurumudur. Çağdaş anlamda açılan ilk tıp yüksek okulu olması yanında, sürekli kendisini geliştirme ve kalıcı olması yönünden de ayrı bir yeri vardır. Bugüne kadar gelen askerî tıp eğitiminin temelini oluşturmuştur. Ayrıca Tıbbiye'ye ait açılan hastanelerde zamanla dahiliye, hariciye, göz, diş, kulak-boğaz gibi klinikler oluşması, aşıevi, doğumevi gibi yan kuruluşlar açılması ile tıp bilimi Türkiye'de önemli bir gelişme göstermiştir. Buradan yetişen hekimler Türk toplumuna hem sağlık açısından, hem de kültür, sanat, sosyal yaşamı açısından örnek olmuşlardır.

2. CERRAHHÂNE (1832)

İlk önce 1832 yılında Topkapı Sarayı içinde açılan bu okul, cerrah yetiştirme amacını taşıyordu. 1836'da Askerî Tıbbiye bünyesine alınan *Cerrahhâne*'de, Viyana ve Paris Tıp Fakültelerinin öğrenim programlarından yararlanılmıştır. Bu okulun Avrupa tarzında yapılmasında Dr. Bernard'ın büyük payı olmuştur.¹³

Eğitim süresi 3 yıl olan bu okulun esas adı *Cerrahhâne-i Ma'mûre* idi. Eğitim dili de Türkçe olarak kabul edilmiştir.¹⁴ Cerrahhâne 1836 yılında Askerî Tıbbiye bünyesine alınmıştır.

3. MEKTEB-İ TIBBİYE-İ MÜLKİYE (1866)

Sivil tıbbiye Osmanlılarda 1866 yılında açılmıştır. Önce Askerî Tıbbiye içinde öğretimini sürdüren bu okul, daha sonra Hadarpaşa'daki yeni yapılan binasına taşınmıştır. Eğitim süresi 8 yıl olan *Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye* ilk mezununu 1874 yılında vermiştir. Sivil Tıbbiye'den hem sivil doktor, hem de eczacı yetişiyordu. Bu sayede ordu dışında da sivil halka bakacak veya sivil hastanelerde görev yapacak sağlık personeli yetiştirilmeye başlanmıştır. Bu okul 1908 yılında Darülfunûn içinde yer alan bir fakülte olmuştur.¹⁵



4. DİĞER SAĞLIK OKULLARI

Tıp dalında uzman yetiştirmek amacı ile 1898 yılında *Gülhane Tatbikâ-ı Tıbbiye-i Seririyât* adı ile bir askerî okul açılmıştır.¹⁶ Bu okul Cumhuriyet devrinde *Gülhane Askerî Tıp Akademisi* adını alacaktır.

Osmanlılarda açılan bir diğer okul *Dişçi Mektebi*'dir. 1909 yılında Kadirga'daki eski Tıbbiye binasında öğretime başlayan bu okuldan, ilk kez çağdaş anlamda diş hekimisi yetiştirmeye başlamıştır. Diğer bir sağlık yüksek okulu 1915 yılında açılan *Tabib Muavinliği Mektebi*'dir. Bu okul kısa sürede hekim yardımcı elemanları yetiştirmek amacı ile tesis edilmiştir.¹⁷

1842 yılına *Ebe Mektebi* kurulmuştur. Askerî Tıbbiye içinde açılan bu okul, daha sonra kendi binasına taşınmıştır. *Aşı Memurları Mektebi* de 1892 yılında açılmıştır. Çiçek aşısının hayvanlara uygulanması yanında, insanlara da tatbik edilmesi amacı ile bu mektep kurulmuştur.¹⁸

C. Harbiye (1834)

Savaş alanlarında uğranılan yenilgi, Osmanlı devlet adamlarını orduda yeni düzenlemelere itmiştir. Daha önce açılan askerî mühendislik okulları ile ordunun deniz, istihkâm ve topçu subayları yetiştirilmeye başlanmıştır. Ancak hem bu okulların azlığı ve yeterli subay yetiştirilmemesi, hem de piyade ve süvari sınıflarının subay ihtiyacının karşılamak istenmesi *Harbiye*'nin açılmasını gerektirmiştir. Ayrıca Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılarak, *Asâkir-i Mansure-i Muhammediye* adı altında yeni kurulan ordunun çağın gereklerine göre yetiştirilme isteği de *Harbiye*'nin kurulmasında etken olmuştur.¹⁹

Osmanlı eyaleti olan Mısır'da böyle bir okulun kuruluşu ile Mehmet Ali Paşa modern bir ordu oluşturmuştu. Hatta II. Mahmut validen bir kaç subay istemişse de, Mehmet Ali Paşa bunu reddetmişti.²⁰ Daha sonra isyan eden Paşa, teknolojik ve çağdaş gelişmelere uygun ordu ile II. Mahmut kuvvetlerini yenilgiye uğratmıştır.

Ayrıca Osmanlı Devleti'nin yaşamasını şimdilik menfaatleri açısından uygun bulan Fransa, İngiltere ve Rusya gibi devletlerin yeni ve modern askerî ve sivil kurumların açılması yönündeki telkinleri, modern eğitim veren İstanbul'daki yabancı okulların yeni ve değişik aletlerle dersleri yapmaları ve devlet adamlarından bazı-

larının bunları görerek örnek alma istekleri de *Harbiye* ve benzeri kurumların açılmasında önemli bir etken olmuştur.

Bu okulun ilk temeli Selimiye Kışlası'nda atılmıştır. Subay yetiştirmek amacı ile 1831 yılında burada *Sübyan Bölükleri* adı ile bir okul açıldı.²¹ Bu esnada *Harbiye* binasının da hazırlanmasına girişildi. Maçka Kışlası tamir edildi. Burada cami, kütüphane, hastane, eczane, mutfak, hamam, modern bir marbaa oluşturularak, 400 öğrenciyi alabilecek hale getirildi. Laboratuvar ve diğer eğitim araçları Avrupa'dan ithal edildi.²²

Sübyan Bölükleri buraya taşınarak *Harbiye* fiilen 1834'te açılmış, ancak Padişah II. Mahmut'ça resmî açılışı 1 Temmuz 1835 tarihinde olmuştur.²³

Harbiye'nin açılması düşünüldüğü yıllardan açıldığı tarihe kadar resmî kayıtlarda adı "*Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye*" veya "*Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye*" diye geçmektedir. Fakat Takvim-i Vakayî'de Mekteb-i *Harbiye* ifadesi vardır. Padişah II. Mahmut da açılış yaptığı sırada bu okula *Mekteb-i Harbiye* adını vermiştir.²⁴

Gerek *Harbiye*'de ders veren öğretmenler, gerekse öğrenci ve subaylar, zamanla Avrupa'ya öğrenim, staj, kurs gibi amaçlarla gönderilmişlerdir. Bu suretle *Harbiye*'nin öğretim kadrosu daha seçkin, modern, çağdaş, bilgili bir seviyeye çıkarılmıştır.

Harbiye'nin öğrenim süresi önceleri 4 yıl iken, sonra 3 yıla indirilmiştir. Mekan olarak da çok değişikliğe uğramıştır. Selimiye Kışlası'nda başlayan eğitim, Maçka Kışlası'nda devam etmiştir. 1863'ten 1914'e kadar ise özel olarak Pangaltı'da yapılan *Harbiye* binasında eğitim sürmüştür. 1913 sonrası ise yine değişik yerlerde öğretim devam etmiştir.²⁵ Cumhuriyet devrinde ise *Kara Harp Okulu* adı ile *Harbiye* Ankara'ya taşınmıştır.

Harbiye'ye öğrenci yetiştirmek amacı ile 1843 yılında bir İdadî kısmı,²⁶ 1848'de de bünyesinde bir Baytar sınıfı²⁷ açılmıştır. Ayrıca 1905 yılında 5 ordu merkezinde (Edirne, Manastır, Erzincan, Şam ve Bağdat) de birer Harp Okulu tesis edilmiştir.²⁸

Harbiye tarihimizde önemli sonuçlara imzasını atan bir kurum olmuştur. Buradan, bu çağdaş askerî yüksek okuldan yetişen bilgili, eğitilmiş, milli şuura sahip subaylar, devleti yepyeni bir görünüm ve ruha getirmişler-



dir. Bu subaylar içinde sinema, tiyatro, müzik, resim, restorasyon, spor gibi dallarda yetişenler olmuştur. İlk resim sanatçılarımız Harbiye'den çıkmıştır. Pek çok subay gerek Osmanlılar devrinde, gerekse Cumhuriyet devrinde yazıları, makaleleri, romanları, fikir kitapları ile kültür hayatımızı zenginleştirmişlerdir. Yine sporun her türlü Harbiye'de yapılış, çeşitli dallarda ödülleri alınmıştır.

Harbiye ve Harbiyeliler, Türk siyasî hayatında da önemli roller oynamışlardır. II. Meşrutiyetin ilânını sağlayanlar, İttihat ve Terakki Partisi'ni ele geçirip, bu partiyi iktidar yapanlar onlardır. Hatta Balkan Harbi'nden, I. Dünya Savaşı sonuna kadar ülkenin kaderine Harbiyeliler egemen olmuştur. Millî Mücadele ruhunu alevlendiren, bu mücadelenin başarılı sonuçlanmasını sağlayanlar yine onlardır. Harbiyeliler teğmenden generale kadar, bir Harbiyeli olan M. Kemal Paşa'nın etrafında toplanarak canla başla savaşımlar, Cumhuriyetin kurucusu ve mimarı olmuşlardır.

III. TANZİMAT DÖNEMİ VE SONRASI ÇAĞDAŞ EĞİTİM KURUMLARI

Özellikle Tanzimat'tan sonra modernleştirmede eğitim ön plânda tutulmuştur. Bu amaçla ilk olarak "Meclis-i Maarif-i Umûmiye", sonra da "Mekâtib-i Umûmiye Nezâreti" kurulmuştur. 1847'de açılmaya başlayan rüşdiyelerin sayısı zamanla artmıştır. Muallimin okulları Türk maarif sistemine 1848 yılında girmiştir. 1869 yılında yayınlanan "Maarif-i Umûmiye Nizâm-nâmesi" ise eğitime daha çağdaş bir yapı vermiştir. Nitekim bundan sonra rüşdiyelerin ve mualliminlerin sayıları artmış, 1873'ten sonra idadîler ve sultanîler açılmaya başlamış, sıbyan mektepleri zamanla usûl-i cedide denilen çağdaş eğitime geçmişler veya iptidaî denilen çağdaş ilkokullar açılmıştır. Çeşitli sahalarda memur yetiştirmek üzere teknik ve meslek okulları tesis edilmiştir.

Yine Tanzimat döneminde 1864'ten itibaren Vilâyet Maarif Meclisleri ile her vilâyette birer Maarif Müdürlüğü'nden oluşan Vilâyet Millî Eğitim Müdürlükleri oluşturuldu. Yine taşrada, eğitim işlerini malî yönden desteklemek amacı ile Maarif Sandıkları kuruldu.

Hiç şüphesiz modern nitelikli bu yeni okulların açılması halk üzerinde önemli etkiler yapmıştır. Tanzi-

mat öncesine oranla büyük bir değişiklik ve yeniliği ifade eden bu gelişme, sosyal yaşantıyı da etkilemiş, öğrencilerin giyim kuşamı, davranış biçimleri geniş kitlelerin ilgili ve takdirini kazanmıştır. Kent halkı medrese çıkışlı ulemanın yanında, daha çağdaş bir insan tipi ile karşılaşmış, onlardan yeni şeyler öğrenmeye başlamıştır.²⁹

A. İptidaîler (1872)

Osmanlı Devleti'nde küçük çocukların ilk gittiği eğitim kurumu sıbyan mektepleri idi. Bu mektepler de medreseler gibi zamanla bozulmuş, eğitim, ders, öğretim seviyesi bakımından düşmüştür.

XIX. yüzyıla gelindiğinde sıbyan mektepleri şehir, kasaba ve hatta köylerde, ya külliye içinde veya medrese ve cami köşelerinde veyahut ışıksız, havasız, genellikle tek katlı, tek odalı taş binalarda varlıklarını sürdürüyorlardı.³⁰

Mekteb-i Sıbyan, Muallimbâne, Mektephâne, Mahalle Mektebi gibi adlarla anılan sıbyan mekteplerinin ne belli bir yönetmeliği, ne de herhangi bir makamca hazırlanan bir öğretim programı vardı. Bu mekteplerin yönetimi, kurucularının tesis ettikleri vakıflarca sağlanmaktaydı. Öğretmenleri ise, az çok medrese görmüş kimseler, cami imâm, müezzin ve kayyumları veya biraz tahsil görmüş, Kur'an hatmetmiş kadınlar idi.³¹

Bu okulların amacı Müslüman çocuklarına okuma-yazma öğretmek, Kur'an-ı Kerim'i ezberletmek ve bazı dinî bilgileri vermektir. Çocuklar okula 4-5 yaşlarında başlar, hiç bir pedagojik kurala uymadan hafızaları ezberlemeye zorlanırdı.³²

Sıbyan mekteplerinin ıslahı için ilk teşebbüs 1824 yılında başlamıştır. Bu yıl padişah II. Mahmut bir فرمان yayınlayarak herkesin çocuğunu sıbyan mekteplerine göndermesini istemiş, İstanbul'da bu okullara her çocuğun gitmesi mecburi hale getirilmiştir.³³

Sıbyan Mekteplerinin ıslahı yönünde esas çabalar Tanzimat döneminde yapılmıştır. 1847 yılında bu okulların program, tahsil süreleri, disiplin durumları, dersleri ile ilgili talimatnâme yayınlandı. Esas köklü değişiklik ise 1869 *Maarif-i Umûmiye Nizâm-nâmesi* ile oldu. Bu nizamnâme ile tahsil süresi, okunacak dersler, öğretmenlerin durumu belirlendi.³⁴



1870'ten sonra hem sıbyan mektepleri ıslah edilirken, hem de *İptidaî* denilen ve yeni usûle öğretim yapan okullar açılmaya başlandı.

İptidaîlere *İptidaî Mektebi*, *Mekteb-i İptidaî* veya *Usûl-ı Cedide Mektebi* denmiştir.³⁵ Bu mektepler 1869 Nizamnâmesi'ne göre açılmıştır. Artık dinî dersler yanında hesap, tarih, coğrafya ve nafia gibi dersler de vardır.³⁶

İlk iptidaî mektebi İstanbul Nuruosmaniye Camii Külliyesi içinde numune mektebi tarzında 1872 yılında açılmıştır.³⁷ Daha sonra hem yeni iptidaîlerin açılmasına hız verilmiş, hem de usûl-i atika tarzında çalışan sıbyan mektepleri usûl-i cedideye dönüştürülmüştür. Nitekim 1876'da İstanbul'da sayıları 6 olan iptidaîler,³⁸ 1903 yılında 265'e çıkmıştır.³⁹ Vilâyetlerde de 1876'da 200 civarında iken, 1892/1893'de 3.057'ye, 1905/1906 öğretim yılında 10.347'ye yükselmiştir.⁴⁰

Sıbyan okullarının ıslahı, iptidaîlerin getirilmesi ve yaygınlaştırılması yönündeki çabalar II. Meşrutiyet döneminde de devam edilmiştir. 1913 yılında "*Tedrisât-ı İbtidaîyye Kanun-ı muvakkatı*" adlı 101 maddeden oluşan bir kanun çıkarılmıştır. Bu kanun ile ilköğretim kuruluşları ana okulları, sıbyan okulları, iptidaîler, ev işleri ve sanat okullarına ayrılmış, öğretim sürelerinin iptidaîlerde 6, sıbyan mekteplerinde 4 yıl olması, her köy ve mahallede en az bir okul açılması, ilköğretimin mecburi ve ücretsiz olması ilân edilmiştir.⁴¹

Böylece özellikle XIX. yüzyıl ortalarından itibaren cehaletten kurtulmaya dönük ilk ciddi adımlar atılmıştır. Devlet şimdiye kadar eğitime karışmazken, bu dönemden itibaren bu konuya el atmıştır. İlköğretim okullarını ülkenin her yerine yaymaya çalışmıştır. Bu çabalar Cumhuriyet devrinde daha ciddi bir şekilde devam etmiştir. Bu suretle herkesin en azından okuma-yazma öğrenmesi, gazete okuyabilmesi, hesap yapması, yani cehaletten kurtulması sağlanmaya çalışılmıştır.

B. Rüşdiyeler (1847)

Rüşdiyeler Osmanlılarda ilk zamanlarda ilkokul üstü hazırlık okulu, daha sonraları ise ortaokul karakterine sahip bir öğrenim kurumu olarak kabul edilmiştir. 1833'de açılan *Mekteb-i Maarif-i Adli* ile 1839'da açılan *Ulûm-ı Edebiye* adlı okullar rüşdiye derecesinde ilk örnek-

lerdir. Fakat bu okullar daha ziyade memur yetiştirme amaçlı ilk mülki okullardandır.⁴²

Avrupa'daki eğitim sırasına bağlı olarak, iptidaîlerden sonra ikinci derecede bir okul açma isteği rüşdiyeler ortaya çıkarmıştır. Bu adla ilk okul da 1847'de İstanbul'da açılmıştır. Ülke genelinde rüşdiye sayısı 1853'de 10'a, 1869'da 87'ye çıkmıştır.⁴³ İlk kız rüşdiyesi de 1858'de İstanbul'da açılmıştır. Sonra ülke genelinde bunların da sayısı artmıştır.⁴⁴

1867 yılında Osmanlı teb'ası arasında eşitliği getirmek amacı ile, gayrimüslim Osmanlı teb'asının çocuklarının da bu okullara alınması prensip olarak kabul edilmiştir. Ancak maarif salnamelerine göre, gayrimüslimler ayrı okullar açma yoluna başvurmuşlardır.⁴⁵

1869 Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi rüşdiyeler konusunda da önemli hükümler getirmiştir. Nizamnâmenin 18.-26. maddeler arası rüşdiyelerle ilgilidir. Bu maddelerle 500 haneden fazla olan yerleşme yerlerinde birer rüşdiye açılması, her vilâyet merkezinde bir kız rüşdiyesi tesis edilmesi, öğrenim süresinin 4 yıl olması, bitirenlerin imtihanla idadîye kabul edilmeleri, okunacak dersler gibi hususlar belirtilmiştir.⁴⁶

Bu suretle rüşdiyelere verilen önemle sayıları ülke genelinde artmaya başlamıştır. İstanbul'da 1903/1904'de 16'sı erkeklerle, 14'ü kızlara ait olmak üzere 30 rüşdiye vardır.⁴⁷ Bu sayı 1909'da 73 olmuştur. Ülke genelinde ise, 1876'da rüşdiye sayısı 425 iken, 1906/1907'de 619 olmuştur. Buralarda 40.000 civarında öğrenci okumaktadır.⁴⁸ Bu rüşdiyelerden 74 adedi kız rüşdiyesidir. Kız rüşdiyelerinin öğretim süresi 6 yıl idi.

Bu kız ve erkek rüşdiyeler dışında, 1875 yılından itibaren askerî rüşdiyeler de açılmıştır. İlk askeri rüşdiye İstanbul'da tesis edildi. 1903/1904 öğretim yılında İstanbul'da 8 adet askerî rüşdiye mevcuttur.⁴⁹ 1906/1907'de ise ülke genelinde sayıları 25 olmuştur.

Sivil rüşdiyelerin sayısının artmasına rağmen, gerek devletin geniş sınırlarına göre açılan okul sayısı itibarıyla gerek talebe sayısı itibarıyla, gerekse öğretmen kalitesi ve sayısı itibarıyla yeterli değildi.

Rüşdiyelerden mezun olanların bir bölümü çeşitli kalemlerde memur olurken, bir bölümü idadîlere veya yüksek memur yetiştirmek amacı ile 1849'larda açılan



Darülmâarif’le veyahut 1859’da açılan ve yine bürokrat yetiştirmeye yönelik *Mekteb-i Mülkiye*’ye girmişlerdir. Bu suretle, XIX. yüzyılda aydın memur tipinin yetiştirilmesi yönünde rüşdiyeler ve benzer okullar açılmış, bunların sayıları zamanla artırılmıştır.

C. İdadîler ve Sultanîler

1. İDADÎLER (1873)

Askerî amaçlı ilk idadî 1845’de İstanbul ve Bursa’da açılmıştır. Bunlar Harbiye’nin bir nev’i hazırlık sınıfları idi. Bu sebeple bugünkü liseye denk sivil idadîlerin eğitim tarihimize geçişi 1869 *Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi* ile olmuştur.

Rüşdiyelerin sayılarının artması, İstanbul’da bazı meslek okulları ve yüksek okulların açılması, rüşdiye üstü bir okulun kurulmasını zaruri hale getirmiştir. Böylece hem eğitim seviyesini daha da geliştirmek, hem rüşdiye üstü ve yüksek okul altı bir öğretim kurumunu açmak, hem de müslim, gayrimüslim bütün Osmanlı tebası çocuklarının eğitim göreceği okulların getireceği siyasi fayda idadîlerin açılmasında önemli bir etken olmuştur.

Nitekim 1869 Nizamnamesi’nde idadîlere de yer verilmiş, 33.-50. maddeler arasında bu okullar ve sultanîlerle ilgili hükümler yer almıştır. Bu hükümlerle, 1.000 haneyi geçen yerlerde birer idadî açılması, rüşdiyeyi bitirmiş müslim ve gayrimüslim çocukların bu okullara girmesi, öğretim süresinin 3 yıl olması, görülecek dersler gibi konular belirtilmiştir.⁵⁰

İlk mülki idadî de İstanbul’da 1873 yılında açılmıştır. 1906’da ülke genelinde 114 idadî vardır.⁵¹ Bu idadîler erkeklere mahsustur. Kızlar için İstanbul’da Fransızlarla ortak olarak idadî seviyesinde *Osmanlı-Fransız Kız Sanayi Mektebi*, 1913’de yine idadiye denk *Kız Muallim Mektebi* açıldı. Bu son okul kısa süre sonra sultanîye çevrildi.⁵²

Ancak devletin sınırlarının genişliği ve nüfusu göz önünde tutulursa açılan idadîlerin sayısı yetersizdir. Ayrıca öğretmenlerin sayısı ve kalitesi de kifayetsizdir. Bununla beraber bugünkü liselere denk olan bir eğitim kurumu eğitim sistemimize girmiş ve halen de devam etmektedir.

2. SULTANÎLER (1868)

Sultan Abdülaziz’in Fransa seyahatinin etkisi, Osmanlı Devleti’nde ilk sultanî olan *Galatasaray Sultanîsi*’nin açılışında önemli rol oynamıştır. Açılış amacı, Fransız liseleri ayarında bir mektebe sahip olmak, Avrupa’daki eğitime benzer kolej seviyesinde bir okul açma ihtiyacı, ayrı dinden, ayrı milletten Osmanlı tebasının aynı çatı altında kaynaşarak aynı devlete bağlanmalarını sağlamaktır. Yani bu okul, Osmanlılık siyasetine uygun biçimde dinler arası bir müessese olacaktır.

Galatasaray Sultanîsi 1868 yılında açılmıştır. Öğretim süresi 5 yıl idi. Sonra hazırlık sınıfları açılarak bu süre 8 yıla çıkarılmıştır. Okula her dinden öğrenci alınmıştır. Öğretmenleri de Türk, Ermeni, Rum gibi Osmanlı tebasından veya İngiliz, Fransız İtalyan gibi Avrupa tebasından idiler.⁵³

Hazırlık sınıfları 3 yıl olup, bu sınıflarda ana ders Fransızca idi. Bu okulda 1900/1901 öğretim yılına 79 öğretmen vardı. Aynı öğretim yılında 724’ü müslim, 221’i gayrimüslim olarak 945 öğrenci eğitim görmektedir. Bu öğrencilerin bir kısmı yatılı, bir kısmı da gündüzlüdür. Yine bunlar arasında bir kısmı ücretli, bir kısmı da meceanen, yani parasız öğrenim görmektedirler.⁵⁴

Ancak Galatasaray sultanîsi, Osmanlılık siyasetini gerçekleştirmede başarılı olamamış, Batının dış görünüşüne hayran bir aydınlar zümresi yetişmiş, Fransız kültürü bu zümreye etkili olmuş, gayrimüslim unsurların yıkıcı düşüncelerini de ortadan kaldıramamıştır. Bununla beraber, ilerideki tarihlerde ülkenin önemli mevkilerini işgal edecek çok değerli şahsiyetlerin yetişmesinde de önemli katkıları olmuştur. Hatta bu okulu bitirmek çağına göre bir ayrıcalık ve üstünlük sayılmıştır.

1869 Nizamnamesi, her vilayet merkezinde birer sultanî açılmasını öngörmüşse de, bu kısa sürede gerçekleştirilememiştir. Ancak Girit’te açılan *Mekteb-i Kebir*⁵⁵ ile Beyrut’taki *Medrese-i Sultaniyye* sultanî seviyesinde açılan okullar statüsünde olarak kabul edilmektedirler.

Fakat esas vilâyet sultanîlerinin açılışı, 1908’den sonra olmuştur. I. Dünya Savaşı yıllarında sultanîlerin sayısı 50’yi bulmuştur. Bunlarda da öğretim süresi 7 yıl olarak belirlenmiştir.⁵⁶



1913/1914 öğretim yılında İstanbul'da bir de İnas sultanîsi tesis edilmiştir.⁵⁷ Ancak kız sultanîsi sadece bir adet olarak kalmış, diğer vilayetlerde açılmamıştır.

Gerek Galatasaray Sultanîsi, gerekse vilâyetlerde açılan diğer sultanîler uzun süre Osmanlı Devleti'nin en mümtaz okulları olmuştur. Buralara girmek veya burarlardan mezun olmak bir ayrıcalık kabul edilmiştir. Cumhuriyet devrinin kolejleri sultanîlerin bir devamı niteliğinde sayılabilir.

D. Muallim Okulları

1. DARÜLMUALLİMİN (1848) VE DARÜLMUALLİMÂT (1870)

Tanzimat sonrasında başta rüşdiyeler olmak üzere çağdaş yeni okulların açılması, sıbyan mekteplerinin ıslahı düşüncesi, modern ve çağdaş öğretmene olan ihtiyacı artırmıştır. Tanzimatçıların, modern eğitimin, medreselilerin öğretmen tayin edilmesiyle değil, yeni ve modern usûllere göre yetişmiş öğretmen temin etmekle mümkün olacağı fikrini benimsemeleri, muallimin okullarının açılmasını sağlamıştır.⁵⁸

İşte bu gerekçelerle ilk darülmuallimîn 1848 yılında İstanbul'da Fatih semtinde açıldı.⁵⁹ Bu okula sınavla öğrenci alınmıştır. Okulun öğrenim süresi de 3 yıl olarak tespit edilmiştir. Ayrıca çağdaş dersler konmuştur.⁶⁰

1848'den 1868'e kadar Osmanlı ülkesinde başka bir öğretmen okulu açılmamıştır. 1868 yılında yine İstanbul'da *Darülmuallimîn-i Sıbyan* adı ile, sıbyan mekteplerine çağdaş öğretmen yetiştirme amacıyla bir okul tesis edilmiştir. Bu okulda eğitim süresi önce 1 yıl iken, sonra 2 yıla çıkarılmıştır.⁶¹

1869 *Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi*'nde muallimînler için de önemli hükümler yayınlanmıştır. 51.-78. maddeler arasında yayınlanan bu hükümler ile, İstanbul'da *Darülmuallimîn-i Kebîr* adı ile büyük bir öğretmen okulu açılması, bu okulun sıbyan, rüşdiye ve idadî şubelerinden oluşması, öğretim sürelerinin sıbyan şubesinde 2, diğer şubelerinde 3 yıl olması, ayrıca kız sıbyan ve rüşdiyelerine bayan öğretmen yetiştirmek amacı ile yine İstanbul'da bir *Darülmuallimât* açılması belirtilmiştir.⁶²

Daha sonra Darülmuallimîn-i Kebîr'in İdadî şubesi ikiye, *Âliye-i Edebiyat ve Âliye-i Fünûn* şubelerine ayrılmıştır. Âliye şubelerinden mezun olanlar derece derece

yükselerek idadî mekteplerinde öğretmenlik yapabilmek ve hatta Maarif Müdürü olma hakkına sahip olmuşlardır.⁶³ İstanbul Darülmuallimîn-i Kebîr'in 1901/1902 öğretim yılında öğrenci sayısı 178 olarak görülmektedir.⁶⁴

İstanbul'da açılan öğretmen okulları, 1870'lerden sonra diğer bazı vilâyet ve sancak merkezleri ile kazalarda da açılmaya başlamıştır. 1905/1906 öğretim yılında İstanbul dışında darülmuallimînlerin sayısı 32 olmuştur. Ancak bu sayı 1913/1914 yıllarında 21'e düşmüştür.⁶⁵

Kız öğretmen okulları olan *Darülmuallimât*'ların açılması, kız rüşdiyelerinin tesisi ile bayan öğretmene olan ihtiyaçtan kaynaklanmıştır. İlk kız öğretmen okulu yine İstanbul'da Ayasofya civarındaki bir konakta 1870 yılında öğretime başlamıştır. Sıbyan ve Rüşdiye şubelerinden oluşan bu okulun öğrenim süresi, sıbyan şubesinde 2, rüşdiye şubesinde 3 yıl olmak üzere 5 yıl idi.⁶⁶ 1901/1902 öğretim yılında bu okulun öğrenci mevcudu 542 olarak görülmektedir.⁶⁷

Kız öğretmen okulları daha sonra taşrada da açılmıştır. Bu okulların açılışı Türk maarif tarihi açısından önemlidir. Türk maarif tarihinde bir ilke imza atılmış, ilk defa kadınların çalışma hayatına girmesi sağlanmıştır.

Öğretmen okullarına halkın ilgisi zamanla artmıştır. Halk hem zaman içerisinde çağdaş okullara karşı ilgi göstermeye başlamış, hem de çocuğunu öğretmen yaparak onun geleceğini garanti altına almaya çalışmıştır. Nitekim 1906 yıllarında öğretmen okullarının sayısı 32'ye, II. Meşrutiyet döneminde ise 65'e yükselmiştir.⁶⁸

Bir toplumun çağa ayak uydurmasını sağlayan en etkili kurum eğitim kurumlarıdır. Eğitim kurumlarının en önemli unsurlarından biri ise şüphesiz öğretmenlerdir. Çağın gerektirdiği şartlara göre yetiştirilmiş öğretmenlerle donatılmış eğitim kurumlarına gösterilen ilgi, o toplumun geleceğine gösterilen ilgidir.

Ancak Osmanlı Devleti'nde açılan ve öğretmen yetiştirmeye mahsus bu okullar, ne kalite, ne müfredat, ne muallim, ne de öğrenci sayı ve kalitesi bakımından yeterli seviyede değildir. Hele bazı vilayet ve sancaklardaki okullar, bina ve öğretmen açısından öğretmen yetiştirmekten uzaktırlar. Buna rağmen öğretmen okulları, Osmanlılar döneminde açılan diğer çağdaş okullardan daha



olumlu sonuçlar vermiş ve devamlı olmuştur. Nitekim bu okullar, daha kaliteli ve kapsamlı bir şekilde Cumhuriyet dönemine intikal etmişlerdir.

2. DİĞER ÖĞRETMEN KAYNAKLARI

1864 yılında Harbiye Mektebi bünyesinde kurulan *Muavin Sınıfı*, askerlik dışı olan dil ve din derslerinden askerî okullara öğretmen yetiştirmek amacı ile açılmıştır. Öğrenim süresi 3 yıl olan bu okulun ömrü kısa sürmüştür ve 1869/70'de kapatılmıştır.⁶⁹

Yine Harbiye bünyesinde 1867 yılında *Hoca Sınıfı* adı ile bir okul açılmıştır. Bu okul, askeri idadîlere matematik öğretmeni yetiştirmek amacını taşıyordu. Fakat bu okulun da ömrü kısa sürmüştür.⁷⁰

Menşe-i Muallim denilen okul da askerî bir okul niteliğinde idi. 1875'de açılan ve darülmualliminlerden üstün nitelikli olan bu okulun amacı, askerî okullara öğretmen yetiştirmektir. İdadî ve Âli kısımlardan oluşan bu okul da 93 Harbi nedeniyle kapatılmıştır.⁷¹

Osmanlı Devleti, 1859 yılında Paris'te de bir okul açmıştır. *Mekteb-i Osmanî* adı verilen bu okulun amacı, açılması kararı alınan Darülfünûn'a öğretmen yetiştirmek, Harbiye çıkışlıların bu okulda eğitimlerini sürdürmek, Fransa'ya gönderilen öğrencilere Fransızca öğretmek, Paris'te yaşayan istekli yabancılara Türkçe öğretmektir. Ancak bu okul da 1875'de kapatılmıştır.⁷²

Ayrıca Osmanlı Devleti'nde öğretmen ihtiyacını karşılayan diğer bazı kaynaklar daha vardır. Medrese çıkışlılar, subaylar, mülkiyeliler, idadî mezunları, memurlar ve din görevlileri de öğretmenliğe tayin edilmek suretiyle, çok gerekli olan öğretmen ihtiyacı karşılanmaya çalışılıyordu.

E. Askerî Okullar

Tanzimat öncesi açılan ve askeri nitelikli olan mühendis Okulları, Askerî Tıbbiye, Harbiye gibi okullar daha sonraları geliştirilirken, diğer taraftan da yeni askerî nitelikli okullar açılmıştır.

Bunlardan ilki *Askerî Rüşdiye*'lerdir. İlk askerî rüşdiye 1875'de İstanbul'da açıldı. Bu sayı İstanbul'da 1903/1904 yılında 8'e çıktı.⁷³ Daha sonra diğer vilâyet merkezlerinde de askeri rüşdiyeler açılmaya başladı. 1906/1907 öğretim yılında ülke genelinde 25 askerî rüşdiye bulunmaktadır.

Askeri rüşdiyelerde öğrenim süresi önce 3 yıl idi, sonra 4 yıla çıkarılmıştır. Ancak bu okullar 1908 yılında lağvolunarak, mülkiye rüşdiyelerine dönüştürülmüştür.

Diğer bir askerî okul *Askerî İdadî*'dir. Askerî İdadî önce 1846'da Harbiye bünyesinde, bir nev'i Harbiye'ye hazırlık olarak, Harbiye altı bir okul niteliğinde açıldı. Sonra bu okul ayrı bir binaya taşınarak *Kuleli Askerî İdadîsi* adını aldı. Daha sonra askeri idadiler Bursa, Edirne, Manastır, Şam, Erzurum ve Bağdat gibi önemli merkezlerde de açıldı. Öğrenim süresi 3 yıl idi.⁷⁶ Askerî idadîler varlıklarını Cumhuriyet devrinde de sürdüren bir askeri okul olarak eğitim tarihimizde önemli bir yer etmiştir.

Bahriye ve Berriye Mühendislik Okulları, Askerî Tıbbiye ve Harbiye'ye öğrenci yetiştirmek amacı ile açılan bir hazırlık okulu da *Mahrec-i Mekâtib-i Askeriyye*'dir. Bu okul, askeri idadîlerin açılmaya başlanması ile 1875 yılında kapatılmıştır.⁷⁷

Askeri amaçlı açılan bir okul da *Menşe'i Küttâb-ı Askerî*'dir. Bu okul, askeri kurum ve ordu merkezlerine memur yetiştirmek amacı ile kurulmuştur. Önce dersane şeklinde düzenlenen bu kurum, okul hüviyetine 1875 yılında kavuşmuştur. Mülkî ve askerî rüşdiyelerden mezun olanlar bu okula alınıyordu. Öğrenim süresi önce 3 yıl iken, sonra 2 yıla indirildi. 1908 yılında lağvedildi.⁷⁹

Yine askerî amaçlı sanat okulları açılmıştır. Bunlardan İdadî Bölükleri adı verilen okul, ordunun teknisyen ihtiyacını karşılamak amacı ile 1863 yılında Tophane Fabrikası bünyesinde tesis edilmiştir. 1864 yılında *İmâlât-ı Harbiye Usta Mektebi* adı ile bir nev'i kara sanat okulu hizmete girmiştir. Yine aynı yıl deniz sanat okulu kimliğinde *Bahriye Sanayi ve İmâlât Sıbyan Taburları* adı ile bir askeri okul kurulmuştur. Ayrıca İstanbul'da *Bahriye Makine Ameliyat Mektebi* ile *Selimiye Fırkateyni Gedikli Mektebi* adı ile iki askeri okul daha açılmıştır.

Diğer Öğretmen kaynakları bahsinde belirtilen askerî okullar ise, *Muavin Sınıfı*, *Hoca Sınıfı*, *Menşe-i Muallim Mektebi*'dir.

Modern askerî okulların kuruluşu, çağdaşlaşma bakımından önemlidir. Bu okullar sayesinde modern silahların, tekniklerin, metotların nasıl kullanılacağı öğretilmeye başlanmıştır. Çağın silah, araç ve gerecini takip et-



me imkanı doğmuştur. Devşirme kul sistemine son verilmiştir. Toplumla devlet arasında yeni bir bağ kurulmuştur. Çünkü, artık bürokrat, aydın ve komutanlar, halkın içinden alınan öğrencileri yetiştiren bu okullardan mezun olan kişilerdir. Daha sonra gerek askerî alanda, gerek siyasi alanda, hatta gerekse kültürel alanda toplumda önemli yer işgal eden, hatta toplumu büyük hedeflere yönlendiren kişiler bu okullardan çıkan kişilerdir. Bu kişilerin, başta Mustafa Kemal Paşa olarak, Türk Millî Mücadelesi, askerî ve siyasi yaşamımızda ne önemli hizmetleri olduğu unutulmamalıdır.

F. Meslek ve Sanat Okulları

Özellikle 1869 *Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi* sonrasında meslekî öğretime de ağırlık verilmiştir. Bu doğrultuda ilk açılan okullar sanat okullarıdır. Bu okullar içinde en önemlisi de 1869-1882 arasında İstanbul'da 3 yerde açılan *Kız Sanayi Mektepleri*'dir. Kız Sanayi Mektepleri zamanla taşrada da açılmıştır. Yine aynı yıllarda *Sanat Mektepleri* tesis edilmiştir. Bu mekteplerde tesviyecilik, demircilik, dökümcülük, marangozluk gibi şubeler kurulmuştur. Diğer bir okul *Fenn-i Mimarî Mektebi* idi. Okulun öğrenim süresi 4 yıl olup, burada mimarî ile ilgili dersler görüldü.

1878'de açılan *Mekteb-i Fünûn-ı Maliye* kısa süre sonra kapatılmıştır. Bunun yerine 1889 yılında *Ticaret Mektebi* açılmıştır. Öğrenim süresi 3 yıl olan bu okul Cumhuriyet devrine de intikal etmiştir.

Numune Bağı ve Aşı Ameliyat Mektebi 1887'de İstanbul'da Göztepe'de açılmıştır. Bağcılığın geliştirilmesi amacıyla açılan bir okuldur.

1892 yılında açılan *Gümrük Darüttalimi* gümrük memuru yetiştirmek amacıyla tesis edilmiştir.

Aşı Memurları Mektebi 1892 yılında faaliyete geçmiştir. İnsanlara aşı uygulaması yapmak amacı ile açılan bir okuldur.

Polis Dershânesi 1889 yılında açılmıştır. Bu okulun amacı polislere hukukî mevzuatta bilgi vermektir. 1907'de açılan *Polis Mektebi* ise, polis olacakların eğitildiği bir kurum görevini görmektedir.

En eski kurulan meslek okulu *Ziraat Mektebi*'dir. Bu okul 1847'de faaliyete geçmiştir. 1858'de *Orman Mektebi* ve 1868'de de *Maden Mektebi* açılmıştır. Bu suretle zira-

at, orman ve madenciliğin geliştirilmesi yönünde çağdaş bir adım atılmıştır.

Özellikle nazırlıklar, kendi ihtiyaçlarını karşılamak amacı ile çeşitli okullar açmaya hız vermişlerdir. Bunlardan başlıcaları ve açılış tarihleri şöyledir: *Telgraf Memurları Mektebi* (1860), *Rüsmât Memurları Mektebi* (1914), *Dişçi Mektebi* (1909), *Maliye Memurları Mektebi* (1910), *Kondüktör Mektebi* (1911), *Demiryolu Memurları Mektebi* (1915), *Belediye Memurları Mektebi* (1911), *Kadastro Memurları Mektebi* (1911), *Evkaf Memurları Mektebi* (1911), *Tabib Muavinliği mektebi* (1915) ve *Çırak Mektepleri* (1914). Ayrıca dilsiz ve körler için *Dilsizler ve Körler Mektebi* de 1891'de açılmıştır.

G. Darüleytamlar (1914)

Yetimhâne olarak adlandırılan bu okullar, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerdeki siyasî ve askerî çalkantıları neticesi olarak meydana çıkmışlardır. Birbirini takip eden savaşlar sonucunda himayeye muhtaç yetimlerin sayısı artmıştır. Önceleri 1875'de açılan *Dariüşsafaka*'ya bu yetimler yerleştiriliyor idi.⁸³ Sonra *Darülaceze* 1896'da kurularak yetimlerin bir kısmı da burada barındırılmaya çalışılmıştır.⁸⁴

Özellikle Balkan Harbi sonrası İstanbul'a yüzlerce yetim gelmiştir. Bunların barındırılması, eğitilmesi ve bir sanat öğretilmesi gerekmektedir. Bu gerekçelerle başta İstanbul olmak üzere ülkenin pek çok yerinde 1914'ten itibaren *Darüleytamlar* açılmaya başlamıştır. İlk tesis edildiğinde sayısı 20 idi. Yetim sayısı arttıkça yeni *Darüleytamlar* açılmış ve sayısı 85 olmuştur.⁸⁶ Buralarda barınan yetim sayısı da 20.000'i bulmuştur. I. Dünya Harbi sırasında, savaşın getirdiği maddî sıkıntılar sebebi ile Darüleytam ve buralardaki yetim sayıları azalmıştır. 1917 yılında Darüleytamlar 65'e buralarda barınan yetimlerin sayısı ise 11.000'e düşmüştür.⁸⁸ 1920 yılında ise yetim sayısı 3.500'e gerilemiştir.⁸⁹

Ayrıca bir ilginç gelişmede, Sivas'ta en fazla Darüleytam'ın oluşudur. 1916 rakamlarına göre bu sayı 20'dir.⁹⁰

Darüleytamlara alınacak yetim çocuklara yaş sınırlaması getirildiği görülmektedir.

Bunların yaşı 2-15 arasında olacaktır. Ancak bazı vesikalarda da 12 yaşından küçük olan yetimlerin Darüleytamlara alınmasının kararlaştırıldığı yazılıdır.⁹¹



Darüleytamların giderlerini devlet karşılamıştır. Ancak 1916 yılında “*Evlâd-ı Şüheda*” adı altında bir vergi çıkarılarak, bu vergi posta, telgraf, tütün ve içkiye eklenerek tahsil edilmiştir.⁹²

Darüleytamlarda eğitim ise iki şekilde uygulanmıştır. Birincisi *Miessesât-ı İlmiye* adı ile, yetimlerin talim ve terbiyesi yönünde faaliyet gösteren birer yatılı ilkokul şeklindedir. İkincisi de *Miessesât-ı Zera'iyye* ve *Sanaiyye* adı ile, çocuklara tatbiki sanayi ve ziraat eğitim veren bir kurum niteliğindedir. Bu yüzden de Darüleytamlar Maarif Nezareti'ne bağlanmıştır.⁹³

Darüleytamlarda yetişen çocukların bir kısmı daha sonraları daha yüksek eğitim kurumlarına gitmişlerdir. Bir kısmına ise meslek sahibi olma yönünde eğitim verilerek, ilerideki hayatları garanti altına alınmaya çalışılmıştır.

H. Yüksek Okullar ve Darülfünûn

1. YÜKSEK OKUL NİTELİĞİNDEKİ EĞİTİM KURUMLARI

Aslında askerî nitelikli olan ve daha önce anlatılan *Mühendishaneler*, *Askerî Tıbbiye*, *Mülkî Tıbbiye*, *Harbiye* gibi okullar, yüksek okul sayılabilecek eğitim kurumlarıdır. Çünkü buralarda çağdaş yüksek öğretim bilgileri verilmekte, hatta Askerî Tıbbiye'de eğitim Fransızca yapılmaktadır. Bunların dışında, Darülfünûn açılıncaya kadar, yüksek okul niteliğinde kurulmuş bir takım eğitim kurumları da vardır.

A. MEKTEB-İ MÜLKİYE (1859)

Osmanlılarda XIX. yüzyılda başlayan ve hızlanan çağdaşlaşma hareketinin başarılı bir şekilde yürütülmesi, çağın gereklerine uygun idareciler sayesinde olabilirdi. O halde, bilgili ve çağın gidişine uygun idare adamı yetiştirecek bir kaynağa yani çağdaş bir okula ihtiyaç vardı. Bu gerekçe Mekteb-i Mülkiye'nin açılmasında etken olmuştur.

Nihayet *Meclis-i Âli-i Tanzimat* bu konuda 1858 yılında kararlar almış ve bir de Nizamnâme yayınlamıştır. Bu karar ve nizamnâmede, ehliyetli memur yetiştirmek amaçlandığı, memurların sınavsız, memur olmayanların sınavla alınacağı, tahsil süresinin 2 yıl olacağı ve okutulacak dersler belirtilmiştir.⁹⁴

İlk mülkiye mektebi *Mekteb-i Fünûnu-ı Mülkiye* adı ile 12 şubat 1859'da Ticarethâne de açıldı. Sonra Nuri Efendi Konağı'na taşınan okul, bu binanın yanması üzerine Vefa'da bulunan Saip Paşa Konağı'na taşındı.

Mülkiye Mektebi daha sonraki yıllarda daha da geliştirilmiştir. Öğrenim süresi önce 3, sonra 4 yıla çıkarılmıştır. Yeni pek çok dersler ilave edilmiştir. Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'nin açılışı ile 1877 yılında lağvolunmuştur.⁹⁵

Daha ileri seviyede, daha mükemmel bir mülkiye mektebi kurma isteği *Mekteb-i Mülkiye-i Şahane*'nin açılışında etken olmuştur. Hazırlanan tüzük 23 Şubat 1877'de padişahça onaylanmıştır. Bu tüzüğe göre, lağvedilen Mekteb-i Fünûn-ı Mülkiye'nin yeni adı ile bir yüksek okul olduğu, öğrenim süresinin 5 yıl olacağı, ileride yatılı öğrenci de alınacağı, mezun olanların kaymakam olarak, daha da üst mevkilere çıkabileceği ve okunacak dersler belirtilmiştir.⁹⁶

Okul 1 Aralık 1877'de açılmış ve ilk mezunlarını tüzükteki süreye aykırı olarak 2 yıl içinde, 1879 yılında vermiştir. Bu ilk mezunların sayısı 13'tür. Sonraları idadî sınıfları da eklenerek, idadî kısmı 4, mülkiye kısmı 3 yıl olmak üzere öğrenim süresi 7 yıla çıkarılmıştır.⁹⁷

Mekteb-i Mülkiye-i Şahane 1891'den 1908'e kadar gerilemiş ve öğretmen, ders ve ilgi açısından çok şeyler kaybetmiştir. II. Meşrutiyetin ilânı ile bu okula yeniden önem verilmiştir. Adı da *Mekteb-i Mülkiye*'ye çevrilmiş, yeni ders programı hazırlanmış, öğrenim süresi 4 yıl olarak kabul edilmiş, yeni ve bilgili öğretmenler tayin edilmiştir. Ancak bu seçkin okul 1914'te kapatılmıştır.⁹⁸

Kapatılan mülkiye 1918'de yeniden açıldı. Cumhuriyet devrinde İstanbul'da Yıldız'daki Yaveran Dairesi'ne taşınan Mülkiye Mektebi, 1936'da Ankara'daki kendi özel binasına taşındı.⁹⁹

B. MEKTEB-İ HUKUK (1880)

1837'de kurulan *Meclis-i Valâ-yı Ahkâm-ı Adliye*, Tanzimat sonrasında yasama ve yargı işlerinin görüldüğü bir kurum olmuştur. Padişahın yasama yetkisi Tanzimat'ın ilânı ile bu kurula devredilmiştir. Daha sonra kurulan *Meclis-i Âli-i Tanzimat* ile 1861 yılında birleşerek, adı *Meclis-i Ahkâm-ı Adliye* olmuştur. Bu kurumlar yolu ile Avrupa'dan yararlanılarak ceza, ticaret, arazi kanunla-



rı gibi yasalar çıkarılmıştır.¹⁰⁰ Ancak ülkedeki adli kurumların başında halen eski eğitimle yetişmiş, yeni ve çağdaş hukuku bilmeyen kadı ve naibler vardı. Bu nedenle yeni hukuk kaidelerini bilen, ceza ve ticaret mahkemelerinde görev alacak, çağdaş bilgilere sahip hakimlere ihtiyaç doğmuştur. Bu durum da Hukuk Mektebi'nin açılma gerekçesi olmuştur.

Bu konuda ilk adım ise 1869 *Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi* ile atılmıştır. Bu nizamnâmede bir Darülfünûn kurulması, bunun 3 şubesinden birinin de Hukuk Şubesi olması belirtilmiştir.¹⁰¹ Bu suretle Darülfünûn ikinci teşebbüs olarak 1870'de açılınca, Hukuk Şubesi de eğitime başlamıştır. Ancak Darülfünûn 2 yıl sürmüş, kapanınca Hukuk kısmı da kapanmıştır.¹⁰² Böylece modern Hukuk Mektebi'nin ilk açılışı başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Modern hukuk eğitimi ile ilgili ikinci teşebbüs, 1874 yılında Galatasaray Sultanîsi içinde bir *Mekteb-i Hukuk-ı Sultani*'nin açılışı ile olmuştur.¹⁰³ Bu okul için 1876 yılında da bir nizamnâme yayınlanmıştır. Bu nizamnâmede okulun amacı, alınacak talebeler, öğrenim süresinin 4 yıl olacağı, okunacak dersler gibi hükümler belirtilmiştir.¹⁰⁴

Ancak bu okul da 1881'de kapanmıştır.¹⁰⁵ Bunda, yeni açılan Hukuk Mektebi'nin etkisi olduğu gibi, hocalarının aylıklarının ödenmemesi, nazırların ilgisiz tutumları da rol oynamıştır.

Mekteb-i Hukuk-ı Sultani'nin bir özelliği de, son sınıfta öğrencilerin birer risale hazırlamalarıdır.¹⁰⁶ Bu suretle Avrupa sistemine uygun olarak, bir nev'i Doktora tezi hazırlanması ile Osmanlı eğitim sistemine bir yenilik ilk kez girmiştir.

Hukuk eğitimi konusunda üçüncü ve kalıcı teşebbüs 1880 yılında açılan *Mekteb-i Hukuk-ı Şahane* ile olmuştur. Nizamnâmesi 1878 tarihinde çıkarılmıştır. Bu nizamnâmeye göre öğrenim süresi 3 yıldır.¹⁰⁷ Adliye Nezareti bahçesinde yapılan bir binada açılmıştır.

Bu okul bir yüksek okul hüviyetinde idi. Öğretim kadrosunun çoğu artık Osmanlı tebasındandır. 1885 yılında öğrenim süresi 4 yıla çıkarılarak Adliye Nezareti'nden Maarif Nezareti'ne bağlanmıştır.¹⁰⁸

1891'den sonra yeni dersler konularak geliştirilen *Mekteb-i Hukuk-ı Şahane*'nin 1903 yılında %10 kadarı

gayrimüslim olmak üzere 681 öğrencisi bulunmaktadır. Bu okul 1909 yılında İstanbul Darülfünûnu'na bağlanarak modern bir Hukuk Fakültesi'ne dönüşmüştür.¹¹⁰

Hukuk Mektebi'nin Osmanlı ülkesinde yerleşmesi uzun çabalar ve değişikliklerle mümkün olmuştur. Ancak üçüncü teşebbüste kalıcı bir okul olma özelliğini kazanmış ve bugünkü Hukuk Fakültelerinin temelini meydana getirmiştir.

c. *Yüksek Okul Niteliğindeki Diğer Okullar* ise; *Hendese-i Mülkiye Mektebi* adlı sivil mühendis okulu (1884), *Gülhane Tatbikât-ı Tıbbiye-i Seririyât* adlı askerî tıp uzmanlık okulu (1898) ile 1891'de açılan *Mülkiye Baytar Mektebi*'dir.

2. DARÜLFÜNÜN

Osmanlılarda Darülfünûn, çağdaşlaşma hareketlerinin başlaması ile ele alınan bir konudur. Asırlar öncesi Avrupa'da var olan, araştırma ve incelemeye dayalı bulunan, pek çok yeni teknik buluşların menşei olan böyle bir kurumun açılması gereği Tanzimatçıları harekete geçirmiştir. Ancak 1845'lerde başlayan bu girişim, birkaç teşebbüsten sonra 1900'lerde sonuçlanabilmiştir.

İstanbul'da Darülfünûn kurma kararı, 1845 yılında *Geçici Maarif Meclisi*'nde ele alınmıştır. Daha sonra oluşturulan *Daimi Maarif Meclisi* de İstanbul'da bir Darülfünûn binası yapımına 1847 yılında başlamıştır.¹¹¹ Bina yapımı sürerken, Darülfünûn'da okunacak kitapları hazırlamak, yabancı dilde yazılmış kitapları tercüme etmek amacı ile 1851 yılında *Encümen-i Daniş* kurulmuştur.¹¹²

Darülfünûn binası 1847 yılında yapılmaya başlamasına rağmen bir türlü bitirilememiş ve bu yüzden de geçici bir binada serbest dersler şeklinde öğretim yapmak üzere Darülfünûn'un açılmasına karar verilmiştir. Okulun resmi açılışı 13 Ocak 1863'de olmuştur. İlk derisi 300 kadar kişi takip etmiştir. Bundan sonra halka açık olarak fizik, kimya, tabii ilimler ve tarih olmak üzere 4 konuda dersler verilmeye devam edilmiştir. Sonra buna coğrafya dersi de eklenmiştir.¹¹³

1847'de yapımına başlanan Darülfünûn binası 1865'de bitirilebilmiştir.¹¹⁴ Ancak bu bina Maliye Nezareti'ne tahsis edilmiştir. Bu durumun 1865 yılında Darülfünûn derslerinin kesilmesine neden olduğu söylenebilir. Hükümet bu sefer yeni bir Darülfünûn binasının



yapımına girişmiştir. Sultan Mahmut Türbesi yakınlarında inşasına başlanan bu bina 1869'da tamamlanmıştır.¹¹⁵

1869 *Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi*'nde Darülfünûn konusu da yer almıştır. Bu nizamnâmenin toplam 198 maddesinin 51 madde (79.-129. maddeler arası) Darülfünûn kurulması, bu kurumun idarî, dahilî, malî ve Hukukî durumu ile ilgilidir.

Nizamnâmede 16 yaşını dolduranların giriş imtihanı ile bu eğitim kurumuna girebilecekleri, öğretimin 3 yıl olacağı, 3. yılda bir tez hazırlamaları gerektiği belirtilmiştir. Ancak yine halka açık bir yüksek okul olduğu da zikredilmiştir. Nizamnâmede Darülfünûn'un 3 şubeden ibaret olacağı da yazılmıştır. Bunlar Felsefe ve Edebiyat şubesi, İlm-i Hukuk Şubesi, Ulûm-ı Tabiiyye ve Riyaziyye Şubesi'dir.¹¹⁶

Böylece nizamnâmede belirtilen darülfünûn ikinci teşebbüs olarak Şubat 1870'de açılmıştır. Bu amaçla Paris'ten kitaplar getirtilmiştir. Ancak Mektep-i Sultanî Müdürü Mösyö Sava tarafından hazırlanan listedeki bazı kitapların üstü ilgili makamlarca çizilerek bu kitaplar satın alınmamıştır. Bundan da, daha Osmanlılarda araştırma kavramının yerleşmediği, inceleme, araştırma, laboratuvar gibi yeni öğretim metotlarına geçilemediği anlaşılmaktadır.¹¹⁷

Darülfünûn'da okunacak kitapların tercüme işi görevi oluşturulan *Tercüme Cemiyeti*'ne bırakılmıştır.¹¹⁸ Okula öğrenci imtihanla alınmıştır. 1.000'den fazla öğrenci müracaat etmiş ve bunlardan 450'si kabul edilmiştir. Alınanların çoğu medrese talebesidir.¹¹⁹

Ramazan ayına geldiği için açılışı uzatılmıştır. Ancak Ramazan boyunca belli öğretmenlerce dersler konferans tarzında verilerek eğitim fiilen başlatılmıştır. Esas açılış ise resmi bir törenle 20 Şubat 1870'de olmuştur. Bu sırada ders programları da tespit edilerek Takvim-i Vakayi'de yayınlanmıştır.¹²⁰

Maarif Salnâmesi'nde 3 şube olarak tespit edilmesi ne rağmen, uygulamada ders programında şube ayrımı yapılmamış, bütün öğrencilerin aynı dersleri görmeleri uygulamasına geçilmiştir. Bu Darülfünûn'da da 1870-1873 yılları arasında kesintisiz eğitim verilmiş, ancak 1873 yılında kapatılarak, bu ikinci teşebbüs ve başarısız-

lıkla sonuçlanmıştır. Burada öğrenci mezun olup olmadığı da bilinmemektedir. Ayrıca faaliyetine niçin son verildiği hakkında da henüz kesin bilgiler mevcut değildir.

Darülfünûn'un açılmasının üçüncü girişim 1874 yılında, Galatasaray Mekteb-i Sultanîsi bünyesinde kurulan *Darülfünûn-ı Sultanî*'dir. Bu okul 3 yüksek okuldan ibaret idi. Bunlar *Hukuk*, *Edebiyat* ve *Turuk ve Meâbir Yüksek Mektepleri*'dir. Bunlara *Mekâtib-i Âliye* denmiştir.¹²² Ancak bu Darülfünûn da 1881 yılında kapanmıştır.¹²³

Kalıcı Darülfünûn ancak dördüncü teşebbüsde mümkün olmuştur. *Darülfünûn-ı Şahane* adı ile resmi açılışı 31 Ağustos 1900 tarihinde yapılmıştır. Önce *Edebiyat ve Hikmet (Edebiyat Şubesi)*, *Ulûm-ı Riyaziyye ve Tabiiyye (Fünûn Şubesi)*; *Ulûm-ı Âliyye-i Diniyye* adıyla 3 şube, yani 3 fakülte tarzında açılmıştır. II. Meşrutiyet sonrası *Hukuk Mektebi* ile *Mülki Tıbbiye Mektebi* de buna dahil edilerek 5 fakülteye çıkarılmıştır. 1912 yılında da *Eczacı ve Dişçi Mektepleri* Tıbbiyye'ye, Şam'daki *Tıbbiye Mektebi* de İstanbul Darülfünûnu'na bağlanmıştır.¹²⁴ 1914 yılında ise Ulûm-ı Âliyye-i Diniyye şubesi kapatılarak, öğrencileri, İstanbul medreseleri yerine kurulan *Darül-Hilâfetü'l-Âliye* şubesine nakledilmiştir.¹²⁵ Önceleri daha önce kurulan Darülfünûn binasında öğretim verilirken, 1909'da Vezneciler'deki Zeynep Hanım Konağı'na taşınmıştır.¹²⁶

Darülfünûn'un 1902/1903 öğrenim yılında Edebiyat Şubesi'nde 8 muallim, 2 mubassır ve 51 müslim öğrencisi, Fünûn Şubesi'nde 13 muallim, 3 mubassır, 3'ü gayrimüslim 60 öğrencisi, Ulûm-ı Âliyye-i Diniyye Şubesi'nde de 7 muallim, 3 mubassır ve 79 öğrencisi bulunmaktadır.¹²⁷

Sadece erkek öğrencilerin bulunduğu Darülfünûn'a, bayanların da ilgisi olmuştur. Bu ilgi bu okulda önceleri kızlara sadece konferanslar şeklinde dersler verilmesini sağlamıştır. Sonra kadınlara mahsus yarı sınıflar açılmıştır. Ancak kadınların erkeklere mahsus Darülfünûn binasında ders görmeleri bazı çevrelerce sakıncalı görülmüştür. Bu sebeple 1914 yılında *Edebiyat*, *Riyaziyyat* ve *Tabiiyyat Şubeleri*'nden oluşan *İnas Darülfünûnu* ayrı bir binada açılmıştır. Bir süre sonra *İnas Darülfünûnu* İstanbul Darülfünûn binasına taşınmıştır. Ancak kızlar, kendi sınıflarını boykot ederek erkeklerle müşterek aynı sınıflarda



ders yapmayı talep etmişlerdir. Bunun üzerine İnas Darülfünûnu kapanmış ve İstanbul Darülfünûnu'nda eğitim kadın-erkek karışık sürdürülmüştür.¹²⁸

Mütareke dönemi denilen 1919 yılında Darülfünûn'da yeni bir düzenleme yapıldı. Bu amaçla 11 Ekim 1919'da *Darülfünûn-ı Osmanî Nizamnâmesi* hükümetçe kabul edildi. Buna göre bu okul, *Hukuk, Tıp, Edebiyat ve Fünûn Şubeleri*'nden oluştu. Bu nizamnâme ile getirilen en önemli bir yenilik de, ikinci maddesine göre Darülfünûn'a ilmî muhtariyet, yani özerklik verilmesidir. Ancak bu nizamnâmede şubeler medrese olarak gösterilmiştir.¹²⁹ Bununla üniversite mektepleşmiş bir medrese konumuna sokulmuştur. Bunun sebebi de herhalde, halen 1919'larda dinî çevrelerin etkisinin var gücüyle devam etmesidir.

Böylece eğitim tarihimize Darülfünûn, yani üniversite kesin olarak girmiştir. 1933 yılında İstanbul Üniversitesi'ne çevrilmiştir. Daha sonra pek çok şehirde üniversite kurulmuştur.¹³⁰

SONUÇ

Osmanlılarda XVIII. yüzyılın ikinci yarısında başlayan ve Tanzimat'la yoğunlaştırılan çağdaş eğitimi imparatorlukta kurma ve yerleştirme çabaları, Batının üstünlüğünü esas alan bilim ve fen anlayışını Türk hayatına ikame etme arzusu taşımaktadır. Ancak bu arzu, Türk hayatının belirli alanlarına, o da kopya suretiyle iştirilmiştir.

Batılılaşma konusundaki bütün çabalara rağmen eğitim, eskinin köhneleşmiş kıymetlerini ruhlarda yaşatmayı devam ettirmiştir. Medreseler yine bozulmuş şekliyle varlıklarını sürdürmüşlerdir. Çağa uygun açılan iptidâîler, rüşdiyeler, idadiler, darülmualiminler, meslek ve sanat okulları, şeklen yeni iseler de ruhları itibariyle eski sıbyan mektepleri ve medreselerden pek farklı değildir.

Yine XIX. yüzyıl başından 1848 yılına kadar, özellikle çağa uygun açılan okullarda ders verecek modern öğretmenler yetiştirilmeden, modern okullar açılmış, kânun ve tüzükler çıkarılmıştır. Meselâ, modern okul olarak görünen rüşdiyelerde eğitim, genellikle dinî bilgiler vermekten öteye geçememiştir. Çünkü bu okullarda hem öğretmenler az, hem de öğretmenlik yapan muallimlerin

çoğunluğu çağdaş dersleri vermekten uzak, medrese çıkışlı idiler.

Hatta devlet daha 1845'lerde, rüşdiyeden başka modern bir okul, elde yetiştirmiş öğrenci ve öğretmen olmasına rağmen, Darülfünûn açma girişiminde bulunmaktadı. Böylece eğitimde yapılan bu yenilik hareketleri daha başlangıcında akamete uğramaktadır.

Yine 1869 yılına kadar eğitimde yapılan yenilikler parça parça olmuş, esaslı bir inceleme yapılmaksızın eğitimde ıslahatlara girişilmiştir. Ayrıca bu ıslahatlar daha ziyade şahıslara bağlı kalmış, onlar görevlerinden inince bu yenilikler de onlarla birlikte önemini yitirmiştir.

1869'da çıkarılan Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi ile çeşitli modern eğitim kurumlarının açılması, esasları, amaçları, süreleri, müfredatları tespit edilmiştir. Ancak hem bu nizamnâmede belirtilen yenilikler daha sonra istenilen şekilde gerçekleştirilememiş ve uzun bir zaman almıştır, hem de yine bu nizamnâmede teknik öğretime yer verilmemiştir.

Osmanlı Devleti'nde XIX. ve XX. yüzyılda malî bozuklukların olması da eğitimin istenilen şekilde gelişmesini önlemiştir. Devlet bunun için bazı okulların yapımını halka yüklemiş, iâne yolu ile okulların yapılması yoluna başvurmuştur. Hatta, bu okulların maaş giderlerinin de halk tarafından karşılanması usûlünü getirmiştir.

Yine devlet eğitimi geliştirmek amacı ile 1872 yılından itibaren eğitim vergileri çıkarmıştır. Öşür, bina ve emlak vergilerinden alınan hisse-i iâne eğitimde kullanılmıştır. Fakat, bu toplanan paraların çoğunun İstanbul için ayrılması, özellikle vilâyetlerde okulların gelişme ve çoğalmasını önlemiştir.

Ayrıca Osmanlı Devleti'nin yıllık bütçeden maarife az ödenek ayırmasında eğitimin gelişmesine engel olmuştur. Meselâ 1859 yılında 819.545.000 kuruş olan Osmanlı bütçesinden, 31.000.000 kuruş, yani %3.6 oranında eğitime ödenek ayrılmıştır. 1863/1864 yılı bütçesinde ise bu oran 50.3 idi.

Bilgili devlet adamlarının eksikliği, çıkan savaş ve iç isyanların getirdiği ekonomik yük, modern öğretmen azlığı, medreselilerin tepkisi, azınlıkların karşı koymala-



rı ve güçlük çıkarmaları, idareciler arasında fikir birliğinin olmaması, sık sık maarif nazırlarının değişmesi ve hükümetlerdeki istikrarsızlık gibi sebepler de Osmanlılarda eğitimin istenilen şekilde gelişmesini önlemiştir.

Ancak bütün bu eksiklere rağmen, bugün yaşayan pek çok eğitim kurumlarının temelleri XIX. yüzyılda

atılmıştır. Fakat bu okullar memur yetiştirmek amacından öteye gidememişlerdir. Yetersiz öğretmenler, kısıtlı vasıtalarla çağa uygun olarak nitelendirilen bu okullar, sistemsiz ve plansız bir şekilde açılmışlardır. Bu sebeple de çağının ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek bir eğitim sistemi tam anlamı ile kurulamamıştır.

- 1 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Tanzimat öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 338.
- 2 Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c.1-2, İstanbul 1977, s. 178.
- 3 Emre Dölen, "Mühendislik Eğitimi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 2, İstanbul 1985, s. 511.
- 4 İhsanoğlu, aynı makale, s. 348.
- 5 Ergin, aynı eser, c. 1-2, s. 323-324.
- 6 Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1991, s. 31-32.
- 7 Ergin, aynı eser, c. 1-2, s. 318.
- 8 Dölen, aynı madde, s. 512.
- 9 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. V, Ankara 1995, s. 68.
- 10 Esin Kahya, "Tanzimat'ta Eski ve Yeni Tıp", 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 289.
- 11 Kemal Özbay, *Türk Asker Hekimliği Tarih ve Askerî Hastahaneleri, Osmanlı Türk Ordularında Sağlık Hizmetleri Teşkilâtı ve Personel Yetiştirme*, c. II, İstanbul 1976, s. 83 vd.
- 12 Müfid Ekdal, *Tıbbâne'den Nümune'ye, Bir Temel Sağlık Kuruluşumuzun Varlığını Türk Tıp Tarihi*, İstanbul 1982, s. 65.
- 13 Ekdal, aynı eser, s. 14.
- 14 Kahya, aynı makale, s. 296-297.
- 15 Vahapoğlu, aynı eser, s. 171.
- 16 İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 365.
- 17 Özbay, aynı eser, c. II, s. 29; Ekdal, aynı eser, s. 29 ve 65.
- 18 Özbay, aynı eser, c. II, s. 250.
- 19 Koçer, aynı eser, s. 45 ve 215-216.
- 20 Koçer, aynı eser, s. 57 ve 162.
- 21 İsrail Kurtcephe-Mustafa Balcıoğlu, *Kara Harp Okulu Tarihi*, Ankara, 1991, s. 44-46; Alâeddin Avcı, *Türkiye'de Askerî Yüksek Okullar Tarihçesi (Cumhuriyet Devri'ne Kadar)*, Ankara 1963, s. 25.
- 22 Avcı, aynı eser, s. 24-58; Kurtcephe, aynı eser, s. 45-46.
- 23 Kurtcephe, aynı eser, s. 47-48.
- 24 Muharrem Giray, *Şanlı Harbiye'nin Tarihi*, İstanbul 1961, s. 5; Yusuf Çam, *Atatürk'ün Okuduğu Dönemde Askerî Okullar (Rüşdiye-Harbiye)*, Ankara 1991, s. 126; Avcı, aynı eser, s. 25. Kurtcephe, aynı eser, s. 50-51.
- 26 Kurtcephe, aynı yer; Avcı, aynı yer.
- 27 Avcı, aynı eser, s. 35-36.
- 28 Avcı, aynı eser, s. 28.
- 29 Kurtcephe, aynı eser, s. 57; Avcı, aynı eser, s. 30.
- 30 Avcı, aynı eser, s. 32; Kurtcephe, aynı eser, s. 61.
- 31 Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara 1991, s. 289 vd.
- 32 Gönül Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir Deneme*, İstanbul 1968, s. 153; Çadırcı, aynı eser, s. 96.
- 33 Çadırcı, aynı yer; M. Emin Yolalıcı, *XIX. Yüzyılda Canik (Samsun) Sancağı'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Ankara 1998, s. 66-67.
- 34 Çadırcı, aynı eser, s. 97; Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara 1991, s. 16.
- 35 Mahmud Cevad, *Maarif-Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcrânı*, İstanbul 1338, s. 1-3.
- 36 M. Cevad, aynı eser, s. 473 vd.
- 37 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara 1985, s. 143.
- 38 M. Emin Yolalıcı, "Maarif Salnâmelerine Göre Trabzon Vilâyeti'nde Eğitim ve Öğretim Kurumları", *OTAM*, S. V, Ankara 1994, s. 451.
- 39 Aziz Berker, *Türkiye'de İlköğretim (1839-1908)*, Ankara 1945, s. 103.
- 40 Kodaman, aynı eser, s. 72.
- 41 1321 Taribli Salname-i Maarif, s. 173-181.
- 42 Yolalıcı, aynı eser, s. 68.
- 43 Koçer, aynı eser, s. 190 vd.
- 44 Yolalıcı, aynı eser, s. 69.
- 45 Çadırcı, aynı eser, s. 285 vd.; Kodaman, aynı eser, s. 92.
- 46 Çadırcı, aynı eser, s. 286.
- 47 Yolalıcı, aynı eser, s. 69 ve dipnot II. Bölüm 166.
- 48 M. Cevad, aynı eser, s. 473 vd.
- 49 1321 Taribli Salname-i Maarif, s. 154-171.
- 50 Yolalıcı, aynı makale, s. 456.
- 51 1321 Taribli Salname-i Maarif, s. 233-236.
- 52 M. Cevad, aynı eser, s. 477-481.
- 53 Yolalıcı, aynı eser, s. 73.
- 54 Ergin, aynı eser, s. 1429-1432.
- 55 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1945, s. 214.
- 56 Daha geniş bilgi için bkz. 1321 Taribli Salname-i Maarif, s. 111-119.
- 57 Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Taribî Bir Bakış*, Ankara 1964, s. 47-48.
- 58 Akyüz, aynı eser, s. 233.
- 59 Ergin, aynı eser, s. 1444.
- 60 Yolalıcı, aynı makale, s. 457.
- 61 Abdülkadir Özcan, "Tanzimat Döneminde Öğretmen Yetiştirme Meselesi", 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 444.
- 62 Koçer, aynı eser, s. 56-57; Özcan, aynı makale, s. 477.
- 63 Faik Reşit Unat, *Eğitim Hareketleri*, S. 4, s. 26; Koçer, aynı eser, s. 79.
- 64 M. Cevad, aynı eser, s. 481-487.
- 65 1321 Taribli Salname-i Maarif, s. 122-126.
- 66 Aynı Salname, s. 129.
- 67 Akyüz, aynı eser, s. 244; Kodaman, aynı eser, s. 153.
- 68 Koçer, aynı eser, s. 111-114.
- 69 1321 Taribli Salname-i Maarif, s. 134.



- 70 Koçer, *aynı eser*, s. 205.
- 71 Unat, *aynı eser*, s. 66; Özcan, aynı makale, s. 462; Koçer, *aynı eser*, s. 78-79.
- 72 Koçer, *aynı eser*, s. 79; Özcan, aynı yer.
- 73 Ergin, *aynı eser*, s. 714-715; Özcan, aynı yer.
- 74 Özcan, aynı makale, s. 463-464.
- 75 1321 Tarihli Sahnâme-i Maarif, s. 233-236.
- 76 Kodaman, *aynı eser*, s. 105.
- 77 Akyüz, *aynı eser*, s. 142.
- 78 Ergin, *aynı eser*, c. 1-2, s. 426; Koçer, *aynı eser*, s. 38-39; Akyüz, *aynı eser*, s. 102.
- 79 Ergin, *aynı eser*; c. 1-2, s. 480; Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İstanbul 1994, s. 78.
- 80 Ergin, *aynı eser*, s. 713.
- 81 Koçer, *aynı eser*, s. 76-77.
- 82 Koçer, *aynı eser*, s. 77.
- 83 Sakaoğlu, *aynı eser*, s. 118.
- 84 Koçer, *aynı eser*, s. 159-162, 211-217. Bu konuda derli toplu bilgi sadece bu kitapta bulunabildi. Dolayısıyla daha ziyade bu kitaptan yararlanılmıştır.
- 85 "Darüçşafaka", TA, c. XII, s. 326.
- 86 Bkz. "Darülaceze", TA, c. XII, s. 316-317; Reşat Ekrem Koçu, *Darülaceze (1895-1974)*, İstanbul 1974, s. 74 ve 176.
- 87 "Darüleytam Hakkında", *İkdam* (19 Teşrinisani 1336), Nr. 8513, s. 2.
- 88 "Darüleytam", *Türkiye Ansiklopedisi*, s. 106-107.
- 89 Meclis-i ayân Zabıt Ceridesi (M.A.Z.C.), D.3, Ankara 1990, c. II, s. 397.
- 90 M.M.Z.C., D.3, Ankara 1991, c. II, s. 197-198.
- 91 *İkdam*, aynı yer.
- 92 M.A.Z.C., aynı yer.
- 93 BA, DH-ŞFR 63/142, Aşair-i Muhacirin Müdüriyetinden Vilâyet Mutasarrıflıklarına çekilen şifreli tel (17 Eylül 1332); BA, DH-ŞFR 59/150, Aşair-i Muhacirin Müdüriyetinden Niğde Mutasarrıflığına çekilen şifreli tel (16 Kanunievvel 1331).
- 94 M.M.Z.C., D.3, (6 Kanunievvel 1339), s. 193.
- 95 M.A.Z.C., D.3, c. I, s. 393; "Darüleytam Şubat", *İkdam* (12 Şubat 1332), Nr. 7200, s. 1.
- 96 Cemal Tukin, bu karar ve nizamname ile ilgili bilgi ve vesikaları Siyasî İlimler Mecmuası'nın 104, 105, 106, 107, 108. sayılarında yayınlanmıştır.
- 97 Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1954, s. 79-99.
- 98 Çankaya, *aynı eser*, s. 106-116.
- 99 Çankaya, *aynı eser*, s. 211-238.
- 100 Ruşen Keleş'in Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin 113. Kuruluş Yıldönümü Töreninde Yaptığı Konuşma, A.Ü. *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Ankara 1972, S. 4, s. 1-8.
- 101 Muzaffer Akalın, "Mülkiye'nin Siyasal Bilgiler Fakültesi Adıyla Ankara Üniversitesi'ne Bağlanması", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, Ankara 1976, S. 45, s. 20-27.
- 102 Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, Ankara 1996, s. 135-136.
- 103 M. Cevad, *aynı eser*, s. 116-117.
- 104 Ali Rıza Başaran, *İstanbul Üniversitesi ve Hukuk Fakültesi ile İlgili Kanun, Tüzük ve Yönetmelikler*, İstanbul 1947, s. 4; Cemil Bingöl, *Darülfünun ve Türkiye'ye Modern Eğitimin Girişi*, Ankara 1991, s. 54.
- 105 Unat, *aynı eser*, s. 74.
- 106 M. Cevad, *aynı eser*, s. 164-168.
- 107 M. Cevad, *aynı eser*, s. 188; Ergin *aynı eser*, c. II, s. 586.
- 108 M. Cevad, *aynı eser*, s. 166-167.
- 109 Düstür, Birinci Tertip, c. IV, s. 444-450.
- 110 Unat, *aynı eser*, s. 75; Cemil Bilsel, *İstanbul Üniversitesi Tarihi*, İstanbul 1942, s. 64-65.
- 111 İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara 1993, s. 77-78.
- 112 Bilsel, *aynı eser*, s. 73-74.
- 113 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs", *Belleten*, S. 210, Ankara 1990, s. 701.
- 114 Kenan Akyüz, *Encümen-i Daniş*, Ankara 1975, s. 13.
- 115 Mehmed Ali Aynî, *Darülfünun Tarihi*, İstanbul 1927, s. 13-14.
- 116 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Tanzimat Döneminde İstanbul'da Darülfünun Kurma Teşebbüsleri", *150. Yılında Tanzimat*, Ankara 1992, s. 403.
- 117 Aynî, *aynı eser*, s. 18.
- 118 M. Cevad, *aynı eser*, s. 487-493.
- 119 İhsanoğlu, "Tanzimat Dönemi", s. 413.
- 120 Aynî, *aynı eser*, s. 20.
- 121 İhsanoğlu, "Tanzimat Dönemi'nde....", s. 414.
- 122 *Takvim-i Vakayi*, Nr. 1184, s. 1.
- 123 İhsanoğlu, "Tanzimat Dönemi'nde....", s. 426-427.
- 124 Aynî, *aynı eser*, s. 29; Unat, *aynı eser*, s. 110.
- 125 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş (II) Üçüncü Teşebbüs: Darülfünun-ı Sultanî", *Belleten*, S. 212, Ankara 1991, s. 205 vd.
- 126 Aynî, *aynı eser*, s. 32-33.
- 127 Koçer, *aynı eser*, s. 202-203.
- 128 Aynî, *aynı eser*, s. 33.
- 129 1321 Tarihli Sahnâme-i Maarif, s. 71-73.
- 130 Koçer, *aynı eser*, s. 203.
- 131 Aynî, *aynı eser*, s. 35.
- 132 Ancak bugün bu üniversitelerin araştırma, inceleme, araç-gereç, öğretim kadrosu, kalitesi, işleyişi tartışma konusudur. Üniversiteler toplumun aynasıdır. Siyasî ideolojinin egemen olmadığı, sadec ve sadece ilmin, mantığın, bilginin, çalışmanın, araştırmanın egemen olduğu bir üniversite ancak topluma yön verir, ülkeyi büyük hedeflere, yeni teknik ve buluşlara sevk eder. Yine dürst, kaliteli, vatanını seven, çalışkan kişiler de böyle bir ortamda yetişirler.



OSMANLI DÂRÜLFÜNÜNU

DOÇ. DR. ALİ ARSLAN
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Kuruluş ve gelişme dönemlerinde, bulundukları devir itibarıyla başarılı olan medreselerin, ihtisaslaşma ve yaygınlaşma gerçekleştiremediği gibi, eski konumlarını koruyamayıp, özgün eğitim-öğretim müessesesi niteliğini kaybederek, dinî ilimlerde bile alan daralmasına uğrayarak, özellikle yüksek kısımlarının sadece İslam hukuku tahsili yapar hale dönüştürülmesi, yüksek öğretimde de yeni arayışların ortaya çıkmasına neden olmuştu. İhtiyaçları karşılamak üzere, Avrupaî modelinde, yeni açılması düşünülen eğitim kurumlarının medrese sisteminin dışında açılmasına karar verilmiş ve XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren özellikle askerî alanda uygulanmaya başlanmıştı. Bu süreç gittikçe hızlanarak, ilk, orta, lise seviyesinde olduğu gibi, üniversite kademesinde de Avrupaî tarzda bir kurumun açılması ile neticelenmiştir.

Bir Darülfünun kurma fikri, 1845 yılında Muvakkat Maarif Meclisi tarafından ortaya atılmış. Bu Muvakkat Maarif Meclisi'nde, Meclis-i Vâlâ üyesi Reisü'l-Ulema payeli Abdülkadir Bey başkanlığında, Vak'anüvis Esat Efendi, Keçecizade Mehmed Fuad Efendi (Paşa), Recai Efendi, Dar-ı Şura-yı Askerî azası Arif Hikmet Bey, Fetva Emîni Arif Efendi, Meclis-i Vâlâ azası Said Muhib Efendi ve Mekteb-i Fünun-ı Harbiye Nazırı Emin Paşa bulunmaktaydı.¹ 13 Mart 1845 tarihinden itibaren haftada iki gün toplanmak üzere onbir aylık bir çalışma neticesinde Muvakkat Meclis'in hazırladığı rapor Meclis-i Vâlâ'ya takdir edilmişti.²

Bu raporda; önceki devirlerin değerli eserlerinin tedkik edilip, onlar hakkında geniş bilgi verilmek üzere bir Darülfünun tesis edilmesi, burada okutulacak ilim ve fenne ait kitapların kurulacak kütüphanede toplanması tekelif edilmişti. Darülfünun'da tedris edilecek kitapların te-

lif veya tercümesi için kırk azadan teşekkül edecek bir Encümen-i Dâniş'in kurulması kararlaştırılmıştı. Ancak, Encümen-i Dâniş, Darülfünun binasında bulunmasına rağmen, Meclis-i Maarif-i Umumiye'ye bağlı olacaktı.³

Meclis-i Muvakkat raporunda Darülfünun fikri ortaya atılmasına rağmen niteliği tam olarak açıklanmamış, muğlak kalmıştır. Bu hususa 21 Temmuz 1846'da yayınlanan resmî bir bildiri ile açıklık getirilmiş, Darülfünun kavramı izah edilmiştir⁴:

- İstanbul'un uygun bir yerinde Darülfünun binası inşa edilecektir.
- Darülfünun orta eğitimin (Rüşdiyelerin) üzerinde üçüncü eğitim-öğretim kademesi olarak düzenlenecektir.
- Darülfünun'da her nevi fen ve ilim öğretilip öğrenilecektir.
- Öğrenciler gece gündüz Darülfünun'da ikamet edecek ve her türlü ihtiyaçları karşılanacaktır.
- Darülfünunda "ikmâl-i kemâlât-ı insâniye" için bütün ilim ve fenler okutulacaktır.
- Osmanlı bürokrasisinde görev almak "emeline" olanlar da ilim ve fenleri Darülfünun'da tahsil edebileceklerdir.

Yukarıdakilerden anlaşılacağı üzere Darülfünun'un öncelikli gayesi memur yetiştirmek değil üniversitenin var oluş amacına uygun insan yetiştirmektir. Bu da raporda "ikmâl-i kemâlât-ı insaniye" olarak belirtilmiştir.

İLK DARÜLFÜNUN KURMA TEŞEBBÜSÜ

Darülfünun'un kuruluş kararından sonra, çeşitli ilim ve fenler için ayrı kısım ve odaları, dershaneleri ihtiva eden, kütüphane müze ve laboratuvarları içine alan geniş bir binanın inşasına başlandı. Ayasofya Camii yakınında-



ki bir arsada İtalyan Mimar Gaspare Fossati tarafından başlanan inşaat, Mimar Ahmet Efendi tarafından 1861'de kısmen bitirildiği bir sırada, bu binanın Darülfünun için fazla büyük olduğu düşüncesiyle, bir kısmı Maliye Nezareti'ne verildi. Bununla da yetinmeyen yönetim, 6 Mart 1865'te tamamlanan binanın tamamını Maliye Nezareti'ne devretti. Ancak, Darülfünun'un bina ihtiyacını karşılamak üzere, daha küçük bir binanın yapılmasına 26 Mart 1865'te başlandı ve 1869'da tamamlandı. Halen ayakta olan bu bina, bugün Çemberlitaş'ta Basın Müzesi olarak kullanılmaktadır.⁵

Darülfünunun bina inşaatının uzun süreceğinin anlaşılmaması ve açılışın gecikeceğinin fark edilmesi üzerine Darülfünun binasında faaliyet göstermesi kararlaştırılan Encümen-i Dâniş'in bir an önce çalışmalarına başlamasının faydalı olacağı, Meclis-i Maarif-i Umumiye tarafından 1846'da bir lâyiha ile ortaya kondu. Bu lâyhada; ilim ve fennin Osmanlı ülkesinde yayılmasını sağlayacak olan Encümen-i Dâniş'in Darülfünun'un açılışını beklemeden bir an önce Darü'l-Maarif binasında faaliyete geçmesi ve okutulacak kitapları hazırlaması teklif edildi.⁶ 15 Nisan 1851'de Abdülmecid tarafından kabul edilen bu teklif üzerine 18 Temmuz 1851'de Encümen-i Dâniş açıldı. Teclif ve tercüme yoluyla eserler hazırlayacak olan, 40 dahilî âzânın tayini kararlaştırılırken haricî âzâların sayısına bir sınır konulmadı. 1851'de tayin edilen 33 haricî âzâ içinde İngiliz diplomat ve dil âlimi James Redhouse, Avusturyalı Türkolog ve diplomat Hammer ve Fransız Türkolog Thomas Xavier de Bianchi de vardı. Ancak, 1862'ye kadar faaliyet gösteren Encümen-i Dâniş bazı eserler hazırlamasına rağmen pek başarılı olamamıştır.⁷

Öğretim üyesi ihtiyacını karşılamak amacıyla, Darülfünun'un açılışına hazırlık olması için 1857'de biri terbiye diğeri riyaaziye öğrenimi yapmak üzere iki talebe Paris'e gönderildi.⁸ Tahsin ve Selim Sabit adındaki bu öğrencilerin barınma ve kitap ihtiyaçlarını karşılamak üzere harcırah tahsis edildi.⁹

1863 yılında Darülfünun binasının açılışının zaman alacağı göz önünde bulundurularak Darülfünun'un resmen açılışına kadar bazı derslerin halka açık konferans tarzından yapılması Sadrazam Fuat Paşa tarafından kabul edildi. İnşaatı devam eden binanın bazı odaları dershane şekline sokularak 13 Ocak 1863'de Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye âzâsından Edhem Paşa'nın nezaretinde konferanslara başlandı. İlk konferans Kimyager Derviş Paşa

tarafından fizik ve kimyanın lüzumu ile elektrik konularında verildi. Konferansta 500 civarında dinleyici hazır bulundu. Ahmet Vefik Paşa tarafından da Tarih-i Hikmet (Tarih Felsefesi) dersleri verildi. Fizik, kimya, tabii bilimler, tarih ve coğrafya konularındaki konferans tarzındaki bu dersler, Mart 1865'e kadar düzenli olarak devam etti. Derviş Paşa'nın verdiği fizik derslerini izleyen bir çok kişi sınava tabi tutularak başarılı olanlara şehadetname (sertifika) verildi. Darülfünun'da Edhem Paşa'nın gayretleriyle çoğunluğu Fransızca olan 4.000 ciltlik bir kitaplık oluşturuldu. Ayrıca, dönemi itibariyle önemli sayılabilecek bir fizik ve kimya laboratuvarı kuruldu.¹⁰

1865'te inşaatı biten Darülfünun binası tamamen Maliye Nezareti'ne devredilince Darülfünun da Nuri Paşa Konağı'na taşındı ve konferans tarzındaki derslere 19 Nisan 1865 tarihinde tekrar başlandı. 1865 sonlarında çıkan bir yangında Avrupa'dan getirilen ders araçları ve kitapları bina ile birlikte yandı. Böylece ilk Darülfünun kurma teşebbüsü düzenli derslere bile başlanamadan halk için yapılan konferans tarzındaki derslerle sınırlı olarak kaldı ve Darülfünun kapatıldı.¹¹

İKİNCİ DARÜLFÜNUN KURMA

TEŞEBBÜSÜ VE DARÜLFÜNUN-I OSMANİ

İlk Darülfünun teşebbüsünün başarısız olması üzerine, yeniden Darülfünun açılma çalışmalarına başlandı. Bu arada medrese ve askerî okullar dışındaki hemen hemen bütün eğitim öğretim kurumlarını Maarif Nezareti çatısı altında toplayan, merkezileşmesini ve düzenli işlemlerini sağlayan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi hazırlandı. Bu nizamnamenin esas mimarı Şura-yı Devlet Maarif Dairesi Başmuavini Sadullah Paşa'dır. Yardımcıları ise daire başkanı Kemal Paşa, Dadyan Artin Efendi, Recaizade Ekrem ve Dragon Çankof Efendi'dir. Bu heyet 1789'dan o güne kadar Fransız eğitim sisteminin geçirmiş olduğu evreleri inceleyerek Osmanlılar için uygulanabilir bir maarif sistemi hazırlamaya çalışmıştır. Artin Efendi, Fransa'da yapılanları Sadullah Paşa'ya aktararak yardımcı olmaya çalışmıştır.¹² Bu nizamname ile ilmi, idari, malî ve hukukî durumu belirlenen bir Darülfünun'un kurulmasına karar verilmiştir. Fransız modeline göre teşkilatlandırılan Osmanlı maarifinde, 1867'de Fransız Eğitim Bakanı Victor Duruy'nun Osmanlı eğitim müesseselerinin sistemleştirilmesi için hazırladığı ve içinde fen, tarih, hukuk ve id-



re branşlarının okutulacağı bir üniversitenin kurulmasını ihtiva eden taslağı da 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin hazırlanmasında etkili olmuştur.¹³

Bu nizamnameye göre Darülfünun'un şube ve dersleri şu şekilde olacaktır.

Hikmet ve Edebiyat Şubesi

İlm-i Ahval-ı Nefs (psikoloji), Mantık, Maani ve Beyan, İlm-i Kelâm, İlm-i Ahlâk, Hukûk-ı Tabiiyye, İlm-i Tarih, İlm-i Aruz, Tarih-i Umûmi, İlm-i Âsarı Atika, İlm-i Meskûkat, Mükemmel Arapça, Farsça, Türkçe, Fransızca, Yunanca, Latince dilleri ve gramerleri.

İlm-i Hukuk Şubesi

Fıkıh, Usul-ı Fıkıh, Roma Hukuku, Fransızların Hukuk-ı Âdiyye Kanunnamesi, Hukuk-ı Âdiyye'ye Müteallik Usul-ı Muhakeme, Ceza Kanunnameleri, Usul-ı Muhakeme-i Cinayet, Hukuk-ı Mülkiyi, Hukuk-ı Mîlî (Milletler Hukuku)

Ulum-ı Tabiiye ve Riyaziye Şubesi

Heyet (Astronomi), Hikmet-i Tabiiye, İlm-i Kimya, İlm-i Tabakatü'l-Arz (Jeoloji), İlm-i Maadin (Mineroloji), İlm-i Nebatat (Botanik), İlm-i Hayvanat (Zooloji), Hendese (Geometri), Müselleat (Trigonometri), Hendese-i Resmiye (Deskriptif geometri), Menazır (Perspektif), Hesab-ı Tefazuli ve Tamami (Diferansiyel ve integral), Cerr-i Eskalin Nazariyat ve Tatbiki (Mekanik), Riyaziye (Matematik), *Fenn-i Tahit-i Arazi (Topografya)*, *Tarih-i Ulum-ı Tabiiyye*.

Edebiyat Şubesinde öğretim süresi üç yıl olacak ve dersler Türkçe olarak verilecekti. Ancak Türkçe ders vermeye muktedir muallimler yetişinceye kadar dersler Fransızca olarak da verilebilecekti.¹⁴

Öğrenci olabilmek için en az on altı yaşını doldurmak, her şubeden seçilen bir imtihan heyeti huzurunda Lisan-ı Osmanî, Tarih-i Umumî, Coğrafya, Hesab, Hendese, Cebir, Hikmet-i Tabiiye ve Mantık'tan yapılacak imtihanda başarılı olmak şarttı.¹⁵ Yalnız bu dersleri okuduğuna dair Osmanlı Hükûmeti tarafından kabul edilen bir okul şehadetnamesini ibraz edenler sınavsız olarak kayıt yaptırabileceklerdi.¹⁶

Bütün Darülfünun için binden fazla öğrencinin giriş sınavı yapılmış ve 450'den fazla öğrenci kayd edilmişti.

20 Şubat 1870'te Sadrazam Ali Paşa'nın da hazır bulunduğu bir törenle Darülfünun-ı Osmanî açılmıştı. Ağustos 1870'te öğrencilerin büyük çoğunluğu bir üst sınıfa geçmişlerdi. Darülfünun 1873'te kapatılmıştır.

1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile Doğu dilleri Arapça ve Farsça ile Batı dillerinden Fransızca ve Latince'nin beraber okutulması Edebiyat Şubesinde Doğu ile Batı'nın birlikte telif edilmeye çalışıldığını anlıyoruz.¹⁷ Fransız modeline göre örgütlenmesi düşünülen Darülfünun'un fiili özerkliğe sahip bir kurum olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

DARÜLFÜNUN-I SULTANÎ

1873'te Darülfünun-ı Osmanî'nin kapatılmasına rağmen, Batı tarzında bir üniversite kurma teşebbüslerine devam edilmiştir. Üçüncü teşebbüs Galatasaray Sultanî binasında açılan Darülfünun-ı Sultanî'dir.

1874 yılında Maarif Nâzırı Safvet Paşa tarafından Avrupa üniversiteleri model alınarak Mühendis Mektebi ile Hukuk Mektebi'nin içinde bulunduğu Darülfünun-ı Sultanî kurulmuştu. Daha sonra Darülfünun-ı Sultanî'ye bir Edebiyat Mektebi de ilâve edilmişti.

Mekteb-i Sultani ile beraber Darülfünun'un da idareciliğini yürüten Sava Paşa'ya göre, Darülfünun'un Tıp, Fen, Edebiyat, İlahiyat ve Hukuk mekteblerinden oluşması gerekirken, Tıp ve İlahiyat mekteblerinin açılmasını sebebi ülkede mevcut Tıbbiye'nin Tıp karşılığı, medreselerin de İlahiyat karşılığı olarak kabul edilmesi olduğundandır.

Darülfünun-ı Sultanî'nin tamamını tanzim eden nizamnamesi mevcut değildi. İlk önce Hukuk Mektebi Nizamnamesi hazırlanmış, arkadan da ihtiyaç duyulduğunda Turuk ve Maabir Mektebi ile Edebiyat Mektebi Nizamnameleri tanzim edilmiştir.

Mezun olmak için, her yıl sonunda yazılı ve sözlü olarak yapılan imtihanlarda başarılı olmak mecburiyeti vardı. Hukuk Mektebi'nde doktor ünvanına sahip olabilmek için ilmî bir konuda bir risale (tez) hazırlamak ve bunu Maarif Nezareti'nin tayin edeceği bir başkanın riyasetinde Darülfünun müdür ve muallimlerinden oluşacak bir jürinin huzurunda savunması gerekirdi. Doktorada başarılı olamayanlar daha kolay bir sınava girerek başarılı olursa "Lisaniye" yani mezuniyet ünvanına sahip olacaktı.¹⁸ Turuk ve Maabir Mektebi'nde dört yıl sonunda başarılı olup hazırladıkları tezleri kabul edilenler Müh-



dis doktor unvanını alacaklardı. Doktora sınavında başarılı olamayanlar daha kolay bir imtihandan geçirilerek Kondüktör unvanına nail olacaklardı.¹⁹ Edebiyat Mektebi'ndeki dört yıllık eğitimde başarılı olanlara da "Mualim-i Edebiyat" unvanı verilecekti.²⁰

Hukuk Mektebi

Fıkıh, Mecelle-i Ahkam-ı Adliye, Usul-ı Fıkıh, Hukuk-ı Umumiye, Kavanin ve Nizamat-ı Aliyye, Roma Kavanini, Ticarat Kanunu Muhakeme Usulü, Ceza Hukuku ve İstintak Usulü, Kavanin-i Bahriye, Hukuk-ı Düvel ve Milel, Muahedat ve Servet-i Milel.

Turuk ve Maabir Mektebi

Küresel Trigonometri, Yüksek Cebir, Analitik Geometri, Hesab-ı Tefazuli (Difransiyel Hesab), Hesab-ı Tamami (İntegral), Hendese-i Resmiye, Gölge ve Menazır (Perspektif), Taş kesimi, Tamami ve Tefazuliyeye tatbiken fenn-i mimari, Heyet (Astronomi), Taksim-i arazi, İlm-i hikmet-i tabiiye, İlm-i kimya, Cerr-i eskal-i aliye (Yüksek mekanik), Makine-i tatbikiye, Topografya ve makine eşkali, İlm-i miyah (Hidrolik), İlm-i tabakatü'l-arz (Jeoloji), İnşaata lazım olan eşyanın taharrisi ve yerden ihracı ve istihzar ve istimali, İnşaatın derece-i takviyesiyle inşaata lazım olan eşyanın taşınması, Arazi üzerinde ameliyat, Yollar ve köprülerin tesisi ve inşaaı, Batıklıkların tecfif ve tathiri (kurutulması ve temizlenmesi), Bircümle inşaatın keşfi ve haritası ve bunlara ait olan hesab-ı zira ve sarfı lazım gelen meblağ miktarı ve bunlar üzerine mükemmel layiha tanzimi (keşf ve proje).²¹

Edebiyat Mektebi

Mantık, Arap Edebiyatı, Yunan Edebiyatı, Latin Edebiyatı, Hikmet (İlm-i Felsefe), İlm-i Asâr-ı Atikâ (Arkeoloji), Tarih-i Umumî.

Bu ders programı tam olarak tatbik edilemeden 1877-78 öğretim yılında diğerleriyle beraber kapatılan Edebiyat Mektebi tekrar açılmamıştır.²²

Darülfünun-ı Sultanî de orta öğretimin yeterli olmaması, finans kaynağı ve araç-gereçlerin temin edilememesi, yeterli sayı ve düzeyde hocaların bulunamaması ve teşebbüsün daha çok taklit düzeyinde kalması dolayısıyla başarısız olmuştur.

DARÜLFÜNUN-I ŞAHANE

Darülfünun, nihayet II. Abdülhamid'in tahta geçişinin 25. yıldönümünde, 1 Eylül 1900'de resmen açılmıştır. Açılan Darülfünunun resmî adı Darülfünun-ı Şâhâne'dir.

Darülfünun-ı Şâhâne'nin Bölümleri

Darülfünun, Ulum-ı Aliye-i Diniye, Ulûm-ı Riyaziye ve Tabiiye ile Edebiyat şubelerinden oluşuyordu.

Ulum- Aliye-i Diniye Şubesi

Bu şubenin öğretim süresi dört yıldır. İlk iki yıl yani 1900'de bu şubeye kayıt olanlardan 10'u Hukuk Mektebi'nden 20'si ise medrese talebelerinden oluşuyordu.²³ Bu şubede görülen dersler şunlardır:

Tefsir-i şerif, Hadis-i şerif, Usul-ı Hadis, Fıkıh, İlm-i Kelam, Tarih-i Din-i İslam.

Ulum-ı Riyaziye ve Tabiiye Şubesi

Öğretim süresi üç yıldır. İlk kayıt yapıldığında 6 Mülkiye Mektebi, Hukuk Mektebi ve Hendese-i Mülkiye'den, diğer 19 kişi ise çoğunlukla idadilerden ve çok az bir kısmı ise medrese mensuplarından oluşuyordu. 1900 yılındaki dersler şunlardır:

İlm-i heyet, Cebr-i Ala, Hendese-i haliye, Hesab-ı tamami ve tefazuli, Hesab-ı ihtimali, Hikmet-i tabiiye ve İlm-i ahval-i cevviye, Kimya-yı gayri uzvi ve hayati, İlm-i hayvanat, İlm-i menafi-i aza-yı umumi, Nebatat, Maadin, Tabakatü'l-arz.

Darülfünun-ı Şâhâne'nin yönetimi, II. Abdülhamid döneminin genel özelliği olan merkezden yönetme anlayışına uygun olarak tanzim edilmişti. Darülfünun'un başında bir müdür ve bu müdüre yardımcı olmak üzere her şube için birer müdür muavini bulunacaktır. Müdür muavinleri vazifeli oldukları şubelerin her türlü ahvalinden mesul olacaklardı.²⁴

Edebiyat Şubesi

Öğretimin süresi üç yıldır. Öğrenci sayısı 25 kişiden oluşacaktı. 1900'de alınan ilk talebelerin 15'i Mektebi-i Mülkiye ile Hukuk Mektebi mezunlarından, 10'u ise idadî mezunlarından oluşuyordu. Başlangıçta Edebiyat şubesinin ders programı şu şekildedir:

Edebiyat-ı Osmaniye, Edebiyat-ı Arabiye ve Farsiye, Edebiyat-ı Fransaviye, Tarih-i Osmanî ve Tarih-i Düvel,



Coğrafya-yı Umumî ve Osmanî ve Umrânî, Hikmet-i Nazariye (İlm-i Ahval-i Nefs, Mantık, Ahlâk, İlm-i Bedayi), İlm-i Asar-ı Atika, Usul-i Terbiye ve Tedris. 1902-03 öğretim yılında programa Etnografya dersi de eklenmiştir.

Darülfünun'a kayıt yaptırabilmek için 18 yaşından büyük olmamak şarttı. İyi ahlâk sahibi; Mekteb-i Sultânî, Ticaret, Darüşşafaka ve İdadî mezunları ile bu okulların mezunları derecesinde malumatı haiz olduklarını imtihanla ispat edenler. Darülfünun'a kabul edileceklerdi.

Darülfünun'dan mezun olacak öğrencinin ilk önce son sınıf derslerinden, sonra da mensup olduğu bölümün bütün derslerinden yapılacak sözlü imtihanda başarılı olması gerekiyordu. Ayrıca, imtihanlarda başarılı olan öğrencinin ilmî bir konuda bir çalışma yapması gerekiyordu.

DARÜLFÜNUN-I OSMÂNÎ

II. Meşrutiyet Dönemi

II. Meşrutiyet döneminin ilk yıllarında Darülfünun-ı Osmanî diye anılmaya başlanan Darülfünun'un adı daha sonraları özellikle 1913 yılından itibaren İstanbul Darülfünun'a dönüştürülmüştür. 1911'de yapılan düzenlemeyle Darülfünun, Ulum-ı Şeriye, Ulum-ı Hukukiye, Ulum-ı Tıbbiye, Fünun ve Ulum-ı Edebiye olmak üzere beş şubeye ayrılmış Eczacılık ve Dişçilik mektepleri de Tıp şubesine bağlanmıştır.

II. Meşrutiyet'in hürriyet ortamında öğrencilerin siyasi faaliyetlerde yoğun bir şekilde yer almalarına engel olmak ve disiplin bozukluğunun önüne geçmek için Darülfünun ve Şuabatının İnzibatına Dair Nizamname²⁵ 1912'de Emrullah Efendi'nin gayretleriyle hazırlanmıştır. Bu nizamnamede şube yerine fakülte tabiri kullanılmıştır.

1912-13 yılında, Edebiyat Şubesinde 23, Şeriye Şubesinde 16, Fünun şubesinde 27, Tıp şubesinde 91, Eczacılık mektebinde 17, Dişçilik mektebinde 5, Hukuk şubesinde 20 öğretim elemanı görev yapıyordu. 1912-13 öğretim yılında talebelerle ilgili rakamlar şöyledir: Şeriye şubesinde 343'ü Osmanlı, 91'i yabancı uyruklu, 434 öğrenci vardı. Edebiyat şubesinde 228'i Müslüman, 15'i Rum, 13'ü Musevi, 10'u Ermeni olmak üzere toplam 266 öğrenci bulunuyordu. Fünun şubesinin Tabiiye bö-

lümünde 79'u Müslüman, 7'si Ermeni, 4'ü Rum, 2'si Musevi 92 öğrenci tahsil görüyordu. Fünun şubesinin Riyaziye kısmında 61 öğrenci bulunuyordu. Hukuk şubesinde 2124 Müslüman, 325 Rum, 297 Ermeni, 47 Musevi, 27 diğer milletlerden ve 22 de yabancı uyruklu olmak üzere 2843 öğrenci bulunuyordu. Tıp fakültesi sivil kısmında 559 Müslüman, 88 Rum, 198 Ermeni, 39 Musevi, 7 diğer milletlerden ve 40 yabancı uyruklu olmak üzere 891 öğrenci mevcuttur. Askeri kısmında ise 280 Müslüman, 22 Ermeni, 8 Rum, 1 Musevi, 1 de diğer milletten olmak üzere 312 öğrenci vardı. Eczacılık mektebinde 142 Müslüman, 59 Ermeni, 54 Rum, 7 Musevi olarak 262 öğrenci kayıtlı idi. Dişçi mektebinde de 48 Müslüman, 27 Ermeni, 9 Rum, 3 Musevi ve 2 de yabancı uyruklu olmak üzere 89 öğrenci bulunuyordu.

3 Mart 1910'da Darülfünun'da 1.009 kitapran oluşan bir kütüphane de açılmıştı.²⁶

İkinci meşrutiyet dönemi ders programlarında bazı değişiklikler ve ilaveler yapılmakla beraber Darülfünun'un açılmasından itibaren uygulanan müfredatta büyük bir değişiklik olmamıştır.²⁷

Kız öğrencilerin de Darülfünun'dan istifadeleri için 1915 tarihinde İnas (Kız) Darülfünun'u kurulmuş ve 1921 tarihinde erkek kısmı ile birleştirilmiştir.²⁸

Birinci Dünya Savaşı'nda Almanlarla girilen siyasi ve askerî alandaki işbirliği eğitim-öğretim alanında da kendisini göstermiştir. Darülfünun'un gelişirken en fazla ihtiyaç duyulan konu yeterli sayı ve seviyede öğretim üyesinin bulunmaması idi. Bu problemi çözmek isteyen Osmanlı hükümeti, Darülfünun'da görev yapmak üzere ilim adamı gönderilmesini Almanya'dan talep etti. Almanya'nın gönderdiği 20 öğretim üyesi Darülfünun'da görevlendirildi.

Savaş dolayısıyla Alman ilim adamlarından yeteri kadar istifade edilemedi. I. Dünya Savaşı bitiminde İtilaf Devletlerinin de baskısı ile Alman hocaların gitmesi üzerine Edebiyat Fakültesi'ndeki Ural-Altay Dilleri, Medeniyet Tarihi, Sanayi-i Nefise Tarihi kürsüleri lağvedildi. Tecrübe-i Ruhiye ve Ruhیات (psikoloji) kürsüsü ile Akvam-ı Kadime Tarihi kürsülerinde de Amerika'dan mütehassıs getirilmesine kadar derslere ara verildi.

Özerk Darülfünun'un kurulması ile ilgili ilk ciddi çabaların Edebiyat Fakültesi hocaları tarafından ortaya



konulduğunu görüyoruz. Özellikle Ziya Gökalp ile İsmail Hakkı Baltacıoğlu, ilmîn ancak, ilim adamlarına hür bir ortamın sağlanmasıyla ortaya çıkacağını ve Darülfünun'a yapılacak müdahalelerin ilmî çalışmaları engelleyeceğini savunuyorlardı. Bu gibi düşünce ve çalışmaların tesiriyle Edebiyat Fakültesi'nde Özerk Darülfünun fikri benimsendi. 10 Mayıs 1916'da Darülfünun'un özerk olması hususundaki mazbata Edebiyat Fakültesi Muallimler Meclisi'nde kabul edilerek Darülfünun yönetimine gönderildi. Bu mazbatada İ. Hakkı Baltacıoğlu, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Köprülüzade M. Fuat, Mehmet Ali Aynî, Ahmet Emin Yalman, Ali Muzaffer, Kâzım Şinasi, Faik Sabri Duran, Avram Galanti ve üç yabancı öğretim üyesinin imzaları vardı. Edebiyat Fakültesi Meclisi'nin mazbatasında bir Darülfünun Divanı'nın kurulması, Darülfünun reisinin Divan tarafından seçilmesi ve Darülfünun'un iç işlerinde "müstakil" olması gibi konular vardı. Ancak, 1919 yılına kadar bu hususta bir netice alınamadı.²⁹

MÜTAREKE VE İŞGAL DÖNEMİNDE İSTANBUL DARÜLFÜNUNU

Millî Mücadele sürerken İtilâf devletlerinin İstanbul'u işgal altında tutmaları Darülfünun'un zor yıllar geçirmesine sebep olmuştur. Buna rağmen, Edebiyat Fakültesi'nin de katkılarıyla, Darülfünun, Milli Dava karşısında ilgisiz kalmamıştır. Paris Konferansı'nda İstanbul ve Boğazların tarafsız bir statüye dönüştürülmesi çalışmaları sırasında Darülfünun bir muhtıra hazırlamıştır. Bu muhtıradaki yapılmak istenilenin haksızlık olduğu ve İstanbul'suz bir Türkiye'nin bağımsız kalamayacağı vurgulanmıştır.

İzmir'in Yunan işgaline uğraması Darülfünun'da büyük tepkiyle karşılandı. Darülfünun'da binlerce kişinin katıldığı protesto toplantısı yapıldı. Her fakülte adına birer hoca konuşma yaptı. Hocaların ve öğrenci derneklerinin temsilcilerinin katılmasıyla bir cemiyet kuruldu ve bu cemiyet bir protestonâme hazırlayarak İtilaf Devletleri temsilcilerine vermeyi kararlaştırdı. Daha sonra İzmir'in işgali ile ilgili bir protesto toplantısı daha yapıldı.

Edebiyat Fakültesi öğrencileri, 12 Nisan 1922'de, Edebiyat Medresesi Talebe Cemiyeti vasıtasıyla ittifakla aldıkları bir kararla Milli Mücadele aleyhine tavır sergile-

yin ve Türkleri tezyif edici ifadeler kullanan bazı hocaları protesto etmiş ve dersleri boykot etmişlerdi. Daha sonra boykot bütün Darülfünun'un fakültelerine yayılmış ve Osmanlı Maarif Nezareti karşı tedbir olarak 25 Nisan 1922 tarihinde geçici olarak Darülfünun'u kapatmıştı. Darülfünun ancak 2 Haziran 1922'de tekrar açılmıştı.³⁰

1922'de Edebiyat Fakültesi müderrislerinden Yahya Kemal, Mustafa Kemal Paşa'ya fahri müderrislik unvanı verilmesini teklif etmiş, Fakülte Kurulu'nun oy birliği ile almış olduğu karar, Paşa hazretlerine duyurulmuştu. Başkumandan Mustafa Kemal Paşa'dan gelen cevabî telgraf 13 Kasım 1922 tarihli Fakülte Kurulu toplantısında okunmuştur.

Mustafa Kemal Paşa'nın Fahri Müderrisliği kabul ve teşekkür telgrafında:

"Türk harsının mihrakı olan fahri medreseniz fahri müderrisliğine intihabından dolayı teşekkür ederim. Eminim ki, millî istiklâlimiz ilim sahasında Fakülteniz ikmal edecektir. Bu şerefli tekamülün husulünü deruhte eden heyetiniz arasında bulunmak bence haiz-i iftihar dır." diyerek memnuniyetini ifade etmiştir. Daha sonra hazırlanan Fahri Müderrislik Şehadetnamesi Mustafa Kemal Paşa'ya takdim edilmiştir.³¹

II. Meşrutiyet döneminde artan özerklik talepleri neticesinde 24 Ekim 1919'da yürürlüğe giren nizamname ile Darülfünun'a ilmî özerklik ile fiili idarî özerklik verilmişti. 12 Ağustos 1922'de de Darülfünun'a idarî özerklik verilmiştir.³²

OSMANLI SONUNDA İSTANBUL DARÜLFÜNUNU³³

Osmanlı dönemindeki 22 yıllık kısa ömründe, iç ve dış çalkantıları yaşayan, bazı yıllar öğretime ara verilen Darülfünun, Osmanlı Devleti'nin son bulunduğu şu şekildedir;

1- Fen Fakültesi

a- Derslerin isimleri

Kimya-yı Gayr-ı Uzvi, Kimya-yı Tahlili, Kimya-yı Uzvi, Kimya-yı Hayati, Kimya-yı Sanayie, Tahlilat-ı Sanayie, Tecrübi Fizik (hararet, zıya, savt), Tecrübi Fizik (elektrik), Fizyoloji, Teşrih, Nebatat, Hayvanat, İlmü'l-Arz, Madeniyat, Hendese-i Tahliliye, Cebr-i Ali, Nazariye-i İdad, Riyaziyat-ı Umumiye, Mihanik-i Riyazi, He-



yet-i Riyaziye, Hesab-ı İhtimali, Tahlil-i Riyazi, Umumi Fizik (hararet, ziya, savt), Umumi Fizik (elektrik).

b- Fen Fakültesindeki Laboratuvarlar

Fizik, Nebatat, Hayvanat, İlmü'l-Arz, Teşrih ve Fizyoloji, Madeniyat, Kimya-yı Gayr-ı Uzvi, Kimya-yı Tahlili, Kimya-yı Uzvi, Kimya-yı Tahlili, Kimya-yı Uzvi, Kimya-yı Sınai, Kimya-yı Hayati, Tahlilat-ı Sanaiye.

c- Bölümler

Ulum-ı Riyaziye, Ulum-ı Hikemiye, Ulum-ı Tabiiye, Ulum-ı Hayatiye, Madeniyat, Kimyagerlik.

d- Öğrencilerin Sayısı

1922-23 yılında 187 öğrenci vardı. Bunların 183'ü Türk, 2'si Rum ve 7'si Ermeni idi. Aynı öğretim yılında 26 hoca görev yapıyordu.

e- Kitap sayısı

1923 senesi sonuna kadar Fen Fakültesi kütüphanesinde mevcut olan kitapların 686'sı Türkçe, 1886'ı yabancı dilde yazılmış eserlerden oluşuyordu.

f- Darülmesailer

Fizik Darülmesaii, Fizyoloji ve Teşrih Darülmesaii, İlmü'l-Arz ve Madeniyat Darülmesaii, Hayvanat Darülmesaii, Nebatat Darülmesaii, Kimya-yı Uzvi Darülmesaii, Kimya-yı Gayr-ı Uzvi ve Sınai ve Hayati Darülmesaii (Yerebatan'da).

2- Tıp Fakültesi

a- Klinikler

Dahiliye, Hariciye, Veladiye, Tedaviye, Ayniye, Cildiye ve Efrençiyeye, Üzniye ve Hançereviye, Cerrahiye-i Nisaiye, Akliye, Asabiye, Turuk-ı Beviye.

b- Laboratuvarlar

Hayvanat, Nebatat, Fizik, Kimya, Fizyoloji, Ensac Mebhasü'r-Rüşeym, Hıfzı's-Sıhha, Bakteriyoloji, Fenn-i Tedavi ve İспенçiyari, Teşrih-i Tavsifi Teşrih-i Marazi, Ameliyat-ı Cerrahiye.

c- Kürsüler

Hayvanat, Nebatat, Hikemiye, Kimya, Fizyoloji, Bakteriyoloji, Hıfzı's-sıhha, Ensac, Teşrih, Tıp Kanunu, Teşrih-i Marazi, Dahiliye, Veladiye, Ayniye, Cildiye, Akliye, Nesaiye, Fenn-i Kibale, Müfredat-ı Tıp, Hariciye, Üzniye ve Hançereviye, Turuk-ı Beviye, Kimya-yı Hayati, Cerrah-ı Etfal, Emraz-ı Memalik-i Harre, Emraz-ı Umumiye.

d-Tıp Fakültesi Kütüphanesi'nde Bulunan Kitaplar

1922-23 yılı sonunda Tıp Fakültesi Kütüphanesi'ndeki mevcut kitapların 2675'i yabancı dilde 389'u ise Türkçe yazılmıştı.

e- Öğrenci Sayısı

1923-24 öğretim yılında Tıp Fakültesi'nde 551 öğrenci kayıtlı idi.

f- Eczacı ve Dişçi Mektepleri

1922-23 öğretim yılında Eczacı Mektebi'nde 145, Dişçi Mektebi'nde ise 162 öğrenci kayıtlı idi.

3- Hukuk Fakültesi

a- Kürsüler

Ahkam-ı Arazi ve Evkaf, Avrupa Hukuk-ı Medeniye, Hukuk-ı Medeniye (Üç kürsü), Usul-ı Muhakemat Hukuku, Usul-ı Fıkıh, Hukuk-ı Amme, Hukuk-ı Umumiye-i Düvel, Hukuk-ı Hususiye-i Düvel, Hukuk-ı Esasiye, Roma Hukuku ve Mukayese-i Kavanin-i Medeniye, Hukuk-ı İdare ve Kavanin-i Maliye (İki kürsü), Hukuk-ı İcra ve Tenfiz-i Ukubat ve Mukayese-i Kavanin-i İcra-iye (İki kürsü), Tıbb-ı Adli, Usul-i Muhakemat-ı Ceza-iye, Hukuk-ı Ticaret-i Berriye ve Mukayese-i Kavanin-i Ticariye, Hukuk-ı Ticaret-i Bahriye ve Mütemmime, İhsaiyat-ı Cezaiye, İktisat, İktisad-ı Zirai ve İctimai Beynelmille ve Mesail-i İktisadiye, Tatbikat-ı Hukukiye ve Ticariye, Tatbikat-ı Cezaiye.

b- Öğrenci ve Hoca Sayıları

Hukuk Fakültesi'nde kayıtlı olanların 336'sı Türkiye vatandaşı, 7'si ise yabancı uyruklu idi. Aynı yıl 27 hoca görev yapıyordu.

c- Hukuk Fakültesi Kütüphanesi

Bu kütüphanede 1923-24 öğretim yılında mevcut 15659 kitaptan 2047'si Türkçe, 13612'si yabancı lisanda idi.

4-Edebiyat Fakültesi

a- Kürsüler

1- Tarih Şubesi

Tarih-i Siyasi, Türk Tarihi, Akvam-ı İslâmiye Tarihi, Türkiye Tarihi, Avrupa-Türkiye Münasebatı Tarihi, Kurun-ı Vustâ'da Şark Akvamı Tarihi, Akvam-ı Şarkıyye-i Kadimiye Tarihi, Yunan-ı Kadim ve Roma Tarihi.



2- Edebiyat Şubesi

Türk Tarih-i Edebiyatı, Arap Tarih-i Edebiyatı, İran Tarih-i Edebiyatı, Türk Lisaniyatı Tarihi, Şerh-i Mütün-ı Edebiye, Alman Edebiyatı, İngiliz Edebiyatı.

3- Coğrafya Şubesi

Tabii Coğrafya, Mevzii Coğrafya, Beşeri Coğrafya, İktisadi Coğrafya, Kıtaat Coğrafyası, Hayati Coğrafya.

3- Felsefe Şubesi

Terbiye, Mâba'de't-Tabiiye, İslâm Felsefesi, Tarih-i Felsefe, İçtimaiyat, Ruhیات, Ahlâk, Tecrübî Ruhیات.

b- Edebiyat Fakültesi Kütüphanelerindeki Kitap Sayısı

Edebiyat, Felsefe, Tarih ve Coğrafya Şubelerinin kütüphanelerindeki eser sayısı 20.833'tür.

a- Öğrenci Sayısı

Edebiyat Şubesi'nde 53, Felsefe Şubesi'nde 58, Tarih Şubesi'nde 48 ve Coğrafya Şubesi'nde 38 olmak üzere Edebiyat Medresesi'nde 196 öğrenci vardı. Müderris ve muallimlerin toplam sayısı 27 idi.

SONUÇ

Askeri alanda XVIII. yüzyılın sonlarında açılmaya başlayan Avrupai tarzda eğitim müesseselerini, II. Mahmud döneminde sivilleri takip etmeye başlamış ve Tanzimat dönemiyle birlikte, dinî alan hariç, bütün örgün eğitim-öğretimin Avrupai tarzda düzenlenmesine girişilmişti. 1845 yılında, Muvakkat Maarif Meclisi tarafından Avrupa ve özellikle Fransa model alınarak orta öğretim üzerinde, üniversite düzeyinde bir Darülfünun'un kurulması kararlaştırılmıştır. Bu Darülfünun'da esas hedef meslekî eğitim değil; "ikmâl-i kemâlât-ı insâniye"dir.

Başlangıç itibariyle, üniversitenin temeli sayılabilecek öğretim üyesi ihtiyacını karşılamak üzere Avrupaya öğrenci gönderilmesi, sayısı az da olsa iyi bir teşebbüstü. Üniversitenin ikinci derecede en önemli ihtiyacı sayılabilecek kitapların temini Encümen-i Dâniş'e havale edilerek çalışmalara başlanmış ve kısmî de olsa başarı temin edilmişti. Diğer bir ihtiyaç olan bina ve malzeme ihtiyaç-

ları karşılanmak üzere çalışmalara başlanmış, bina inşa edilirken, bu aradada laboratuvarlarda kullanılacak malzemeler Avrupadan getirilmişti. Ancak başlangıçtaki bu teşebbüslerden öğretim üyesi yetiştirme ile kitap telif ve temini hususunda başarısız olunmuştur.

1863-65 arasındaki ilk teşebbüs sadece konferanslar tarzında halkı çeşitli ilmî konularda bilgilendirme ile sınırlı kalmıştı. 1870-73 arasındaki ikinci Darülfünun'da; fiili özerklik verilen yönetim, fakülte'deki dersler, öğrenci kayıt-kabul gibi bütün hususlar düşünülmesine rağmen, tatbikatı tam olarak gerçekleştirilememişti. Üçüncü teşebbüs 1874-78 tarihleri arasında gerçekleştirilmiş ve bu defa ihtisas alanlarına göre fakülte düzeyinde eğitim-öğretim gerçekleştirilmeye başlanmış, yönetim ve teşkilatlanma açısından ise zayıf kalmıştı.

Kesintisiz bir şekilde öğretime başlayan Darülfünun 1900'de kurulmuş, başlangıçta talebe sayısı sınırlı ve yönetimi merkeziyetçi anlayışta olmuştu. Gittikçe gelişme ve yenileşme gösteren Darülfünun, özerk yönetim, öğrencilerin serbestçe örgütlenmesi ve pratik çalışmaların yapılması bakımlarından ilerleme kaydetmiş, Alman ilim adamları ile de takviye edilmişti.

Milli Mücadeleye aktif olarak destek veren Darülfünun ve öğrencileri, çeşitli sıkıntılara maruz kalmış ve bu sıkıntılı dönemde Edebiyat Fakültesi Mustafa Kemal Paşa'ya fahri müderrislik ünvanı vermişti.

İşgal döneminde, daha önce başlayan özerklik çalışmaları neticelendirilmiş ve 1919'da ilmî özerkliğin yanında fiili özerklik tanınmıştı. Buna ilaveten 1922'de Darülfünun'a idarî özerklik de Osmanlı yönetimince verilmişti.

Cumhuriyete geçiş öncesinde Darülfünun; ilmî ve idarî özerkliğe sahip, fakülteleşme ve ihtisaslaşmayı gerçekleştirmiş, laboratuvar ve araştırma merkezleri kurmuş, öğretim üyesi bakımından belli bir seviyeye ulaşmış bulunuyordu. Ancak 22 yıllık bir dönemde, savaşlar gözonüne alındığında, ulaştığı seviye takdire şayan olmakla beraber yeterli değildi.



- 1 Osmanlı Devleti'nde maarif işlerinin yeniden düzenlenmesi için bir Meclis-i Muvakkat'ın kurulması hakkında Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'ce alınan karar için bkz.: Mahmut Cevat, *Maarif-i Umumiye Nezaretî'nin Tarihçe-i Teşkilat ve İcrası*, İstanbul, s. 27-30; Kenan Akyüz, *Ençimen-i Dâniş*, Ankara 1975, s. 40-41.
- 2 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş", *Belleten*, nr. 210, Ankara 1990, s. 701-702.
- 3 Taceddin Kayaoglu, *Türkiye'de Terçime Müesseseleri*, İstanbul 1998, s. 56 vd.
- 4 Bu bildiri için bkz.: F. R. Unat, *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Genel Bir Bakış*, Ankara 1964, s. 90-91.
- 5 İhsanoğlu, *a.g.m.*, s. 705-706.
- 6 Akyüz, *a.g.e.*, s. 29, 44; İhsanoğlu, *a.g.m.*, s. 704.
- 7 Kayaoglu, *a.g.e.*, s. 77-80.
- 8 Unat, *a.g.e.*, s. 50.
- 9 A. Siler, *Türk Yüksek Öğretiminde Darülfünun (1863-1933)*, EÜSBE Basılmış Doktora Tezi, Ankara 1992, s. 23.
- 10 Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, İstanbul 1970, s. 75.
- 11 İhsanoğlu, *a.g.m.*, s. 706-710.
- 12 İhsanoğlu, *a.g.m.*, s. 713-714.
- 13 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1979, s. 233.
- 14 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi (MUN), (Düstur, I. Tertip, c. II, s. 184-219), m. 81-84.
- 15 MUN, m. 88.
- 16 MUN, m. 90-92.
- 17 Ali Arslan, *Darülfünun'dan Üniversiteye*, İstanbul 1995, s. 33-38.
- 18 Darülfünun Hukuk Mektebi Nizamnamesi (Düstur, I. Tertip, c. III, s. 439-443), m. 13-15.
- 19 Turuk ve Maabir Mektebi'nin Nizam-ı Dahiliyesi (Düstur, I. Tertip, c. III, s. 442-443), m. 5.
- 20 Edebiyat Mektebi Nizamnamesi için bkz.: İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş II - Üçüncü Teşebbüs: Darülfünun-ı Sultani", *Belleten*, c. LVII, S. 218, Ankara 1993, s. 239.
- 21 Turuk ve Maabir Mektebi'nin Nizam-ı Dahiliyesi; İhsanoğlu, *a.g.m.*, s. 218-219.
- 22 İhsanoğlu, *a.g.m.*, 223-225; Siler, *a.g.t.*, s. 55-56.
- 23 Siler, *a.g.t.*, s. 76.
- 24 Ali Arslan, "Türkiye'de Üniversitenin Kuruluşu ve Yönetimindeki Değişiklikler" (1869-1946), *Yeni Türkiye*, S. 23-24, Ankara 1999, s. 412-13.
- 25 Nizamname'nin metni için bakınız: Düstur, 2. Tertip, c. IV, s. 460-463.
- 26 Siler, *a.g.t.*, s. 129-131.
- 27 İkinci meşruiyet döneminde müfredattaki değişiklikler hakkında geniş bilgi için bkz.: Arslan, *a.g.e.*, s. 55-69.
- 28 Arslan, *a.g.e.*, s. 68-69.
- 29 Arslan, *a.g.e.*, s. 64-65.
- 30 T. Gökbilgin, *Milli Mücadele Başlarken*, Ankara 1959, s. 66; Siler, *a.g.t.*, 185-190.
- 31 Fuat Ezgü, "Atatürk'ün Fahri Müderrislik Diploması", *Tarih Hacı*, yıl 1, S. 5, (15.1.1951), s. 219-229.
- 32 Darülfünun'un Şahsiyet-i Hükmîyesi Hakkında Kararname İçin bkz.: Düstur II. Tertip, c. II, s. 697.
- 33 Bu kısımdaki bilgiler için bkz.: Maarif Vekâleti 1339-1340 Ders Senesi İhsaiyat Mecmuası, İstanbul 1341, s. 6-29.



OSMANLIDA ÖĞRETMEN YETİŞTİRME SİSTEMİ

DOÇ. DR. TAYYİP DUMAN

GAZİ ÜNİVERSİTESİ MESLEKİ YAYGIN EĞİTİM FAKÜLTESİ

Türk eğitim tarihi incelendiğinde Cumhuriyet Türkiye'sinin öğretmenini yetiştiren okulların çoğunun Osmanlılar zamanında açıldığı, yine Cumhuriyet döneminde uygulamaya konan bir çok görüşün o dönemde ortaya atıldığı görülür. Günümüzde de önemli bir eğitim problemi olan öğretmen yetiştirmenin tarihçesinin Osmanlılara kadar uzanması, o dönemdeki öğretmen yetiştirme çalışmalarının incelenmesini gerekli ve önemli kılar. İşte bu makalede, Osmanlılardaki öğretmen yetiştirme çalışmaları, Tanzimattan önceki ve Tanzimattan sonraki çalışmalar olarak ele alınıp, incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır.

TANZİMAT ÖNCESİ DÖNEMDE ÖĞRETMEN YETİŞTİRME

Türk eğitim tarihinde, örgün eğitim kurumlarında görev yapan ilk öğretmen tipleri, muallimler ile müderrislerdir. Muallimler, sıbyan mekteplerinde görev yapan, çoğu zaman okulun yanındaki cami veya mescidin imamlık ya da müezzinlik görevini de yürüten, biraz medrese eğitimi görmüş kimselerdir. Müderrisler ise, Medreselerde görev yapan, üst düzeydeki medreselerde yetişmiş kimselerdir. Her ikisi de medrese sisteminde yetişiyordu. Ancak, imam ve muallimler alt düzeydeki medreselerden, müderrisler ise yüksek düzeydeki medreselerden yetişmekteydiler. Medreselerde ise, Fatih Sultan Mehmet zamanında görülen bir uygulamanın dışında, muallim yetiştirmek amacıyla açılmış bir bölüm ya da program bulunmuyordu.

Fatih Sultan Mehmet zamanında gerçekleştirilen uygulama ise, O'nun isteği ile, kendisinin kurdurduğu Eyüp ve Ayasofya medreselerinde, sıbyan mektebi muallimi olacaklar için, genel medreselerden farklı bir prog-

ramın uygulanmış olmasıdır. Bu program ise, Arapça, Sarf ve Nahiv, Edebiyat (Maani, Beyan, Bedî), Mantık, Adab-ı Mubahase ve Usûl-i Tedris, Münakaşalı Akaîd (İlm-i Kelâm), Riyaziyyat (Hendese ve Heyet) derslerinden oluşuyordu. Hesap dersi Hendese içinde, Coğrafya dersi Heyet (Sema ve Arz) içinde, Tarih ise Edebiyat içinde okutuluyordu.¹

Bu programda, Tartışma Kuralları ve Öğretim Yöntemi anlamına gelen "Adab-ı Mubahase ve Usûl-i Tedris" derslerinin yer alması ve bunun arkasında yatan düşünce, Türk Eğitim Tarihi için olduğu kadar, Dünya Eğitim Tarihi için de önemlidir. Fakat ne yazık ki, Fatih'in bu önemli ve yenilikçi teşebbüsü kendisinden sonra devam ettirilememiş, Tanzimat dönemine kadar da ayrı bir programla öğretmen yetiştirme konusu ele alınmamıştır.

Ayrıca Fatih, vakfiyesinde, açtığı ilk mektebin öğretmeninde bulunması gereken özellikleri ise şöyle belirtir: "Muallim çok iyi bir mizaca ve karaktere sahip olacak, Tanrı'yı hoşnut etmek amacıyla davranacak, çocukları eğitmek için gayret gösterecek, yardımcısı da onun çocuklara öğrettiklerini tekrar ve müzakere ettirecek, görevini ağır bulup, sevmemezlik etmeyecek ve çocuklara bilmedikleri konuları güzellikle ve yumuşaklıkla anlatacak..."²

Görüldüğü gibi Fatih'in bir ilk okul öğretmeninde bulunmasını istediği nitelikler de, çağdaş pedagojinin verilerine uygun, insancıl niteliklerdir ki, bu da eğitim tarihimiz için önemli bir belgedir.

TANZİMAT'TAN SONRA ÖĞRETMEN YETİŞTİRME

Bugünkü anlamda öğretmen yetiştirmenin tarihi, Tanzimat dönemine uzanır. Tanzimatla birlikte başlatı-



lan eğitimi yenileştirme ve bu kapsamda yeni bir okul kuruluş sistemi oluşturma hareketi, başarıya ulaşması için öğretmen yetiştirme konusunu da beraberinde getirmiştir.

YENİ BİR OKUL TİPİNİN DOĞUŞU VE ÖĞRETMENLERİNİN YETİŞTİRİLMESİ

Bilindiği gibi, Mektep-Medrese biçimindeki okul kuruluş sistemi Osmanlı Devleti'ne Selçuklulardan kalmıştı. Osmanlı Devleti de bu sistemi kuruluş ve yükseliş dönemlerinde geliştirdi ve yükseltti.

Uzun yıllar Osmanlı toplumunun ihtiyaçlarına cevap veren bu eğitim kurumları, zaman içinde kendilerini yenileyemedikleri içindir ki, yeni okullara ihtiyaç duyuldu. Sonuçta, 18. Yüzyılın ilk çeyreğinden sonra başlatılan batılılaşma ve modernleşme çalışmaları kapsamında, önce askeri alanda, daha sonraları da sivil alanda yeni okullar açılmaya başlandı.

Batıdaki benzerleri örnek alınarak açılan, amaç ve fonksiyonları yönünden geleneksel Osmanlı eğitim kurumlarından farklı olan bu yeni okullardan askeri alanda açılanlarla, gerilemeye başlayan Osmanlı ordularına bu gerilemeyi durduracak elemanların yetiştirilmesi, sivil alanda açılanlarla da, yeniden düzenlenen devlet teşkilatına memur yetiştirmek ve askeri yüksek okulların öğrenci kaynağını temin etmek amaçlanmıştı.³

Fakat, bozulmuş olan medreselerden mezun müallimlerle, bu yeni okulların amaçlarını gerçekleştirmelerini beklemek mümkün değildi. Bu okullar için yeni öğretmenlere ihtiyaç vardı. Bunun için yeni okul kuruluş sistemi ile birlikte, öğretmen yetiştirme sistemini de ele almak ve kurmak gerekiyordu.

Gerçi, sayıları sınırlı olan askeri okulların öğretmen ihtiyacının önemli bir kısmı yabancı uzmanlarla karşılanmıştı. Fakat sivil okullar için hemen yeni öğretmenlere ihtiyaç vardı. Zamanın aydın yöneticileri ve eğitimcileri bunu görmekte fazla gecikmediler. 16 Mart 1848'de İstanbul'da, geleneksel Osmanlı eğitim kurumları dışında, batılı usullere göre açılan, ortaöğretimin ilk kademesi durumunda bulunan, Rüşdiye mekteplerine öğretmen yetiştirmek amacıyla ilk *Darülmuallimin* açıldı.⁴

Yakın bir tarihe kadar, bu okulun ilk yıllarındaki sınıf teşkilatı ve eğitim programı hakkındaki bilgimiz sınırlıydı. Ancak, son yıllarda ulaşılan bazı belgelerle, Darülmuallimin ve öğretmen yetiştirme konusunda daha fazla bilgi sahibi olmak mümkün olmuştur.⁵ Duman ve Akyüz.

Darülmuallimin'i kurma amacıyla, Maarif Meclisi tarafından kaleme alınan, Meclis-i Vâlâ ve Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'de görüşüldükten sonra Sadaret (başbakanlık) kanalıyla Padişah Abdülmecid'in onayına sunulan 1847 tarihli belgede,⁶ Fatih ve Kanûnî dönemlerinde ilimlerin tasnif edildiği, yeni medreselerin kurulduğu ve her dersin başına bir müderrisin tayin edildiği; burada okuyan talebelere derslerin "usûl-i tedris" üzere verildiği, konuların çok iyi işlendiği ve imtihanların çok ciddi yapıldığı uzun uzadıya anlatılarak, daha sonraki yıllarda ise, bazı olaylar ve engeller yüzünden eğitim-öğretimdeki bu ciddiyet ve disipline itibar edilmediği, bazı ülkelelerin dahi örnek aldığı bu uygulamalarda gevşeme olduğu, konuların iyi öğretilmediği, ezberciliğe kaçıldığı, imtihanların layıkıyla yapılmadığının müşahade edildiği eleştirel bir üslupla anlatılarak, mevcut hocaların öğretim metotlarından ve imtihan usûllerinden habersiz oldukları vurgulanmaktadır.

Yine adı geçen belgede, öğretmen alınırken çok sıkı ve ciddi bir imtihan yapıldığı, ancak bu uygulamanın sonraları terk edildiği ifade edilerek, öğretmenlerin yetiştirilmelerinin tamamen eğitim-öğretim metotlarının verilmesine bağlı bulunduğu dile getirilmektedir. Dolayısıyla, bu konunun hazırlanacak nizamnamede öne alınmasının gereği ve önemine işaret edilmektedir. Ayrıca, Rüşdiye mekteplerinde okutulacak dersleri anlatıp-öğretebilecek hocaların, mevcut hocalar arasında bulunamayacağına da dikkat çekilmektedir. Bu mekteplerde ehliyetli hocaların olmaması halinde, öğrencilerin hiç bir şey öğrenemeyip, boşuna vakit kaybedecekleri belirtilerek, eğitim-öğretim usullerinin biran önce yoluna konularak, ilim sahibi hocaların yetiştirilmesinin gereği ve önemi vurgulanmaktadır.

İşte, Darülmuallimin'in açılması, sıbyan mekteplerinden ayrı açılan ve yeni açılacak olan rüşdiye mekteplerinde eğitim ve öğretimi iyi bir kurala bağlamak için düşünülmüştür. Nitekim bu belgede, Rüşdiye mekteple-



rinde istihdam olunacak hocaları yetiştirmede kaynaklık teşkil etmek üzere ve buraya alınacak talebelere ilim, fen, hüsn-i ifade ve tedris usulünü öğretmek, rüşdiyelerde bu usulle hocalık yapmak üzere, Darülmuallimin namı ve ünvanıyla bir yer tahsisine gidilerek, İstanbul'da Fatih civarındaki Mekkizade merhumun türbesinin yanında Sultan Abdülmecid tarafından inşa ettirilmeye başlanan sıbyan mektebinin, bu amaçla Darülmuallimine elverişli bir şekil ve büyüklükte yapılması hususunun padişaha sunulduğu ve izni alındıktan sonra da inşasına başlandığı ifade edilmektedir.

Darülmuallimin'in inşaatının tamamlanmasından hemen sonra, okulun Dahili Nizamnamesinin hazırlanarak yazılması hususu ile burada okutulacak dersler, alınacak talebeler ve hocalarla ilgili olarak Meclis-i Maarif-i Umumiye'de müzakereler yapılmıştır. Bu müzakerelerden sonra düzenlenen "Mekâtib-i Rüştiye Lâyihası'nda, Darülmuallimin'de okutulacak dersler, Hüsn-i ifade, Talim usûlü, Arapça, Farsça, Fenn-i hesap ve Coğrafya olarak belirlenmiştir.⁷

Bu mektebe alınacak talebelerin ise, medrese mezunlarından seçilmesi zarureti doğmuş, bunlar arasından 30 kişinin, Nezâret-i Mekâtib-i Umumiye'nin ve bizzat Nâzır Esat Efendi'nin dikkat ve ihtimamı ile seçileceği bildirilmiştir. Seçilecek bu talebelere geçimleri için aylık 30 kuruş verileceği, bundan böyle üç aylarda okullarını terk edemeyeceği belirtilerek, böylece okula devam mecburiyeti getirilmek istenmiştir.

Darülmuallimin'de görev yapacak müdür ve hocaların alacakları maaşların yanında, onlarda aranacak nitelikler de belirlenmiştir. Padişaha sunulan 1847 tarihli bir sadaret rezkresinde, okulun müdürlüğünü yapacak kişide aranacak nitelikler şu ifadelerle dile getirilmiştir. Müdür; fazilet, dirayet ve istikamet sahibi olduğu kabul edilmiş, medrese hocaları arasında makbul ve muteber olan, usûl-i talim ve tedrisiyeyi bilen ve uygulayan, ifadesi, yazısı net ve açık olan, kimseden olmalıdır.

Müdürde aranan bu niteliklerin, okulun diğer hocalarında da arandığı görülmektedir.⁸

Görüldüğü gibi, Tanzimatla birlikte açılan ve ileride daha açılacak olan yeni okullardaki eğitimin niteliğinin, büyük ölçüde öğretmenlerin niteliğine bağlı olduğu gerçeği görülmüş, o dönemde açılan ve sayılarının artı-

rlması düşünülen rüştiye mektepleri için öğretmen yetiştirme ihtiyacı duyulmuştur. Yine belgede yer alan bilgilere göre, öğretmen yetiştirme konusu çok iyi anlaşılmış, açılacak okulun binasından hizmetlisine, müdüründen hocasına, ders programından öğrencisine, her şey düşünülmüştür. En önemlisi, öğretim kadrosunda aranan nitelikler arasında en çok öğretim metodu bilgisine yer verilmiştir. Çünkü, mevcut hocalarda en büyük yetersizlik olarak metot bilgisi eksikliği gösterilmiş, Darülmuallimin'in, bu temel üzerine oturtulması istenerek, okul için hazırlanacak nizamnamede, bu konuya öncelik verilmesinin gereği ve önemi üzerinde durulmuştur.

Nitekim, Akyüz tarafından İstanbul'da Başbakanlık Devlet Arşivi'nde 1989 yılında bulunan Darülmuallimin'in ilk Nizamnamesi bu görüşü kuvvetlendirirken, okulun ilk yıllarındaki yapısı ve öğretimi hakkındaki bilgi eksikliğini de büyük ölçüde gidermiştir.⁹

Okulun müdürü Ahmet Cevdet Efendi tarafından hazırlanan 1851 tarihli Darülmuallimin Nizamnamesi'nin okulu; öğrencilerin sayısı ve nitelikleri, öğrenci kaydı, öğretim süresi, öğrencilerle ilgili işlemler, mezunların durumu ve atamaları yönünden şu şekilde belirlediği görülmektedir:

Darülmuallimin'in asıl ve maaşlı öğrenci (muavazaf) sayısı 20 kişi olacaktır. Ayrıca "mülazım" sıfatıyla da geçici ve maaşsız öğrenci kaydı yapılabilecektir.

Darülmuallimin öğrencileri Arapça bir cümleyi veya metni çözüp, manasını anlayabilecek ve bunu Türkçe olarak güzel bir anlatımla sunabilecek; Farsça ve matematik öğrenimine yetenekli, iyi hal ve harekete sahip kimseler olacaktır.

Darülmuallimin'e öğrenci mülazım öğrencilerden alınacak, eğer onlar yoksa sınavla, gerekli niteliklere sahip en başarılı öğrenciler alınacaktır. Öğrenci alımında asla kayırma ve arka çıkma olmayacaktır.

Okulu bitirenler Rüşdiyelere öğretmen olarak tayin edildiklerinde, nere olursa olsun gideceklerdir. Bu konuda kendilerinden bir senet alınacaktır.

Darülmuallimin'in öğretim süresi üç yıl olup, her öğretim yılı haftada beş gün olarak, yaklaşık on ay sürecektir. Bu süre içerisinde öğrenciler Usûl-i İfade ve Talim (Ders Verme ve Öğretim Yöntemi), Lisan-ı Farisi (Fars-



ca), Aritmetik, Geometri, Alan Ölçümü, Astronomi ve Coğrafya derslerini göreceklidir.

Öğrenciler okula devam etmek zorunda olup, mazeretsiz olarak devam etmeyenlerin maaşları kesilerek, okuldan çıkarılacaklardır.

Öğrenim süresi biten öğrenciler bir bitirme sınavından geçirilecek, başarılı olanlara Rüşdiye mektebi öğretmenliğine seçildiğine dair bir diploma verilecektir. Rüşdiye mektebi öğretmenliğini hak edemeyenler, maaşları kesilerek okuldan çıkarılacaklardır.

Bitirme sınavından başka, yılda bir veya birkaç kez daha sınav açılacak, isteyen her öğrenci bu sınava girebilecek, başarılı olanlara hangi sınıfta okuduğuna bakılmaksızın Rüşdiye öğretmenliği diploması verilecek, başarılı olamayanlar ise öğrenimine devam edebilecektir.

Diplomayı alıp öğretmenliğe seçilmiş olanlar, okulların hizmetinde alışkanlık ve maharet kazanmaları için önce "muidlik" ile görevlendirilecekler, boş bir muidlik bulunmazsa bilgilerini artırıp pekiştirmeleri için yine Darülmuallimin'e devam edeceklerdir.

19.yüzyılın ortalarında, öğretmen yetiştirmede böylesine iyi bir planlama yapılmasına, öğretmenin okulların iyileştirilmesindeki rolünün yeterince anlaşılmasına rağmen, sayıları daha çok olan sıbyan okulları için öğretmen yetiştirme konusu, 1860'lı yılların sonlarına kadar ele alınmamıştır. Sıbyan okulları için öğretmen yetiştirme sorunu, 1857'de Maarif Nezaretî'nin kurulmasından ve 1862'den sonra sıbyan mekteplerinin "usûl-i cedide" (yeni yöntem) üzere açılıp, Maarif Nezaretî'ne bağlanmasından sonra ele alınmış ve nihayet Darülmuallimin'in açılışından tam yirmi yıl sonra 15 Kasım 1868'de İstanbul'da, *Darülmuallimin-i Sıbyan* açılmıştır.

Dönemin Maarif Nazırı Saffet Paşa 29 Haziran 1868 tarihinde kaleme aldığı tezkirede¹⁰ bu konuda mealen şöyle demektedir:

"Gerek İstanbul'da gerek taşrada bulunan sıbyan mekteplerindeki çocuklar sadece Elifbâ, Kur'an-ı Kerim, Tecvid ve İlmihal dersleri okumaktadırlar. Ancak, okulu bitirdiklerinde, hareketsiz yazıyı bile sökemedikleri gibi, rakamları da bilememektedirler. Bundan böyle Kur'an-ı Kerim talimiyle birlikte, hesap ilminden dört işlem (Ta-

lim-i erbaa), Ahlâk ve Coğrafya'ya Giriş derslerinin de verilmesi uygun olacaktır. Ayrıca, sıbyan mekteplerinin ıslahı ve hocalarının vazifeleri hakkında bazı yönetmelikler hazırlanması gerekmektedir. Mevcut hocaların bu dersleri verecek bilgiye sahip olmadıkları görülmekte, bu okullara hoca ihtiyacı kendini hissettirmektedir. Halbuki çocuklar zamanlarını, rüşdiyelerden çok, sıbyan mekteplerinde geçirmektedirler. Bu bakımdan, rüşdiyeler için açılan Darülmuallimin gibi, sıbyan mektepleri için de bir sıbyan muallim mektebi açılması pek münaşip olacaktır". Takvim-i Vekayî'de bu okulun açılış amacı için mealen: "Yeni usûl üzere talim olunarak, çocukların meramlarını kâğıda dökecek kadar yazı ve imlâ, defter tutabilecek kadar hesap ile, bir sanat için gerekli matematik bilgileri öğrenmesi" ifadeleri bulunmaktadır.

Darülmuallimin-i Sıbyan'ın açılmasından sonra, rüşdiyelere öğretmen yetiştirmek üzere açılan Darülmuallimin, *Darülmuallimin-i Rüşdi* adını almıştır.

ÖĞRETMEN YETİŞTİRME SİSTEMİNİ KURMA VE GELİŞTİRME ÇALIŞMALARI

Tanzimat dönemi Osmanlı aydınları, her ne kadar mektep ve medrese dışında modern tarzda yeni okullar açılması gerektiğine inanmışlar ve öğretmen okulları da dahil, bazı yeni okullar açmışsalar da, bunların çoğu iletirici görüşlü devlet adamlarının özel çabaları ile olmuş, eğitimdeki reform hareketleri belli bir plana bağlanarak, tam bir devlet politikası haline gelememiştir. İşte bu eksikliği gidermek amacıyla, 1868 yılında *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* çıkarılmıştır.

Eğitimi bir devlet işi olarak ele alan, yeni bir eğitim sistemi kurmaya çalışan Nizamnamenin, ülkenin öğretmen ihtiyacını da çok iyi düşündüğü, kurulması tasarlanan okul sistemine uygun bir öğretmen yetiştirme sistemini de kurmaya çalıştığı görülmektedir.¹¹

Bilindiği gibi, Nizamnamenin yayınlandığı tarih olan 1869 yılından önce açılmış olan, Darülmuallimin-i Rüşdi ve Darülmuallimin-i Sıbyan adlarında iki öğretmen okulu bulunuyordu. Maarif-i Umumiye Nizamnamesi bu iki okula *Büyük Darülmuallimin* ve *Darülmuallimat* adlarında iki yeni öğretmen okulu daha eklemiştir.



Nizamnamenin, mükemmel muallimler yetiştirmek amacıyla, nazari olarak kurduğu Büyük Darülmualimin, Rüşdiye, İdadiye ve Sultaniye şubelerinden oluşmaktadır. Büyük Darülmualimin ile sırasıyla, Rüşdiye, İdadiye ve Sultaniye okullarına; Darülmualimat ve bünyesindeki iki bölümle de, Kız Sıbyan ve Kız Rüşdiyelerine kadın öğretmen yetiştirilmek istenmektedir.¹²

Nizamname ile, Darülmualimin-i Sıbyan idari yönden Büyük Darülmualimin'e bağlanarak, onun bir parçası haline getirilirken, bütün bölümlerin öğretim süreleri ve dersleri de ayrıntılı olarak belirlenmiştir. Buna göre Rüşdiye Şubesi üç yıl, İdadi Şubesi iki yıl, Sultaniye Şubesi de üç yıl olacaktır. Darülmualimatın, Sıbyan Şubesinin öğretim süresi iki yıl olarak belirlenirken, Rüşdiye Şubesi de üç yıl olarak belirlenmiştir.

1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesinin öğretmen yetiştirmeyle ilgili maddeleri devrin şartları ve Nizamnamenin bütünlüğü içerisinde incelendiğinde, özetle şunlar söylenebilir:¹³

* Öğretmen yetiştirme problemi ciddi bir şekilde ele alınmış ve öğretmen okulu kavramı çok iyi anlaşılmıştır.

* Ülkenin öğretmen ihtiyacı çok iyi düşünülmüş ve yeni okul kuruluş sistemine paralel bir öğretmen yetiştirme sistemi kurulmaya çalışılmıştır.

* Değişik kademedeki okullara öğretmen yetiştiren bir bölümü bitirenlere, bir üst düzeydeki programlara geçme imkanı verilmiştir.

* Kurulması tasarlanan öğretmen okullarının öğretmen, öğrenci, kütüphane, laboratuvar, ders programı ve okul binası gibi tüm ihtiyaçları düşünülmüştür.

* Bazı bölümlerin müfredat programlarında, öğretmen adaylarına meslek bilgisi kazandıracak olan derslere de yer verilmiştir.

* Öğretmen yetiştirme sistemi bir bütünlük içerisinde ve yüksek öğretim düzeyinde ele alınmıştır.

Fakat, Nizamnamenin bütün bu reformcu niteliklerine rağmen, diğer bir çok hükmü gibi öğretmen yetiştirmeyle ilgili kararlarının da Nizamnamede belirtildiği şekilde ve zamanında uygulanmadığı görülmektedir.

Nizamnamenin yayınlanmasından sonra ilk açılan öğretmen okulu, *Darülmualimat*, yani Kız Öğretmen

Okulu olmuştur. Bu okul, Ocak 1859 tarihinden itibaren açılmasına başlanılan ve sayıları giderek çoğalan Kız Rüştiyeleri ile Sıbyan okullarının kadın öğretmen ihtiyacını karşılamak amacıyla 1870'de İstanbul'da açılmıştır.¹⁴ Darülmualimat, kadın öğretmen yetiştiren bir kurum olarak varlığını II. Meşrutiyete kadar aynı isimle sürdürmüş, bu dönemde yapı ve program bakımından önemli değişikliklere tabi tutulmuştur

Nizamnamede açılması öngörülen *Büyük Darülmualimin'in*, bütün şubeleriyle birlikte açılması uzun zaman mümkün olmamıştır. Zaten mevcut olan rüşdi ve sıbyan Darülmualiminleri, nizamnamenin yayınlanmasını müteakip, bir müdürün idaresine alınmışlarsa da, Büyük Darülmualimin'in *idadi şubesi*, sıbyan ve rüşdiye şubelerini de içine alarak, ancak idadiler kurulduktan iki yıl sonra, 1874'de açılabilmiştir.¹⁵ Fakat İdadi Şubesi öğretimini fazla sürdürememiş, 1880'de kapanmıştır. 1890 yılında tekrar faaliyete geçmişse de Darülmualimlerin yapısını yeniden düzenleyen 1891 tarihli Nizamname ile tekrar kapatılmıştır.

Büyük Darülmualimin ile ilgili, asıl verimli ve sürekliliği çalışma, 1890'lı yılların hemen başlarında yapılmış, 29 Mayıs 1891 tarihli bir Nizamname ile okulun yapısı yeniden düzenlenmiştir. Bu yeni düzenleme ile Darülmualiminler, *Darülmualimin-i Âliye* adıyla, her birinin öğretim süresi iki yıl olan İptidaiye, Rüşdiye ve Âliye Şubelerinden oluşan yeni bir yapıya kavuşturulmuştur. Aynı yıl Âliye Şubesi'nin de açılmasıyla, 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin öngördüğü öğretmen yetiştirme sistemi, tam 22 yıl sonra, gerçekleştirilmiştir.

Mutlakiyet döneminde, öğretmen yetiştirmede nicelik yönünden ve o kadar olmasa bile, nitelik yönünden de önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Bilindiği gibi bu okulların hepsi de İstanbul'da açılmış bulunmaktadır. Oysa, 1689 tarihli Nizamnamede, Darülmualiminlerin, İstanbul dışındaki vilayetlerde de açılması düşünülmüş, bu sebeple, İstanbul'daki Darülmualimin-i Sıbyan'a taşrada açılacak Darülmualiminler için de öğretmen yetiştirme görevi verilmiştir. Nitekim, Sultan II. Abdülhamid döneminde (1876-1908) bu düşünce uygulamaya geçirilerek, bu okullar taşrada da açılmış, zaman içinde sayıları 30'a kadar ulaşmıştır.



Sıbyan Darümualliminleri, taşrada ilk defa 1875 yılında Bosna, Girit ve Konya'da açılmış, bunlara 1882-1890 yılları arasında Sivas, Bursa, Amasya, Kastamonu, Kudüs, Trabzon ve Edirne'de açılanlar eklenmiştir. Daha sonraları başka vilayetlerde de açılmasına devam edilmiştir.

Vilayet Darümualliminlerinin öğretim süresi başlangıçta bir yıl iken, daha sonraları iki yıla çıkarılarak, sayıları arttırılmış ise de, bu okulların nitelik yönünden yeterli seviyede oldukları söylenemez. Özellikle sancak ve bazı vilayet Darümualliminleri öğretmen, öğrenci ve bina yönünden öğretmen yetiştiren bir müessese olmaktan oldukça uzaktı. Bunların çoğu bir veya iki öğretmene, 10 ile 30 arasında değişen öğrenciye sahipti. Hatta bazılarının öğrenci sayısı beşi, altıyı geçmiyordu.¹⁶

Bu okullara öğretmen ve öğrenci bulmakta zorluk çekildiği içindir ki, çoğu, zaman zaman kapanmış ve tekrar açılmışlardır. Bu durum Osmanlının son yıllarına kadar böyle devam edip gitmiştir.

Fakat bütün bu olumsuzluklara rağmen, taşradaki öğretmen okullarına kaynaklık teşkil eden İstanbul'daki Darümuallimin geliştirilerek, Darümualliminler des-teklenmeye çalışılmıştır. Ayrıca, taşradaki öğretmenlere mesleklerini geliştirici kurslar düzenlenmiştir. Öğretmenlik mesleği ile ilgili önemli kararlar alınmıştır.

Bunlardan biri, 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesinin bazı maddelerini değiştiren ve Hicri 1316 (1898-1899) tarihli Maarif Salnamesi'nde yer alan bir hükümdür.¹⁷ Bu hükme göre, Darümuallimini bitirenler önce öğretmenlik sınıfı (mesleği) içinde ilerleyip, sonra idadi mektepleri ve maarif müdürlükleri gibi uygun bir göreve atanacaklardır. Fakat vaat edilen bu yükselme için öğretmenlikte beş yıl iyi hizmet vermiş olmak şarttır. Bilindiği gibi, eğitim yöneticiliği için belirli bir süre başarılı olarak öğretmenlik yapmayı şart koşan bu karar, bugün için de geçerlidir.

Mutlakiyet döneminde, öğretmenlik mesleği ile ilgili oldukça önemli bir diğer karar ise, Muallimlikte Meslek-i İhtisas Tesisine Dair Talimat adlı bir belgede yer almaktadır.¹⁸ Bu Talimatta öğretmenlik mesleğine giriş için, iyi ahlak ve davranışlı olmak, öğretim görevinden başka bir görev ya da memuriyetle uğraşmamak ve

kendisine verilecek derse bağlılık ve ihtisasa uymak şartları getirilmiştir.

Talimatta, Darümuallimini bitirenlerin önce İstanbul mekteplerinde, öğretmenlerin yanında en az altı ay uygulama gördükten sonra atanacakları belirtilirken, öğretmenleri daimi (kadrolu) ve seyyar (ek görevli) olarak ikiye ayırmaktadır. Kadrolu ya da daimi öğretmenlerin her zaman mektepte bulunup, öğretim görevi yanında, öğrencilerin ahlak terbiyelerine ve mektebin idare ve disiplinine dikkat ve nezaret etmelerini şart koşmakta, bunların başka mekteplere ek görevle gidemeyeceklerini belirtmektedir. Görüldüğü gibi bu hükümler de, öğretmenlik mesleği açısından oldukça önemlidir.

Daha o yıllarda, öğretmenin niteliğini ve verimliliğini gözeterek böylesine önemli hükümler bulunmasına rağmen, sayıları giderek artan okullara öğretmen bulmakta güçlük çekilmesi, bu tür kararların uygulanmasını imkansız kılmıştır.

Öğretmen yetiştirmede, hem nicelik hem de nitelik yönünden en değerli çalışmalar, *II Meşrutiyet Döneminde* gerçekleştirilmiştir.

1908'de, II. Meşrutiyetin ilanından sonra öğretmen okulları içinde en önemli değişiklik, İstanbul Darümuallimini'nde oldu. Bu okulun İbtidaiye Şubesi bağımsız bir okul haline getirilerek, Çarşamba semtinde kira ile tutulan büyük bir konağa taşındı. Medreselerden sınavsız olarak 900 kadar öğrenci alındı. Öğrenciler sırası bulunmayan dersanelerde hasır üzerinde oturarak ders görüyorlar, medrese binalarında yatıp kalkıyorlar ve imaretlerde yiyecek içiyorlardı.

1909'da Satı Beyin İstanbul Darümuallimini'ne müdür olarak atanmasından sonra, okulda köklü değişiklikler oldu. Satı Beyin ilk işi, okulu Cağaloğlu'na taşımak oldu. Öğrencileri sıkı bir sınavdan geçirerek sayısını 900'den 150'ye indirdi. Üç öğretmen dışında bütün öğretmenleri değiştirdi. Okulun öğretim süresi iki yıldan üç yıla çıkarıldı. Okul bünyesinde bir uygulama okulu açıldı. Programları yeniden düzenlenerek, Müzik, Beden Eğitimi, El İşleri gibi yeni dersler programa eklendi. Öğretmenlik mesleği ile ilgili derslere, özellikle her dersin öğretim kurallarına büyük önem verildi. Bütün bunların sonucunda İstanbul Darümuallimini önemli bir okul haline geldi.¹⁹



Vilayetlerdeki Darülmualleminlerin durumu ise hiç de iyi değildi. Bu okullar, bir yandan ıslah edilmeye çalışılırken, bir yandan da yenileri açıldı. 1913'de öğretim süreleri üç yıldan dört yıla çıkarıldı. Bu okulların büyük çoğunluğu yatılı hale getirildi. 1911'de ülkede 24 ilk öğretmen okulunda 786 öğrenci bulunurken, 1914'de 16 öğretmen okulunda 1550 öğrenci okuyordu. Taşradaki öğretmen okullarının ıslah edilmesinde, İstanbul Darülmuallemini mezunlarının büyük katkısı oldu.²⁰

Bilindiği gibi, İstanbul Darülmualleminin bir de Rüşdiye kısmı bulunuyordu. Buraya yedi yıllık idadi çıkışlıları veya o derece bilgi sahibi olduğunu belgeleyenler alındığı için öğretim süresi bir yıl idi. Bakanlık, 1910 yılında Ankara, Konya, Diyarbakır ve Kosova vilayetleri olmak üzere, dört tane daha Darülmuallemin-i Rüşdiye kurdu. Ancak bu okullar plansız açıldığı, eğitimi iyi olmadığı içindir ki, pek verimli olamadı. Türkiye'de açılan ilk öğretmen yetiştiren kurum olması, ülkede öğretmen yetiştirme geleneğini başlatması bakımından önemli sayılan bu okullar, 1913'de rüşdiyelerle birlikte tarihe kavuşmuşlardır.

İkinci Meşrutiyet dönemine kadar, ülkede, kadın öğretmen yetiştirmesinin yanında, rüşdiyelerin üstünde kızlarımıza eğitim veren tek kurum olması bakımından da önemli olan Darülmualleminat ya da Kız Öğretmen Okulunda da, II. Meşrutiyet döneminde, 1910-1911 öğretim yılından itibaren bir dizi reforma gidildi. Bu okul mezunlarının İstanbul dışında görev yapmak istememelerine çözüm olarak, okulun yatılı hale getirilmesi görüldü. Zor ve uzun bir çabadan sonra okul yatılı hale getirildi. Programına yeni dersler eklendi. Öğretmen adaylarına uygulamalı eğitim sağlamak amacıyla, 1913-1914 öğretim yılında okul bünyesinde bir uygulama okulu açıldı. Bu yıllarda okulda sosyal ve kültürel faaliyetler artırıldı.

Bu okulla ilgili olarak en önemli değişiklik 1915 tarihli Darülmuallemin ve Darülmualleminat Nizamnamesi ile oldu. Bu Nizamname ile okul, *Darülmualleminat-ı Âliye* adıyla yeniden yapılandırıldı. İptidai, İlharî ve Âlî adlarıyla üç kısma ayrıldı. İptidai kısım (5 yıl) ilkokullara öğretmen yetiştiriyordu. İlharî kısım (2 yıl) Darülmualleminat-ı İptidaiyilere öğretmen ve ilk öğretim müfettişi yetiştiriyordu. Âlî kısım (3 yıl) Edebiyat, Tabiiyat ve Ri-

yaziyat şubelerine ayrılmıştı, mezunları orta ve yüksek dereceli okullara öğretmen oluyorlardı.²¹

İkinci Meşrutiyet döneminde, 1891'de İstanbul'da açılmış bulunan *Darülmuallemin-i Âliye*'de de bazı reformlara girişildi. Başlangıçta iki yıl öğretim süreli olan, fen ve edebiyat kolları bulunan okulun programları, Meşrutiyetin ilk yıllarında yeniden düzenlendi. Öğretim süresi üç yıla çıkarılarak, bazı derslerini Darülfununla müşterek olarak yapan, ayrı bir kurum haline getirildi. Bu kurumun yapısında da en önemli değişiklik yukarıda adı geçen Darülmuallemin ve Darülmualleminat Nizamnamesi ile sağlandı. Bu kurum da, Darülmualleminat-ı Âliye'de verdiğimiz yapıya kavuştu.²² Yüksek Muallim Mektebi olarak ta isimlendirilen bu okul, yatılı bir kurum olarak öğretimini bu yapıyla, bazan tek başına, bazan da Darülfununla birlikte Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar sürdürdü.

Görüldüğü gibi, Cumhuriyet öncesi dönemde, öğretmen yetiştirme konusunda yeni görüşlerin ortaya atıldığı, tartışıldığı, hatta bir kısmının uygulamaya konulduğu devir, İkinci Meşrutiyet Devri olmuştur. 1908'de başlayan ve on yıl kadar süren bu devrede öğretmen yetiştirme konusunda ileri sürülen görüşleri ve başlatılan uygulamaları şu şekilde özetlemek mümkündür:²³

Öğretmen okulunu medresenin etkisinden kurtarmak, öğretmenin kalitesini yükseltmek için önemli girişimlerde bulunulmuştur. Okulun öğretim süresi, iki yıldan üç yıla çıkarılarak, müfredat programları yeniden düzenlenmiş, programlara müzik, resim ve el işleri gibi dersler konmuştur.

Öğretmen adaylarının uygulamalı olarak, daha iyi yetişmeleri için öğretmen okulları içinde uygulama okulları açılmıştır.

İlk okul öğretmenlerinin sayı problemini çözmek için, "ehliyetnameli öğretmenlik" uygulaması getirilmiştir.

1913 ve 1915 tarihlerinde çıkarılan Darülmuallemin ve Darülmualleminat Nizamnameleriyle, öğretmen okullarının yapısı yeniden düzenlenerek, adı geçen okullara yeni bölümler eklenmiştir. Bu bölümler, Anaokulu öğretmeni, beden eğitimi öğretmeni, sanat okulları için atelye ve meslek dersleri öğretmeni, vilayet ve sancaklar-



da açılmış ve açılmakta olan kız ve erkek öğretmen okulları için öğretmen ve ilköğretim müfettişi yetiştirmek amacıyla düşünülmüştür. Bu öğretmenlik bölümlerinden bazıları açılmışsa da, hiç biri süreklilik gösterememiştir.

Adı geçen bu bölümlerden *Ana Muallim Mektebi*, Nizamnamenin öngördüğü şekilde Kız Öğretmen Okulu bünyesinde, 1913-1914 öğretim yılında açılmış, dört yıl faaliyette bulunduktan sonra kapatılmıştır.

İstanbul dışındaki öğretmen okullarına öğretmen ve ilköğretim müfettişi yetiştirmek amacıyla Darülmuallimin-i Âliye ile Darülmuallimat-ı Âliye içinde açılması öngörülen iki yıl öğretim süreli "Kısm-ı İlharı" şubeleri de açılmış, fakat ülkenin içinde bulunduğu savaş nedeniyle, bir müddet sonra kapatılmıştır.

Adı geçen Nizamnamelerin beden eğitimi, atelye ve meslek dersleri öğretmenlerini yetiştirmek için açılmasını istediği bölümlerin açılması sağlanamamıştır.

Meşrutiyet döneminde, kızlar için rüşdiyelerin üstünde öğretim yapan okulların açılmış olması, yeni açılan bu okullara kadın öğretmen bulma sorununu da beraberinde getirmiş, ihtiyaç duyulan bu öğretmenleri yetiştirmek amacıyla, Kız Öğretmen Okulu'na bağlı olarak *İnas Dariülfununu* kurulmuştur.

Yukarda özetlenmeye çalışılan öğretmen okullarına ilişkin uygulama ve teşebbüslerden başka, yine bu dönemde öğretmenlik mesleği ve yetiştirilmesi konusunda bazı önemli görüşler de ortaya atılmıştır. Bunlardan bazılarını şu şekilde belirtmek mümkündür.

Türkiye'yi kurtaracak eğitimdir. Eğitimin öncüsü ise öğretmendir. Öğretmenlik öncelikle eğitimcilik demektir. Eğitimcilik ise bir hünerdir, bir sanattır. Bu sanatın özel metotları ve kuralları vardır. Öğretmenin bunları bilmesi, bunun sağlanması için de, yetiştirilmeleri sırasında kendilerine kazandırılması gerekmektedir.

Öğretmen okullarının tek amacı, öğretmen yetiştirmek olmalı ve yalnızca buna hizmet etmelidir.

Köyler için ayrı öğretmen yetiştirilmelidir.

Öğretmenlik mesleğinin itibarının yükseltilmesi, iyi öğretmen sağlamak için gereklidir.

Görüldüğü gibi, ülkenin içinde bulunduğu savaş şartlarına ve onun getirdiği sosyal, ekonomik ve siyasi

problemlere rağmen, eğitim sorunları ve bu sorunlar içinde yer alan öğretmen yetiştirme sorunu ele alınmış; bunun da ötesinde bir çoğu Cumhuriyet döneminde uygulamaya konan, değerli görüşler ortaya atılmıştır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Öğretmen yetiştirme, Osmanlının daha ikinci yüzyılında, Fatih Sultan Mehmet döneminde ele alınmış ise de, bu bir teşebbüs olarak kalmış, günümüz öğretmen yetiştirme sistemimizin başlangıcını teşkil eden asıl çalışma, Tanzimat döneminde başlatılmıştır.

19. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra, askeri okullar dışında sivil alanda da başlatılan eğitimi yenileştirme ve bu kapsamda geleneksel Osmanlı eğitim kurumları dışında, batılı usûl de yeni mektepler açma hareketi içerisinde, hem de bu hareketin başarıya ulaşmasının önemli bir şartı olarak, öğretmen yetiştirme sorunu da ele alınmış, yeni okul kuruluş sistemine paralel bir öğretmen yetiştirme sistemi kurulmaya çalışılmıştır. O döneme ait konumuzla ilgili belgelerden, daha çalışmanın ilk yıllarında, öğretmenin eğitim sistemindeki yeri ve öneminin çok iyi anlaşıldığı, öğretmen yetiştirmenin çok iyi planlandığı, bu gün bile öğretmen yetiştiren kurumlarımızın programlarında bir eksiklik olarak görülen ve iyileştirilmeye çalışılan, derslerin öğretim metodu bilgisinin, Darülmualliminlerin yönetmeliklerinde ve programlarında yer aldığı görülmektedir.

Ancak, uygulamalar incelendiğinde bu görüşlerin yerinde ve zamanında, amacına uygun olarak uygulamaya konduğu söylenemez. Her türlü yeniliklere karşı çıkan, bozulmuş bir medrese zihniyetinin yaygın ve çoğu zaman da hakim olduğu bir dönemde, eğitimde ve öğretmen yetiştirmede böylesine önemli yenilikleri gerçekleştirmek, elbette kolay bir iş değildi.

Fakat, bütün bu olumsuzluklara rağmen, zamanın ileri görüşlü yöneticileri ve eğitimcilerinin üstün gayretleri sonucu, ülkede, yeni eğitim sistemine paralel bir öğretmen yetiştirme sistemi kurulabildi. Önemli uygulamalar gerçekleştirildi. Her derecedeki okullar ve programlar için öğretmen yetiştirmenin bir sistem bütünlüğü içerisinde ele alınmasını; başarılı öğretmenlere bir üst öğretim kapısının açık tutularak, mesleklerinde yükselmelerine imkan tanınmasını; bazı dönemlerde de olsa



öğretmen okullarına öğrenci alırken ve öğretmen atarken oldukça titiz, seçici ve eleyici davranılmasını; pek başarılı olunamasa da, öğretim metotlarına önem verilmek istenmesini; uygulama okullarının açılmasını; öğretmenliği meslekleştirici bazı kararların alınmasını ve kısmen de olsa uygulanmasını, bunlar arasında saymak mümkündür.

Özellikle İkinci Meşrutiyet döneminde, daha nitelikli öğretmen yetiştirmek için bir dizi önlemler alınıp

uygulamaya konarken, bir çoğu Cumhuriyet döneminde uygulamaya geçirilecek olan önemli görüşler ortaya konmuştur.

Sonuç olarak bir şey söylemek gerekirse, öğretmen yetiştirme sistemimizin geliştirilmeye çalışıldığı günümüzde, öğretmen yetiştirme tarihimizden alınacak çok güzel dersler ve örnekler vardır. Yeter ki bundan yararlanmasını bilelim.

- 1 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1999'a)*, Genişletilmiş 7. Baskı, Alfa Yayın No: 525, İstanbul 1999, s. 77.
- 2 Aynı eser, s. 77.
- 3 Tayyip Duman, *Türkiye'de Ortaöğretime Öğretmen Yetiştirme (Tarihi Gelişimi)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1991, s. 12.
- 4 Faik R. Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1964, s. 30.
- 5 Yahya Akyüz, "Darülmuallimin'in İlk Nizamnamesi (1851), Önemi ve Ahmet Cevdet Paşa", *Milli Eğitim*, Sayı: 95, Mart 1990, s. 3-20 ; Tayyip Duman, H. Hüseyin Dilaver, "İstanbul'da Açılan İlk Darülmuallimin", *Erdem*, Cilt: 9, Sayı: 26, Eylül 1996.
- 6 BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), İDH (İrade, Dahiliye), 1263, Belge No: 8034/1.
- 7 BOA, İDH, 1263, 8034/2
- 8 BOA, İDH, 1263, 8034/2.
- 9 Yahya Akyüz, "Darülmuallimin'in İlk Nizamnamesi (1851), Önemi ve Ahmet Cevdet Paşa".
- 10 Abdülkadir Özcan, "Tanzimat Döneminde Öğretmen Yetiştirme Meselesi", *150. Yılında Tanzimat*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1992, s. 449.
- 11 Hasan Ali Koçer, "Eğitim Reformları Açısından Öğretmen Yetiştirme Problemi", *A.Ü Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 14, 1975, s. 7.
- 12 Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Problemi (1848-1967)*, Ankara 1967, s. 16-20.
- 13 Duman, 1991, *Ön. ver.* s. 16.
- 14 Unat, 1964, *Ön. ver.* s. 31.
- 15 Akyüz, 1999, *Ön. ver.* s. 157.
- 16 Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s. 153.
- 17 Akyüz, 1999, *Ön. ver.* s. 218.
- 18 Akyüz, 1999, *Ön. ver.* s. 217.
- 19 Mustafa Ergün, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, Ocak Yayınları, Ankara 1996, s. 314-316.
- 20 Aynı eser, s. 318.
- 21 Akyüz, 1999, *Ön. ver.* s. 244.
- 22 Cemil Öztürk, *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1996, s. 26.
- 23 Duman, 1991, *Ön. ver.* s. 17-19.



SULTANİLER

DOÇ. DR. HASAN HÜSEYİN DİLAVER
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI DAİRE BAŞKANI

1- KURULUŞ VE AMACI

Tanzimat Dönemi'nde rüşdiyeler yükseköğretim ve Darülfünun'a öğrenci hazırlayan okullar olarak kabul edilmişse de, zamanla bu okulların ihtiyacı karşılayamadığı anlaşılmaya başlanmıştır.

1856 Islahat Fermanı ile eğitim alanında bazı düzenlemelerin yapılması öngörülmüş, bunların başında, müslüman ve hristiyan bütün Osmanlı tebasının eşit şartlar altında eğitim hizmetlerinden yararlanması ve bu suretle Osmanlı birliğinin sağlanması düşünülmüştü.¹

Diğer yönden, özellikle Fransa'ya öğrenim için gönderilen öğrencilerin masraflarının yüksek olmasına karşılık, beklenilenin elde edilemeyişi, Paris'te 1857'de açılan "Mektebi Osmanî" adındaki okuldan istenilen sonucun alınmaması yetkilileri arayışa itmiş ve İstanbul'da batılı anlamda yeni bir okul kurulması düşüncesini doğurmuştur.²

Bu arada, Osmanlı Devleti'nin vadettiği ıslahatın gerçekleşmesine yardımcı olmak isteyen dış tavsiyeler de oluyordu. Bunların en önemlisi 1867'de Fransa hükümetinin Babiâliye vermiş olduğu notadır. Bu notada, büyük merkezlerde Hristiyan öğrencilerin de okuyabilecekleri ortaöğretim kurumlarının (lise) bir an önce açılması gerektiği belirtiliyordu.³

Osmanlı hükümeti, Fransız elçisiyle görüşerek İstanbul'da öğretim dili Fransızca olan bir *Lise* açılmasını kararlaştırdı ve Fransa okulun kurulmasına yardım vadedti. O sırada Fransa'da seyahatte olan Padişah Abdülaziz de, bu tür okulları görme fırsatı bulmuş, döndüğünde de okulun açılmasına izin vermiştir.⁴

Hristiyan Osmanlı tebaasına da Türkler gibi her nevi devlet hizmetlerine geçmek fırsatı verecek olan bu

yeni okul, 1 Eylül 1868 tarihinde Galatasaray binasında büyük bir törenle açılarak öğretime başladı.

"*Galatasaray Mektebi Sultanîsi*" adını alan bu ilk lisenin bütün öğretmenleri Fransa'dan getirilmiş, Türkçe okutulacak dersler için de öğretmen tayin edilmiştir.⁵

Ergin, Sultanî'nin, Devlet'in her türlü hizmetinde istihdam edilebilecek öğrenciler yetiştiren bir okul olduğunu ve yüksekokula hazırlayan, Avrupa liselerine denk, Fransız mektepleri programına uygun Türkçe ve Fransızcanın aynı derecede öğretilmesi amacı ile açıldığını söylemektedir.⁶

Lisenin Türkçe, Fransızca, Rumca ve Ermenice olarak yayımlanan 10 maddelik bir de *nizamnâmesi* bulunmaktadır. Bu Nizamnâme maddeleri aşağıda özetlenmiştir:

* *Mektebi Sultanî*; memleket ihtiyaçlarına uygun surette, farklı dinlere mensup olan tebaanın çocuklarının eğitim ve öğretimleri için Avrupa'nın orta dereceli mektepleri örnek alınarak açılmıştır (md. 1).

* Bu mektepten mezun olanlar, imtihanla diplomalarını aldıktan sonra her türlü devlet hizmetinde istihdam edileceklerdir (md. 2).

* Alınacak talebeden کافی derecede tahsil görmüş olanlar, imtihan ile sınıflara dahil edilecek ve bunların tahsil süreleri de devamlı olarak 5 sene olacaktır. Mektebe alınırken istenen düzeyde olmayanlar 3 sene idâdi (hazırlık) sınıfında tahsil göreceklidir. Tahsil sürelerini tamamlamış olanlara seçecekleri mesleğe dair bazı dersler gösterilmek üzere icabı halinde söz konusu süreye bir sene ilave edilecektir (md. 3).

* *Mektebi Sultanî*'den çıkan öğrencileri her türlü hizmetlere en iyi şekilde hazırlamak üzere mektepte talim



ve tahsil olunacak derslere yer verilmiştir (md. 4) (Bu dersler program kısmında verilecektir).

* Öğrenciler, dini vazifelerini öğrenmek ve yerine getirmek üzere bağlı olduğu dinin mabetlerine gönderileceklerdir (md. 5).

* Mektebe 600 dahili (yatılı) öğrenci alınacak, yarısı müslüman, yarısı da gayrimüslim olacaktır (md. 6).

* İdâdi sınıfına dahil olmak üzere 9 yaşından 13 yaşına kadar öğrenci alınacak ve yaşı 13'ü geçmiş olan öğrenciler imtihana tabi tutularak sınıflara alınacaktır (md. 7).

* Mektebe alınacak öğrenciler Dahili ve Harici olmak üzere kısımlara ayrılmıştır. Dahili öğrenciler (Yatılı): Bunlardan bütün tahsil müddetleri zarfında bir defa olmak üzere elbise ve eşya parası olarak mektebe girişlerinde 15 (345 frank) ve her sene için 45 Osmanlı altını (1035 Frank) alınacaktır. Harici öğrenciler, geceleri mektepte kalmayıp, *gündüzleri* devam edeceklerdir (md. 8).

* Ücret ödemeye kudreti olmayan ailelerden Osmanlı hükümeti ücretin tamamını veya bir kısmını almayacaktır. Fakat bu imtiyaza yalnız Devleti Aliyye çocukları sahip olacaktır (md. 9).

* Mektep idaresine öğrenci kaydı yapıldıktan sonra ücret hakkında istekleri olan aileler, Maarif Bakanlığı'na hitaben dilekçe yazıp, mektep idaresine teslim edeceklerdir (md. 10).⁷

Galatasaray Sultanîsi'nin açılışı, memleket basınında ve kamuoyunda birçok tenkitlere ve tepkilere yol açmıştır. Nitekim Rusya Elçisi, Fransa elçisinin ve Fransa'nın yardımlarıyla bu okulun açılmasından hoşlanmadığını açığa vurmuştu. Programda Rumcaya çok az yer verilmişti. Öğretimin ağırlık merkezi Fransızca idi. Okulun Fransız tesiri altında olması dolayısıyla; Rus elçisi, Türkiye'de Fransız nüfuzunun daha fazla yayılacağı endişesini taşıyordu. Yunanca dil dersinin Mektebi Sultanî ders programlarından çıkarılması da İstanbul'daki Rumları hiç memnun etmemişti. Rusya, Rumların çocuklarını bu okula vermeleri için kışkırttı.⁸

Musevîler de bir Hristiyan müdürün yönetiminde ki mektebe öğrenci göndermek istemiyorlardı. Anne-babalar hiç olmazsa yemek sırasında Musevî dininin hükümlerine uyulmasını istiyorlardı.⁹ Hemen arkasından, Papalık makamı da, Mektebi Sultanî'ye katolik öğrenci-

lerin gitmelerini yasakladı. Çeşitli milletlere mensup öğrencilerin birarada bulunmasının katolik çocuklarının ahlâkına tesir yapacağından endişe edilmişti. Fransa, Papalığa başvurarak bu yasağı kaldırttı.¹⁰

Müslümanlara gelince, yabancılar tarafından kurulan ve hükümet mekteplerinde eğitimin parasız olması hakkında öteden beri sürüp gelen usûle karşı olarak, öğrenciden ücret alınan bir okulu pek de hoş karşılayacakları beklenmiyordu. Buna rağmen, okula rağbet günden güne artmaya devam etmiştir.¹¹

Galatasaray'da "Mektebi Sultanî"nin öğretime başlamasından tam bir yıl sonra, 1869 yılında Avrupa'da geçerli olan esaslara ve özellikle Fransa'nın maarif sistemine uyarak düzenlenmiş ve yayımlanmış olan "Maarifi Umumiye Nizamnâmesi" tahsil derecelerini yeniden ele almıştır. Bu düzenlemeye göre, köylerde ve mahallelerde *sıbyan*, beş yüz evli kasabalarda *rüşdiye*, bin evli kasabalarda *idadiye* ve vilâyet merkezlerinde *Sultanîye Mektepleri* yapılması gerekli görülmüştür. Ana, ilk orta ve lise kademelerinin o tarihlerde belirlenmiş olması önemlidir.¹²

1869 Nizamnâmesi'nde Sultanîlerin vilâyet merkezlerinde açılması kararlaştırılmışsa da uygulamaya geçilememiş, Girit hariç, II. Meşrutiyet'e kadar hiçbir yerde açılmamıştır. Galatasaray Sultanîsi tek başına lise öğretimi vermeye devam etmiştir. Kodaman'a göre, "*Osmanlılık*" fikrini ve siyasetini aşılama ve uygulama alanı olarak açılan bu okul, 1877 yılına kadar Türk ve Müslümanlardan ziyade gayrimüslim unsurların işine yaramıştır. Zira bu okul, Türkler arasında Osmanlı toplumundan kopuk, Fransız kültürü etkisinde kalmış, Batının dış görüşüne hayran bir aydınlar zümresi meydana getirmiştir. Bulgar, Rum ve Ermeniler için ise, millî duyguların aşılandığı bir yer olmuştur.¹³

İstanbul'da Sultanî düzeyinde öğretim yapan diğer bir okuldan da bahsetmek yerinde olacaktır. Bu okul, 1873'de Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye'nin çabasıyla açılan *Darüşşafaka*'dır. Anasız, babasız, fakir çocukların alındığı bu önemli lisede Fransız askeri liselerinin programı izlenmiştir. Öğretimi Türkçe olan bu lisede Türk askeri öğretmenlerle, önemli isimler para almadan görev yapmışlardır.¹⁴

Ergin, batı tarzında açılan ilk lisenin, Mektebi Sultanî ve Darüşşafaka olduğunu söyleyerek, birincisinin



müslüman ve gayrimüslim olan zenginlerin çocuklarına, ikincisinin de fakir aynı zamanda anasız, babasız İslam çocuklarına tahsis edilmiş olduğunu ve bu iki kurumun Türk Maarif tarihinde birer mühim varlık olduklarını ifade etmektedir.¹⁵

2- SULTANİLERİN SAYISAL GELİŞİMİ

1869 Nizamnâmesi'nde her ne kadar vilâyet merkezlerinde birer Sultanî açılması öngörülmüşse de İkinci Meşrutiyet'e kadar gerçekleştirilememiştir. Ancak, imtiyazlı bir vilâyet olan Girit Merkezi'nde böyle bir okulun açıldığı ifade edilmektedir.¹⁶

II. Abdülhamit Devri'nde Vilâyet idadileri yedi yılla çıkarılarak Sultanîlerin eksikliği giderilmeye çalışılmıştır.

Emrullah Efendi'nin Maarif Nazırlığı döneminde ilki İstanbul'da ve bazı büyük şehirlerde olmak üzere 1910 yılında 12 idadi birden Sultanî'ye çevrilmiştir. 1914 yılında da 22 idadi Sultanî haline geldi. Bu arada Şam ve Beyrut'ta da birer Sultanî kuruldu. 1913/14 öğretim yılında mevcut 36 Sultanî şunlardır:¹⁷

Galatasaray, İstanbul, Mercan, Vefa, Kabataş, Üsküdar, Gelenbevi, Davutpaşa, Edirne, Adana, Ankara, Yozgat, İzmir, Aydın, Bursa, Kale-i Sultanîye (Çanakkale), Bağdad, Beyrut (2 tane), Şam (2 tane), Haleb, Diyarbekir, Sivas, Trabzon, Kastamonu, Konya, Mamuretülaziz, İzmir, Balıkesir, Kudüs-ü Şerif, Erzurum, Bitlis, Sana, Basra, Van.

1918 yılında ise, Sultanîlerin sayısı 50'yi geçmişti. Öğrenim süresi 12 yıla çıkan bu liselerin durumu 1923 yılına kadar değişmemiştir.

Diğer yönden 1913-1914 ders yılında idadiler, Sultanîlere çevrilirken, İstanbul'da bulunan tek kız idadisi'nde Sultanîye çevrilmiştir. Aksaray'da Redif Paşa Konağı'nda "İnas Sultanîsi" adı altında açılan bu mektep, 5 senelik ilk kısım üzerine 5 sene daha orta tahsil vermek üzere tahsil müddeti 10 seneden ibaret bir *ilk kız lisesi*'dir.¹⁸

3- İDARECİ VE ÖĞRETMENLER

Sultanîlerin yönetimi ve öğretmenleri ile ilgili olarak 1869 Maarif Nizamnâmesi'nde aşağıdaki maddesinde şunlara yer verilmiştir:

"Her Sultanî, okulunun edebiyat, ilim, fen ve kânnun dersleri için 8 kişiden 12 kişiye kadar öğretmeni bu-

lunacak ve bunlar dahi öğretmenler yönetmeliğine göre seçilecek yada atanacaktır. Her Sultanî okulunun müdür, muhasebeci, satınalma, aşçı ile kapıcı ve nezaretçi, hademesi ihtiyaç nisbetinde tespit edilir. Sultanî okulunun yönetimi Vilâyet Maarif İdaresi müdürünün başkanlığında yürütülür" (md. 45).

Sultanî (lise) adı ile ilk açılan Galatasaray Mektebi Sultanîsi'nin ilk müdürlüğüne Fransız hükümetinin gönderdiği Ernest de Salve getirilmiştir. 1868'den 1872 yılına kadar görevini yürütmüş ve Fransa'ya dönmüştür. Türk müdür yardımcılığına getirilen Kaymakam İsmail Bey ve daha sonra Selim Efendi bu görevlerinde çok kısa kalmışlardır.

Diğer idarecilerin ve öğretmenlerin çoğu Fransız idi. Türk, Ermeni, Rum, İngiliz, İtalyan asıllı öğretmenler de vardı.

Fransa'ya dönen müdür de Salve'nin yerine Türk Hristiyan olarak Vahan, Fotyadi, Sava efendiler getirilmiş ve 1876'dan itibaren de Türk müslüman müdürler mektebin başına geçirilmiştir.¹⁹

Kodaman'a göre, Galatasaray Sultanîsi, başlangıçta Müslümanların ilgisizliğine rağmen, hükümetin ve basının desteği ve teşvikiyle zamanla gelişmiş ve zengin ailelerin rağbet ettiği bir okul haline gelmiştir. Bununla birlikte, II. Abdülhamit Dönemi'nin başında okulun mevcut durumuyla öğretime devam etmesi sakıncalı görülmüştür. 1877 Ocak ayında bu okulun müdürlüğüne getirilen ve 1 yıl görevde kalan Ali Suavi, okulun ıslahı için bir rapor hazırlayıp padişaha sunmuştur.²⁰ Raporda okulla ilgili olarak; Müslüman olmayan talebenin, müslüman talebeden çok olduğu, müslümanların okul ücretini tam ödedikleri halde, diğerlerinin (Bulgar, Rum, Ermeni) ücret ödemedikleri belirtilmektedir. Diğer yönden, fakir ve kudreti olmayanlara devletçe para yalnız tebaa-ı Osmanîyeye mahsus iken, İngiliz, Yunanlı olmak üzere 32 ecnebi öğrencinin yararlandığı tespit edilmiştir.

Mekteb-i Sultanî'de bu şekilde okuyan ecnebi ve gayrimüslim talebenin okuldan çıktıktan sonra devletin aleyhinde çalıştıklarını kaydeden Ali Suavi, öğretmenlerin bir kısmının usulü cedide üzerine ders görmemiş ve şahadetnamesiz oluşları da, okulun niteliğini düşürdüğünü belirtmektedir.



Diğer taraftan, 1868-1876 arasında "Mektebi Sultanî"nin öğretim kadrosuna, talebe oranına, idarecilerine ve kuruluş maksadına bakıldığında Osmanlı Devleti'nin menfaatine çalışan bir müessese (kurum) karakteri taşımadığı görülür.²¹

Ali Suavi ve diğer devlet adamları okulun bu görünüşünü değiştirmeye çalışmışlardır. 1876'dan itibaren okula Türk müdürlerinin tayini bu tür çalışmaların başlangıcı olmuştur. Ali Suavi, müdürlüğü zamanında, bu isteği gerçekleştirecek nitelikte ıslahat teşebbüslerine devam etmiştir. Bunların başında okula 60 müslüman talebe alınarak müslümanların sayısı 220'ye çıkarılmıştır.

Öğretmen kadrosunu değiştirmek ve öğretimi ıslah için bazı somut tedbirler alınmıştır. Mesela, zararlı faaliyette bulunan öğretmenler, ya sözleşmeleri fesh edilerek ya da okuttuğu dersler kaldırılarak, okuldan çıkarılmışlardır. Öğretmenlerin diplomalı olması şartı getirilmiş ve öğretmenlik etmesini bilmeyenlerin kovulması kararlaştırılmıştır.

Ali Suavi gerçekleştirdiği bütün işleri II. Abdülhamid'in tasvip ve desteğiyle yaptığını belirtmektedir. Zira o sırada maarif nazırı olan Münif Paşa, Mekteb-i Sultanî'de yapılan değişiklikleri tasvip etmemiştir.

1876 Türk müdürlerinin tayiniyle başlatılan Mekteb-i Sultanîyeyi Türkçeleştirme hareketini, 1880 (1297) tarihinde, sadrazam Said Paşa'nın teklifiyle okulda bir saat okutulan Türkçe dersinin iki saate çıkarılmasıyla devam edilmiştir. Yine Said Paşa 1885 (1302) yılında bütün okulların ders programlarıyla beraber Sultanî programında da değişiklikler yapmış ise de uygulamaya konulmadan bazı dersler programlardan çıkarılmıştır.²²

Ulûm-u diniye gibi derslerin konmasıyla Türk öğretmenlerin sayısı giderek artmıştır. Zaten Osmanlı tarihi, coğrafyası, kültür dersleri, şark dilleri Türk öğretmenler tarafından veriliyordu. Fen, tabii ilimler, yabancı dil derslerine Fransız veya gayrimüslimler giriyorlardı. Esas öğretmenler dışında sayıları 15-20 arasında değişen ders kalfaları vardı. Devrin başında 30-40 kişiden ibaret olan öğretim kadrosu 1901 tarihinde yaklaşık 70-75 kişiye ulaşmıştır. Bu sayının 1/3'ü ecnebi, 2/10'u gayrimüslim tebaadan ve yarısı da Türk asıllı öğretmenlerden müteşekkil idi.

9 Ağustos 1908'de Emrullah Efendi, okulun müdürlüğüne getirilmişti. Daha sonra 30 Aralık 1908'de atanan Tevfik Fikret Bey'in burada oldukça iyi bir idare kurduğu, okulu ve öğretimi yeniden düzene koyduğu pek çok kişilerce yazılmıştır. Tevfik Fikret Bey, Okul müdürlüğünden 1909 Ocağının ortalarında ayrılmış, ancak ısrarlar karşısında, görevine yeniden dönmüştü. Daha sonra 1910 Nisanında yeniden istifa etmiş ve ısrarlara rağmen geri dönmemişti. "Sultanî meselesi" bu olaydan sonra kamuoyunu oldukça meşgul etmiştir. Tevfik Fikret Bey'in taraftarlarına göre ayrılma, bakanlığın yayınladığı bir genelgede ("tamim"), derslerine devam etmeyen öğretmenlere gündeliklerini kesme ("kast el-yevm") işleminin uygulanmasını istemesi üzerine olmuştu. Çünkü Tevfik Fikret Bey okulun müdürlüğünü, idare ve öğretimde geniş bir mezuniyet ve tam bağımsızlıkla kabul etmişti. Bakanlığın herhangi bir müdahalesini istemiyordu.²³

Bakanlık, Fikret Bey'in yerine vekaleten Salih Zeki Bey'i atamıştı. Daha sonra asaleten müdürlüğe getirilen Salih Zeki Bey, 1911 yılı mezunları için yapılan ödül dağıtım törenindeki konuşmasında "mektebde en önemli faktör olan inzibatın" hala çok iyi tesis edilmediğinden yakınmış; program bakımından da fen kısmına ayrılan Avrupa programlarını uyguladığını, Türkçe kısmı için de bir heyet kurup program hazırlattığını ve ilkinin bu yıl birinci sınıflara uyguladığını belirtmiştir.

Maarif Bakanı Emrullah Efendi, sayıları yetmiş geçmesine rağmen önemli bir işe yaramayan taşra idadilerini ıslah etmek istedi. 23 yatılı idadiden 10 tanesini "Sultanîyeye çevirme"yi tasarladı. Burada hareket noktası, Saffet Paşa'nın "Maarif-i Umumiyye Nizamnâmesi" idi. Bakan bu tasarıyla, okullardaki öğrenci sayısını, öğretmen ve idarecilerin maaşlarını arttıracaktı. Emrullah Efendi'nin bir başka niyeti de yabancıları ve gayrimüslimleri bu okullara çekmekti. Hem bunun için hem de öğrencilerin daha iyi yabancı dil öğrenmeleri için, bu yeni Sultanîlerin müdürleri Osmanlı, yardımcıları da Fransız veya İsviçreli olacaktı. Yeni Sultanîlerin ilk iki sınıfında Tarih-i Tabii ve Riyaziyyat dersleri Fransızca, kalan dersler Türkçe olacaktı. Bu hususta ayrıntıları belirlemek amacıyla 1910 Eylülünde bir komisyon kuruldu.



"Vilayatta tedrisat-ı taliyenin hüsn-ü cereyanı için bazı önlemler alacak olan bu komisyonun görevine dair bir de yönetmelik taslağı hazırlanıp yürürlüğe konulmuştu.²⁴

Sultanîlerde (1913-1914) görev yapan öğretmenlerin mezuniyetleri itibariyle menşeleri bir fikir vermesi açısından aşağıya çıkarılmıştır. (Tablo 1)

Tablo 1

<i>Sultanî Öğretmenlerinin Menşeleri</i>		
<i>Öğretmenlerin Menşeleri</i>	<i>Sayı</i>	<i>%</i>
Darülfünun	120	16,6
Harbiye	24	3,3
Mülkiye	34	4,7
Sanayi-i Nefise	9	1,2
Halkalı Ziraat Mektebi	6	0,8
Darümuallimin-i Rüşdi	51	7,0
Darümuallimin-i İbtidai	121	16,6
Dersten mezun	37	5,1
Sultanî ve idadi	122	16,6
Yabancı okul	58	8,0
Özel okul	15	2,1
Özel öğretim gören	10	1,7
Başka okullardan	91	12,6
Haber alınamayan	76	10,5
TOPLAM	721	100,0
(1912-1913) TOPLAM	520	

Kaynak: Ergün, 1996, s. 236.

Bu okulların açılmaları kesin olarak kararlaştırıldıktan sonra ilk iş, öğretmenlerin seçimi oldu. Bakanlık seçilecek öğretmenlere sınavda sorulacak soruları zarf içinde vilâyetlere yolladı ve verilen cevaplar bakanlıkta değerlendirilerek öğretmenler seçildi. Liselere sınavla yeni alınan öğretmenlere çok, eski öğretmenlere az maaş verilmesi hem Sultanîlerin hem de kalan idadilerin yükseköğretime öğrenci hazırlamaları, bunların mezunlarının aynı haklara sahip olmaları Emrullah Efendi'yi oldukça şiddetli eleştirilere hedef yaptı. Emrullah Efendi, ikinci bakanlığı sırasında bir de "Tedrisat-ı Taliye Layiha-i Kanuniyesi" hazırlamıştı. Yasalaştırılamayan bu tasarıya göre, ortaöğretim "Sultanîye" ve "idadiye" diye iki

gruba ayrılıyordu. Sultanîler yatılı ve 12 yıl, idadiler gündüzlü ve 4 yıl olarak belirleniyordu. Sultanî öğretmenliği; yükselmesi bir yıl "muidlik", üç yıl "muallimi sanilik" dönemlerinden sonra "muallim-i evvel"liğe ulaşabiliyordu. Ancak "müderris muavinliği rüusu" olanlar doğrudan "muallim-i evvel" olarak maaş alabiliyorlardı. Yasa, belli bir konuda ehliyetnamesi olanlardan da "muallim-i mahsus" olarak yararlanılabileceğini belirtiyordu. Sultanîlerin binaları devlet tarafından yaptırılacak öğretim malzemelerini de devlet sağlayacaktı. Bu yasa tasarısı Sultanîleri tamamen devlet himayesine alıyordu.

4- ÖĞRENCİLER

1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi'nde Sultanîlere alınacak öğrenciler hakkında şu düzenlemeler getirilmiştir.²⁵

* Her vilâyetin merkezi olan şehir veya kasabada bir Sultanî okulu olup idadiyi bitirip diploma almış olanlar, hangi sınıftan olurlarsa olsunlar, Osmanlı tebaası olmak şartıyla, bu okula ücretli olarak girebilirler. Rüşdiye Okullarında fen öğrenerek diploma almış olanlar da alınırlarsa bunlar da ücret vermekle beraber yalnız diploma alanlar içinde en ziyade istidatlı ve kabiliyetli olup da para veremeyecek derecede fakir olanlara kolaylık olmak üzere Sultanî okuluna alınacak her sınıf öğrenciden %5 parasız ve %10'u da dörtte bir veya yarım ücretle alınır (md. 42).

* Sultanî okullarının yapım gideri padişah hazinesinden karşılanır. Talebeden alınacak ücret ancak mektebin daimi giderini ödemediği halde fazlası ayrıca yine, padişah hazinesinden verilir. Bu para her yıl hazineden maarif bütçesine katılacak ve nasıl harcanacağı da Maarif Meclisi vasıtasıyla duyurulacaktır (md. 43).

* Sultanî okulunun öğrencisi yatılı ve gündüzlü olacaktır. Yalnız derslerde hazır olmak için dışardan öğrenci alınacaktır. Yatılı ve gündüzlü ve dışardan alınacak öğrencinin okula ödeyecekleri ücret mahalleri hükümetiyle Maarif Meclisi tarafından öğrencinin hal ve şartlarına göre ödettirilecektir. Fakat her halde yatılı öğrenci için tam ücretin yıllık miktarı 20 Osmanlı lirasından aşağı ve 30 Osmanlı lirasından da yukarı olmayacak ve



Yıl	Türk	Ermeni	Rum	Yahudi	Bulgar	Latin Katolik	Protes-tan
1868	147	67	36	34	24	23	-
1869	277	119	85	29	40	65	7
1870	273	135	95	28	40	69	-
	Müslim	Gayri-Müslim		TOPLAM			
1869	277	345		622			
1877	220	300		520			
1896	440	263		703			
1899	622	280		902			
1901	724	221		945			

gündüzlü öğrencinin tam ücreti yatılı öğrenci ücretinin yarısı ve dış öğrencinin tam ücreti yatılı ücretinin dörtte biri olacaktır (md. 44).

Mektebi Sultanî öğrencilerinin menşesinde 1877'den itibaren Türklerin lehine büyük gelişmeler olurken, toplam öğrenci sayısında da devamlı artış olmuştur. Yukarıdaki rakamlar bu durumu ortaya koymaktadır.²⁶

"Görüldüğü gibi, Mekteb-i Sultanîde (Galatasaray) her milletten ve cemaatten talebe vardır. II. Abdülhamid Devri'ne kadar gayrimüslim talebinin çok oluşu, okulun kime hizmet ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Halbuki 1877'den itibaren müslüman talebe sayısı 1909'a kadar muntazam ve sürekli bir biçimde artarken gayrimüslim talebenin sayısında önemli düşüş olmuştur. Demek ki II. Abdülhamid devrinde yapılan ıslahat ve şuurlu tedbirler neticesinde, Mekteb-i Sultanî milli veya Osmanlı hüviyetine büründüğünden gayrimüslimler için daha az çekici duruma gelmiştir. Yatılı ve ücretsiz talebenin daha çok Türkler arasından alınarak okul devlet için yararlı hale sokulmuştur. Mesela 1901 yılında 362 ücretsiz yatılı Türk talebeye karşılık, 132 ücretsiz yatılı gayrimüslim vardır. Mekteb-i Sultanîden 1899 tarihine kadar ortalama yılda 27 kişi mezun olmuştur. 1877 Osmanlı-Rus harbi esnasında dört kişiyle en az, 1895'te 54 kişiyle en çok mezun vermiştir. Bunun sebebi, talebelerin çoğunun okulu bitirmeden ya okulu terk ederek işe girmesi, ya da yalnız bir dilden tamamlayıp, ehliyetname ile yetinerek Şahadetname almaktan vazgeçmesidir. Mezunlar Darülfünun'a, yüksek okullara girebildikleri gibi, memuriyete de geçebilirlerdi. Sait

Paşa Mekteb-i Sultanî'nin çok talebe alıp az mezun vermesini önlemek için, bu okula sadece Darülfünun'a gidecek talebelerin alınmasını; kısa yoldan hayata atılmak isteyenlerin ise pratik bilgiler veren okullara gönderilmesini teklif etmiş, fakat bu uygulanamamıştır. Çünkü zengin aileler, çocuklarını kabiliyetlerine bakmadan sırf gösteriş için veya itibar sağlamak gayesiyle Mekteb-i Sultanî'yi tercih ediyorlardı. Fransızcanın moda olması ve biraz da üstünlük sağlaması, onların yaşayış tarzlarına uygun geliyordu. Nitekim kısa zamanda halktan ayrılan bir zümrenin doğmasında bu tutumun etkisi büyük olmuştur. Bu arada, çok sayıda ücretsiz yatılı talebe alınarak halk çocuklarına da okula giriş imkanı tanındığını belirtmek yerinde olur."²⁷

1913-1914 öğretim yılında tüm Sultanîlerde okumakta olan öğrencilerin sınıflara dağılımına da bir göz atalım (Tablo 2).

Tablo 2

1913-1914 öğretim yılında öğrencilerin sınıflara dağılımı

Sınıf	Öğrenci Sayısı	Sınıf	Öğrenci Sayısı
1	734	8	1.010
2	724	9	57
3	1.172	10	1.089
4	981	11	670
5	724	12	165
6	1.757	TOPLAM	9.573
7	451		

Kaynak: Ergün, 1996, s. 235.



Sultanîlerdeki toplam öğrencilerin milliyet ve dinlerine göre dağılımları ise şöyledir (Tablo 3).

Tablo 3

Milliyet ve Dinler	1912/1913	1913/1914	%
Müslim	?	9.134	95,4
Rum	?	97	1,1
Ermeni	?	179	1,8
Musevî	?	151	1,6
Başka	?	12	0,1
TOPLAM	7.287*	9.573	100,0

* 4 Sultanî'den haber alınmamıştır.

Kaynak: Ergün, 1996, s. 235.

Sultanîlere hangi meslek grubunun çocuklarını gönderdiği ve rağbet ettiği konusunda aşağıdaki tablo bize bir ipucu vermektedir (Tablo 4).

Tablo 4

Sultanî öğrencilerinin baba mesleklerinin ayrımı

ULEMA	531	Sanatkar	917
Ruhani	59	Ziraatçı	1.063
Memur	3.337	Başka	2.280
Meslek-i Fenniye	234	Toplam	9.573
Tüccar	1.152		

Kaynak: Ergün, 1996, s. 236.

Bu istatistiki bilgilerden sonra, Sultanîlerdeki sınavlar, not dereceleri ödül ve cezalar hakkında da kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

1913'te yayımlanan "Mekâtib-i Sultanîye Talimat-nâmesi"ne göre, okulda öğrencilere üç türlü ödül vardı: "Aferin", "Tahsin" (4 aferin), "İmtiyaz" (8 aferin). Bunlar bir belge-kağıt olarak öğrencilere veriliyordu. Cezalar ise "tenbih", "tevbih", "edebisizlik", "tekdir", "ihrac-ı muvakkat" ve "ihrac-ı kat'î" olarak altı çeşide ayrılıyordu.

Ancak bu cezalardan bazıları ödül kağıtları verilerek affedilebiliyordu. Okulda her öğretim yılında iki yazılı ve bir sözlü sınav yapma zorunluluğu vardı. Sınav notlarının dereceleri de şöyleydi:

- 0 : Fena
1-2 : Pek zayıf

- 3-4 : Zayıf
5 : Karib-i vasat
6 : Vasat
7 : Karib-i âlâ
8 : Alâ
9-10 : Aliyulâlâ

Sınıf geçme şartı her dersin yazılarından 5, sözlülerinden en az 3 numara almaktı. Tavır ve hareket ile terbiye-i bedenîye notlarının sınıf geçmeye etkisi yoktu. Okuldan çıkarılanlara "ilmuhaber"; terk ve nakil olaylarında "tasdikname", mezuniyette de "şehadetname" veriliyordu.²⁸

5- ÖĞRETİM PROGRAMLARI

Mektebi Sultanî'de okutulacak derslerle ilgili ilk bilgiler, Galatasaray Mektebi Sultanî'si'nin 10 maddelik Nizamnâmesinin 4. maddesinde yer almıştır.²⁹ Öğretim dili Fransızca olan Sultanî'de okutulan dersler şunlardır:

1. Lisan-ı Osmanî (Türkçe)
2. Fransız dili ve edebiyatı
3. Ahlak ve Adâb
4. Kavanin (Tıp ve eczacılık ilimlerinin tahsiline lazım olacak kadar lâtin lisanının temel prensipleri)
5. İştikakat-ı Yunaniye
6. Tarihi Osmanî ve Umûmî
7. Umum Coğrafya ile Osmanlı devletinin ziraat, ticaret, zanaat ve idari coğrafyası
8. Riyaziyyatı âdiyye ve âliyye
9. İlm-i Hey'et
10. Cerr-i eskal ve cihet-i ameliyâtı
11. Hikmet-i tabîyye ve kimya
12. Tarihi tabîi
13. Mebâdi-i ilmi hukûk
14. İlm-i idâre-i mülkiyye
15. Mebâdi-i ilmi hitabet ve edebiyat
16. Resm-i hatti ve resmi âdî
17. Muhasebe, defter tutma ve mevadd-ı ticaret

Bu derslerden başka, jimnastik ilmini talim ve tahsil edeceklerinden bahsedilmekte, Türkçe ve Fransızca dışında kalan batı dillerinin, öğrencilerinin ailelerinin talebi halinde okutulacağı belirtilmektedir.



Daha sonraki yıllarda bu programda pek çok değişiklikler yapılmıştır. Nitekim, 1869 Maarif Nizamnamesinde Sultanî dersleri arasına Arapça, Farsça gibi dersler de konmuş, hazırlık sınıflarında ise idâdî derslerinin okutulması öngörülmüştür.³⁰

Nizamnâmeye göre, Sultanîler üç yıllık rüşdiyeler üzerine 6 yıllık bir öğrenim süresine sahip okullardır.

Sultanî okulunda okunacak dersler iki kısımdır. Bu dersler 1. Âdi; 2. Âli (Yüksek) derslerdir. Âdi kısım idâdî okullarında okutulan derslerdir. Yüksek kısım dersleri ise, ikiye ayrılır. Bunlardan biri edebiyat, diğeri ise ilim ve fendir. Bu yüksek kısma göre Sultanî okulunun öğrenim süresi 3 ve âdî kısım ile birlikte 6 yıldır. Âdi kısım dersleri idadi okulunun ders cetvelinde gösterildiği gibidir. Yüksek kısmın dersleri ise şöyledir (md. 46):

I- Edebiyat Sınıfı:

- a) Türkçe Fenn-i Kitabet ve İnşa
- b) Arapçadan ve Farsçadan Edebiyata ait Parçalar
- c) Maânî
- d) Fransızca
- e) Milletlerarası Servet İlmi
- f) Milletlerarası Hukuk
- g) Tarih.

II. İlim Sınıfı:

a) Hendese-i Resmîye, Manâzır, Cebir ve Cebirin Hendeseye Uygulanması

- b) Müsellesat-ı Müsteviye ve Küreviye
- c) Hey'et
- d) Hikmet-i Tabiiye ve Kimyanın Muhtasar Suretle Sanayi ve Ziraate uygulanması
- e) İlm-i Mevâlid
- f) Fenn-i Tahrit-ı Arâzi.³¹

Başlangıçtan beri Fransızca olan öğretim dili II. Abdülhamit Devri'nde de korunmuştur. Ancak, Türkçe derslerine de gereken önem verilmek suretiyle öğrencilerin Osmanlı kültüründen tamamen kopmaları önlenmeye çalışılmıştır.

Toplam dokuz yıl olan Mektebi Sultanî'de okutulan derslerin sınıflara dağılımı şöyledir:³²

Sınıf-ı İbtidai

I. II. III. Yıllar

<i>Türkçe Dersler</i>	<i>Fransızca Dersler</i>
Kıraat ve yazı	Fransızca
Kıraat ve imla	Hesap
Muhtasar sarf-ı (Türkçe Grameri)	Türki Hüsn-ü hatt-ı Franseviye (Fransızca yazı)
Hatt-ı rık'a	
Ulûm-u diniye	

Sınıf-ı Taliye

I. II. III. yıllar

<i>Türkçe Dersler</i>	<i>Fransızca Dersler</i>
Ulûm-u diniye	Fransızca
Sarf-ı Osmani (Osmanlı grameri)	Hesap
Arabi	Coğrafya (Coğrafi terimler, Kıtalar, Avrupa)
Kıraat-ı Türkiye ezber ve imlâ	Dürus-u eşya (felsefe ve tabii ilimler)
Nahv-ı Osmani (cümle kuruluşu)	Tarih (eski çağın sonuna kadar)
İmlâ, kıraat ve ezber	Ulûm-u riyaziye
Farisi	Hüsn-ü hat
Kavaid-i Osmaniye (Osmanlıca kural)	Resim
Kitabet	
Hüsn-ü hat	

Sınıf-ı Âliye

IV. V. VI. Yıllar

Ulûm-u diniye	Fransızca (yazı, pratik)
Kitabet	Ulûm-u riyaziye
Arabi	Hendese
Farisi	Fizik ve Kimya
Tarih-i Osmani	Tarih-i Umumi (orta ve son çağlar)
İlm-i ahlâk	Coğrafya (İslâm ve Osmanlı ülkeleri)
Kitabet-i resmîye	İlm-i mevalit (Tabiat ilmi)
Fıkıh-ı şerif	Usûl-ü defter
Tarih-i İslâm	Hikmet-i nazariye (felsefe)
Tercüme (Türkçe-Fransızca; Fransızca-Türkçe)	Hıfz-ı sıhha (sağlık)
Hüsn-ü hat	Resim
	Tersimat



Yukarıdaki programda yer alan dersleri okuyup bitirenlere Edebiyat ve Ulûm Şehadetnamesi veriliyordu. 1869 Nizamnâmesinde Sultanîler için gösterilen derslerden bazıları, Galatasaray Sultanîsi içinde hukuk ve mühendislik bölümlerinin (Darülfünun) açılmasıyla programlardan kaldırılmıştır.³³

Maarif Nezareti, yeni Sultanîleri ancak 1910 yılında açmaya başladı ve bunlara ilk açılışta "Lise" denildi. 12 yerde birden açılan bu liselerin ders programları ise şöyle belirlenmişti (Tablo 5-6).

Tablo 5

1910'da Liselerin Ders Programı (1. Devre)

Dersler	I. Yıl	II. Yıl	III. Yıl
Ulûm-u diniyye	2	2	2
Arabi	2	2	2
Türkçe	3	3	3
Hesap	2	1	2
Hendese	1	2	1
Cebir	-	2	1
Usul-ü Defteri	-	1	1
Farisi	1	1	1
Ulûm-u Tabiiye	1	1	1
Malumat-ı Medeniye,			
Ahlakiye, iktisadiye ve Kanuniye	1	1	1
Fransızca	4	5	3
Tarih	2	2	2
Coğrafya	2	2	2
TOPLAM	21	23	21
Hatt	1	1	1
Resim	1	1	1
Jimnastik	1	1	1

Kaynak: Ergün, 1996, s. 229.

Bakanlık ilk lise örgütü tasarısını taşraya yollayıp da "uygula" emrini verince, her yerden sorular ve itirazlar yükselmeye başladı. Bunun üzerine bakanlık 6 Kasım 1910'da "Yeni Sultanî"lere bir yazı yolladı.

Bakanlık, yıl ortasında gönderdiği bu emirle öğrencilere sınıf atlatıyor, ders programlarını değiştiriyordu. Zaten o sırada Avrupa'dan getirilmesi düşünülen "ders nazırları" da getirilememişti.

Sultanîler bütün hataları ve eksikliklerine rağmen, halkın büyük ilgisini çekti. Yatılı ve gündüzlü olarak alınması gerekenlerden kat kat fazla başvuranlar oldu. Bu arada Balkan bozgunu dolayısıyla İstanbul'a gelen

Sultanî öğrencileri için Balıkesir, Aydın ve Konya'da yeni okullar açıldı.³⁴

Tablo 6

1910 yılında liselerin ders programları (II. devre)

Dersler	1. Yıl	2. Yıl	3. Yıl
Ulûm-u Diniyye	2	1	1
Arabi	2	2	1
Farisi	1	1	-
Türkçe	2	2	2
Fransızca	3	3	3
Hendese	2	2	2
Cebir	2	2	-
Müsellesat	1	-	-
Usul-ü Defteri	1	1	1
Hendese-i Resmiye	-	-	1
Kozmografya	1	-	-
Hikmet-i Tabiiye	1	1	1
Mihanik	1	-	-
Kimya	1	1	1
Tarih-i Tabii	1	1	1
İlm-i Ahlak	-	2	1
İlm-i Kavanin	-	2	2
İlm-i İktisat	-	-	1
Tarih	1	1	1
Coğrafya	1	1	-
Felsefe	-	3	3
TOPLAM	23	23	22
Resim	1	1	1
Hatt	1	1	1
Jimnastik	1	1	1
Tatbikat-ı Fenniye	2	2	2
Almanca ve İngilizce	2	2	2

Kaynak: Ergün, 1996, s. 230.

1913 yılında "Sultanîye" programları üzerinde yeni çalışmalar yapıldı ve hazırlanan programlar ekim başlarında okullara gönderildi. Öğretim, birinci devre ve ikinci devre diye ikiye ayrılıyordu. Arapça ve din dersleri saatleri artırılıyordu. Yeni müzik dersleri konuyor, ikinci devre "fen" ve "edebiyat" diye iki şubeye ayrılıyordu. "Malumatı Medeniye" dersleri programdan çıkarılmış, son iki sınıfa "Felsefe" ve "Mantık" dersleri konmuştu.

Bu arada, Maarif Nezareti "Mekteb-i Sultanîye Talimatnâmesi"ni de yayınladı (1913). Bu talimatnâmede, sınıflara alınacak öğrencilerin kaç dershaneli ilkokullar-



dan ve orta öğretim kurumlarından hangi derece ile mezun olanların Sultanîlerin ara sınıflarına girecekleri ayrıntılı olarak belirlenmişti.³⁵

Talimatnâme aynı zamanda her iki kısmında ders programlarını belirlemişti. Buna göre ibtidai (evveli) kısmın programında şu dersler yer alacaktı: Kur'an-ı Kerim ve Malumat-ı Diniyye, Lisan-ı Osmanî, Hatt, Hesap ve Hendese, Coğrafya ve Tarih, Dürus-u Eşya, Malumat-ı Tabiiye ve Sıhhiye ve Ahlakiye ve Medeniyye, El İşleri ve Resim, Gına ve Terbiye-i Bedeniye.

Tablo 7

1913 yılında Sultanîlerin birinci devresi ders programı

Dersler	VI	VII	VIII	IX
Ulumu Diniyye	1	1	2	2
Lisan-i Osmanî	5	5	4	4
Tarih	2	2	2	2
Coğrafya	1	1	1	1
Malumat-ı Tabiiye ve Sıhhiye	2	2	-	1
Hikmet-i Terbiye	-	-	2	2
Kimya	-	-	1	1
Hesap ve Cebir	2	2	2	2
Usul-ü Defteri	-	-	-	1
Hendese	2	2	2	2
Resim ve Resm-i Hattî	2	2	2	2
Arabi	5	5	4	3
Farisi	-	-	1	1
Lisan-ı Ecnebi (Fr., Alm., İng.)	5	5	4	4
Terbiye-i Bedeniye	2	2	2	2
Gına (Müzik)	1	1	1	-
TOPLAM	30	30	30	30

Kaynak: Ergün, 1996, s. 233.

Yedek yıllık idadilerin hepsinin "Sultanî" haline çevrilmesi 1914'te Şükrü Bey'in başkanlığı sırasında olmuştur. Çünkü yedi yıllık idadilerle, Sultanî diplomaları, öğrenciye aynı hakkı sağlıyordu. Bu arada, İstanbul'da tek kız idâdîsi olan okul da Sultanî'ye çevrildi. "İnas Sultanîsi" adını alan bu kız lisesinin öğrenim süresi on yıl olarak belirlenmiştir. Mekatib-i Sultanîyeye Talimatnâmesi, yedi yıllık idadilerin hepsi Sultanî'ye çevrildikten sonra, *Ortaöğretim Yasası* yerine geçmiş ve uzun süre uygulanmıştır.³⁶

Tablo 8

1913 yılında Sultanîlerin ikinci devresi ders programı

Dersler	10. sınıf		11. sınıf		12. sınıf	
	Fen	Edeb.	Fen	Edeb.	Fen	Edeb.
Ulûm-u Diniye	2	2	2	2	1	1
Lisan-ı Osmanî	4	4	3	3	3	5
Tarih	2	2	2	2	2	2
Coğrafya	1	1	1	1	1	1
Hayvanat	-	-	1	1	-	-
Nebatat	-	-	-	-	-	-
İlmü'l-Arz	-	-	-	-	-	-
Hıfzısıhha	-	-	-	-	1	1
Hikmet-i Tabiiye	2	2	2	2	2	-
Kimya	2	2	2	2	2	-
Cebir ve Hesab-ı Nazari	3	2	2	1	2	1
Müsellesat-ı Müsteviye	-	-	2	1	-	-
Hendese	3	1	2	-	-	-
Kozmografya	-	-	-	-	2	2
Mihanik	-	-	-	-	2	-
Mantık ve Felsefe	-	-	1	1	1	2
Resim ve Resm-i Hattî	2	1	1	1	1	1
Arabi	-	4	-	4	-	4
Farisi	-	1	-	1	-	2
Lisan-ı Ecnebi	5	5	5	5	4	4
Terbiye-i Bedeniye	2	2	2	2	2	2
Tatbikat-ı Fenniye	2	1	2	1	2	1
TOPLAM	30	30	30	30	30	30

Kaynak: Ergün, 1996, s. 234.

6- DEĞERLENDİRME

* Tanzimatla beraber açılmaya başlanan batı tarzı modern eğitim kurumları içinde "Sultanî"lerin önemli bir yeri bulunmaktadır.

* "Sultanîler bütün Osmanlı tebaasına açık, her din ve millettten öğrencilerin okumasına izin verilmesi açısından farklı bir özellik taşımaktadır.

* Günümüz liselerinin karşılığı olan bu ücretli ve yatılı okullar, dönemin yüksek okul ve Darülfünun'una öğrenci hazırlayan ortaöğretim kurumları olmasının yanı sıra, devlet hizmetlerinde sorumluluk alabilecek memurları da yetiştirmiştir.

* Hataları ve eksikliklerine rağmen, halkın büyük ilgisini çeken bu okulları, Eğitimci Baltacıoğlu'nun "Elit Mektepler" olarak nitelemesi yerinde bir görüştür.



- 1 Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974, s. 102; Bayram Kodaman, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, TTK Basımevi, Ankara, 1988, s. 134.
- 2 Adnan Şişman, *Galatasaray Mekteb-i Sultanî'sinin Kuruluşu ve İlk Eğitim Yılları (1868-1871)*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1989, s. 9, 11.
- 3 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1997, s. 145; Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1964, s. 47.
- 4 Akyüz, 1997, 145-146; Kodaman, 1988, s. 133.
- 5 Unat, 1964, s. 47.
- 6 Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c. 1-2, Eser Matbaası, İstanbul, 1977, s. 423.
- 7 Şişman, 1989, s. 17-21.
- 8 Koçer, 1974, s. 81.
- 9 A.g.e., s. 81.
- 10 Şişman, 1989, s. 25.
- 11 Koçer, 1974, s. 82.
- 12 Ergin, 1977, s. 495.
- 13 Kodaman, 1988, s. 136.
- 14 Akyüz, 1997, s. 146.
- 15 Ergin, 1977, s. 481.
- 16 Unat, 1964, s. 48.
- 17 Mustafa Ergin, *II. Meşrutiyet Devri Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, Ocak Yayınları, Ankara, 1996, s. 235.
- 18 Ergin, 1977, c. 3-4, s. 1444.
- 19 Ergin, 1977, c. 1-2, s. 486.
- 20 Kodaman, 1988, s. 136-137.
- 21 Kodaman, 1988, s. 138.
- 22 Kodaman, 1988, s. 138-140.
- 23 Kodaman, 1988, s. 226.
- 24 Ergün, 1996, s. 228-229.
- 25 Koçer, 1974, s. 102.
- 26 Kodaman, 1988, s. 139.
- 27 Kodaman, 1988, s. 140.
- 28 Ergün, 1996, s. 233.
- 29 Şişman, 1989, s. 18-19.
- 30 Kodaman, 1988, s. 107.
- 31 Koçer, 1974, s. 107.
- 32 Kodaman, 1988, s. 142.
- 33 Ergin, 1977, c. 1-2, s. 486; Kodaman, 1988, s. 143.
- 34 Ergün, 1996, s. 232.
- 35 Ergün, 1996, s. 232-233.
- 36 Ergün, 1996, s. 234.



OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MİSYONER OKULLARI

PROF. DR. NECMETTİN TOZLU
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ EĞİTİM FAKÜLTESİ

MİSYONERLİK

*M*isyonerliğin tarihi Hristiyanlığın doğuşuna kadar götürülür. Bu manada ilk misyonerler de Saint Paul ve Saint Pierre olarak gösterilir. Hristiyanlık birçok ülkeye onların elleriyle ulaştırılır. Böylece misyonerlik Hristiyanlığın örgütlü yayımı olarak belirir. Misyon (mission) kelimesi “Latince mittere (göndermek) fiilinden gelir.”¹ Bir görevle, memuriyetle göndermek. Böylece misyonerlik örgütlü, amaçlı ve şuurlu bir dinyayıcılığıdır. Kelime zamanla özellikle XVII. yüzyıldan itibaren başka ülkelere ticarî, siyasî amaçlarla gönderilme anlamlarını da içerecek şekilde kullanılır.

Misyoner böylece Avrupa yahut Amerikalı din adamıdır. Aynı zamanda “tarih-toplum-kültür araştırmacısı”, öyle ki casusun da öncüsü sayılabilir. Bunlar dünyanın bütün bölgelerine yayılır, en ücra köşelerinde faaliyet gösterirler. Girdikleri bölgelerin dinî durumları, nüfusları, dilleri, kültürleri, yeraltı ve üstü kaynakları inceden-inceye tetkik edilir. Bu bilgiler hem dinî merkezlerle hem de bağlı oldukları devletlere ulaştırılır.²

Gayretleri, başarıları farklı olmasına rağmen tüm Batılı devletler bu mahir sanatı kullanmada yarışır. Değil Aziz Peter Venerable, yahut Papa III. Innocent, filozof Roger Bacon (1210-1294) bile bu konuda kafa yorar ve Papa'ya sunduğu risalede, misyonerliğin neşrine ve ileri sürülebilecek itirazların karşılanmasına bir vesile olması bakımından yabancı dillerin, özellikle Arapça'nın üniversite öğrenimine alınmasını ister. Aynı risalede Hristiyanlığın zaferi için İslam'ın da üniversitede öğretilmesini teklif eder.³

*Misyonerlik, temelde dünyanın Hristiyanlaştırılmasını amaçlar. Esas itibariyle Hristiyanlar diğer milletleri dinsiz ve kafir olarak görürler.*⁴ Mesele bunların Hristiyanlığa dönüşümlerini sağlamaktır. Söz konusu Türkler olunca, bu amaç daha önemli olur ve aciliyet kazanır. Fransız konsoloslarından Marquie de Bonnac XIV. Louis'e yazdığı sefaretnamede bu amacı şöyle dile getirir: “*Türkiye’de mukaddes dinimizin ilerlemesi için üç büyük gaye vardır: Türkler’in Hristiyanlaştırılması, mutezile Rumlarla Ermeniler’in birleştirilmesi, cehalet ve kabalığın bu iki kiliseye soktuğu hataların, dalaletlerin kaldırılması.*”⁵ Bu yüzden dünya çapında teşkilatlar kurar, faaliyetlere girişirler. Sözelimi daha 1649’larda İngiltere’de Parlamento, Hristiyanlığın yayılması için bir cemiyet kurar. Cemiyet 1698, 1792 ve 1805’lerde yeniden düzenlenir. Hristiyanlığı Dünyaya Yayma Cemiyeti’nin merkezi Londra’dır. Cemiyet, 19. asırda müthiş bir faaliyet göstererek dünyanın muhtelif bölgelerinde 7000 civarında şube açar.⁶ 1787’de Fransız Şarkiyatçıları, Şarkiyatçılar Cemiyeti’ni kurar ve Journal Asiatique’i çıkarmaya başlarlar. Amerikalı’lar Boston’da Amerikan Misyon Dostları Derneği (1810) ile Vaftizci Misyonlar Birliği’ni (1814) teşekkül ettirirler. Öyle ki, 1855’lere geldiğinde Amerika’da sayıları 6185’lere varan bir misyoner kurumları topluluğu oluşturulur. İngiltere’de ve diğer Batılı ülkelerde bu türden yüzlerce cemiyet kurulur ve derhal farklı metotlarla çalışmalara başlarlar.

Misyonerliği sadece dini hedeflere kilitli bir teşkilat olarak göremeyiz. O oldukça geniş ve çok farklı amaçlara, imkânlara sahip bir teşkilattır. Her türlü siyasî, iktisadî, içtimâî, sosyal ve idarî çalışma teşkilatının hedefleri arasında-



dır. Hatta gerektiğinde kurulu düzene karşı ihtilallere bile yol verebilirler. Nitekim Voltaire misyonerlerin Roma İmparatorluğu'nu bu şekilde yıktıklarını vurgular. Japonya'daki çalışmalarını da bu meyanda dile getirir: "...Oniki çeşit dinle ticaret orada gelişmekteydi. Bu oniki din arasında kardeşçe bir anlaşma vardı. Siz çıkagelince anlaşmazlık baş gösterdi. Japonya alt-üst oldu. Kan gövdeyi götürdü."⁷

Voltaire, bunların "koyun postuna girmiş ejderhalar" olduğuna, "dünyayı 1400 yıl kana boyadıklarına" inanır.⁸

Gerçekten Cezvitler çok çalışkan, inatçı, kendilerini Katolikliğe ve Fransa'ya adanmış gruplardır. Girdikleri her yeri en kısa zamanda Katolikleştirmeyi ve sömürgeleştirmeyi pek güzel becerirler. Bu yüzden birçok ülkede birlikte Fransa'dan bile kovuldukları olmuştur.⁹

Bu tehlikeli amaçlarını ülkemizde de gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Özellikle buhranlı dönemler onlar için bulunmaz fırsatlar yaratır. Merzifon Koleji'nde yapılan bir araştırmada elde edilen bulgular şöyledir: Koleji'nin müdürü Mr. White, İstanbul'daki Bible House müdürü Frederic Avadis'e yazdığı mektupta özetle şu görüşlere yer verir; "Cenab-ı Hakk'ın İsa suretinde tecelli ettiği Hristiyanî itikadı, Müslümanlara iman ettirmek gerekir. Bu çok ulvî bir hizmettir. Çünkü Hristiyanlığın en büyük ve muntazam rakibi İslamiyet'tir. Türkiye de en güçlü Müslüman ülke ve devlettir. Gerekirse bu amaca ulaşmak için beşyüz sene bekleyeceğiz, nihayette buna muvaffak olacağız. Rum ve Ermeniler'e karşı mukaddes vazifelerimiz için mukaddes bir itimat beslemekteyiz. Bunlardan bazıları İslam uğruna şehit oldular. Ve unutmayalım ki, mukaddes hizmetimiz nihayete erinceye kadar daha pek çok şehit kanı akıtacağız."¹⁰

Mektup daha başka meselelere de dokunur, ama gençliği ihmal etmemeyi vurgular, fırsatlardan gerektiği şekilde faydalanmanın zaruretine işaretle sonlandırılır.

Görülüyor ki bunların amaçları çok boyutlu ve derin. Belki gizli olanları açık olanlardan daha köklü. Nitekim bu yüzden Amerika'nın Sivas Konsolosu hazırladığı raporunda Anadolu'nun maden kaynaklarının zenginliğinden bahseder.¹¹

Yemen'de faaliyet gösteren Abdullah Mansur (G. Wayman Bury) da aynı yoldadır. Mansur, tabancasının

yanında fotoğraf makinesini, mikroskobunu ve cep defterini yanından hiç eksik etmez. Bölgenin haritalarını çıkarır, resimlerini çeker, uygun gördüğü yerlerde kuyular açtırarak, Yemen toprağının altındakilerle de ilgilenir. Kuyudan çıkarılanları mikroskopla inceler, notlar alır ve ilgili yerle gerekli raporları gönderir.¹² Nitekim Osmanlı-Amerikan ilişkilerinde de ticaretin önemli bir seviye kazanmasında Amerikan misyonerlerinin çok önemli rolü olur.¹³

Misyonerliğin İmparatorluğa girişi, Şark Meselesinin halli, Anadolu'nun yeniden Hristiyanlaştırılması, Orta-Doğu'nun ve dolayısıyla İslam dünyasının hakimiyet altına alınışı yüzyıllar boyu İstanbul'un Hristiyan genişlemesine engel teşkil etmesi, İslamî siyasetin bu konuda da başkenti olması, tüm bu temel idealler, İstanbul'un misyoner çalışmalarında merkez seçilmesini gerektirmiştir. Bütün bunlar aynı zamanda İmparatorluk sahasının önemli bir çalışma alanı olmasının da sebepleridir. Bu yüzden "ABCFM" in¹⁴ faaliyetlerini özetleyen 1880 tarihli Barlett Raporu'nun ilk cümlesi şöyledir: "Misyoner faaliyetleri açısından Türkiye, Asya'nın anahtarıdır."¹⁵ Bu, Amerikan misyonerlerinde olduğu kadar diğerinde de esas alınmış bir fikirdir. Avram Galanti "Akdeniz'de Türkler" adlı bir kitaba dayanarak ülkemize ilk gelen misyonerler hakkında ilginç bilgiler verir. Ona göre daha 1621'lerde Katolik Kapusenler (Freres Mineurs) İmparatorlukta faaliyete başlamışlardır. Bunlardan Rahip Paçifiko (Paris Kapusenler Cemiyeti Vaizidir) büyük bir imparatorluk kurmuş olan Türkler'i Hristiyanlığa davet etmek için İstanbul'a ilk gelen misyonerdir. Söz konusu cemiyette Hristiyan olmayan halkları buna davet için kurulmuştur.

Hatta 1218'lerde, bir diğer Rahip Saint Françesko'nun da böyle bir amaçla İstanbul'a geldiğinden bahsedilir. Bu hayal ürünü de olsa belirli bir ideali ifade etmesi bakımından manidardır. Her ne olursa olsun 16. yy.'da bu teşkilat mensuplarının İmparatorluğun Mısır'dan Suriye'ye, Lübnan'dan Filistin'e birçok bölgelerinde kendine ait küçümsenmeyecek sayıda manastır ve çalışma merkezlerine sahiptir.¹⁶

Bu amaçlara ulaşmak kolay değildir. Misyonerler bunun farkındadır. Bu yüzden güçlü, sistemli, organize bir çalışma sergilerler.



Önce İmparatorluğu tanırlar. Önemli tetkikler yaparlar. Kâşif, mühendis, seyyah, topograf, doktor, vs. gibi farklı unvan ve sıfatlarla bu incelemeleri sürdürürler. *İmparatorluğa hayat veren idealleri, oluşumunu keşfederler. Bunlar “Şehitlik ve Gazilik” ideali ile Yeniçeriliğin eğitime dayalı olarak varlık kazanmasıdır.*¹⁷

İki de zayıf nokta keşfederler. Bunlar da “*Milletler Sistemi*” ve “*Kapitülasyonlar*”dır.¹⁸

Bu tespitlerden sonra yapılan çalışmalarda bu dört önemli husus hep dikkate alınır, onlardan dersler çıkarılır.

*Misyoner çalışmalarının vazgeçilmez ve hâlâ devam eden bir diğer odağı da İslahat hareketleriyle başlayan çevrimlerdir. Çünkü temel amaç Türkler (Müslümanlar)’ın hakimiyetini kırmak, Hristiyan azınlıklara giderek üstünlük sağlamaktır. Çoğu hatırat, metin ve çalışmalarında, bu yüzden ıslahat, Tanzimat, batılılaştırma hareketlerinden öv-güyle bahsedilir. Misyoner Dwight, Tanzimat Fermanı yayınlandığı günlerde İstanbul’dadır. 1850’lerde yayımladığı hatıratında Tanzimat’ın kağıt üzerinde kalmadığını, aksine önemli etkilerinin olduğunu vurgular.*¹⁹

Aynı mantık ve hakla her güçlü Avrupa ülkesi İmparatorluğa müdahale eder, gerek dinî, gerek iktisadî, yahut sosyal, herhangi bir amaç uğruna hakimiyet alanını genişletir. Fransa 1740 Kapitülasyonlarıyla Katolikleri himaye etme hakkını elde eder. Aynı açıktan Protestanları önceleri İngiltere, daha sonra da Amerika hazırlar ve yönlendirir. Ortodoks hamisi Rusya dahi, Pan-İslavizm adına Girit, Anadolu içleri ve İran yöresinden İmparatorluğu sürekli kaynatır. *Bu yüzden Saint Barthelemy katliamı bütün bir asır devam etti. Reisi Petersburg’ta ve cel-latları Balkanlar’da bulunan gayet müthiş engizisyonlar ortaya çıktı.*²⁰

İslahatlar sonrası misyonerlerin çalışmaları daha bir mayalanır, köksalar ve gelişir. İleriye dönük stratejiler de bu devreden sonra güçlenir.

MİSYONERLERİN METODLARI, ÇALIŞMALARI VE FAALİYET ALANLARI

Misyonerlik örgütlü bir teşkilattır. Hiyerarşik bir yapılanmaları vardır. Temelde öz yönetimi benimserler ama bunlar daha üst bir birime karşı sorumludurlar. Misyoner çalışmaları böylece sistemli, organize bir oluşum

gösterir ve misyon esasına dayanır. Dahası bu misyonlar kendilerine ait bir tüzükle, yönetmelikle teşkilatlanırlar. Hatta bunların birer ahitnameleri de vardı. Şöyle çalışacağım, ihanet etmeyeceğim, vs. şeklinde bendleri ihtiva eden bu ahitnameler, bir nevî fütüvvetname diye de düşünülebilir.

Misyon kendi arasında görev bölümü de yapar. Yönetimci, para işlerine bakan bir görevli, teftiş heyeti, mütevellî heyeti, büro hizmetleriyle görevli kılınanlar şeklinde.

İlk yapılan çalışmalar yörenin tanınması, kültürel dokunun, idarenin, insanın, toplumun durumuna ait incelemelerdir. Özellikle halkı tanımak, onları yönlendirebilmek için dil çalışmaları da bu ilk çalışmalar arasında önemli bir yer tutar. Sık sık İmparatorluğun muhtelif bölgelerine geziler düzenlemek, bunlarla ilgili raporlar tanzim etmek de zikre değer bir husustur. Meselâ, başlangıçta Malta, Girit, Beyrut gibi merkezleri seçen Amerikan misyonerleri, bu tür yoklamalarla nihayet İstanbul’un merkez yapılmasına karar verirler. *Arkasından ilke üç misyon grubuna ayrılır. Doğu, Batı ve Merkezî Türkiye misyonları.* Her misyona ait bir merkez ve önemli şehirler bulunur. Mesela Batı misyonunun merkezi İstanbul, Doğu’nun Harput, ve orta Türkiye’nin ise Antep’tir.²¹

Yapılan incelemeler azınlıkların mümbit bir alan olduğunu ortaya kor. Meselâ Amerikan misyonerleri önce İzmir’deki Yahudi dönmelerine el atarlar. Onların daha ziyade nüfuzlarından faydalanmak isterler. Yahudi teba bunu reddeder. Bunun üzerine Hristiyan azınlıkların meskun olduğu bölgeler seçilir.²²

Bunun üzerine Ermenilere el atılır. E. Smith ve H. G. Dwight bu çalışmaları yürütmekle görevlendirilir. Bunların hazırladıkları rapor, “Missionary Researches”in Armenia (Ermenistan’da Misyonerlik Üzerine Araştırmalar) adıyla Londra’da basılır (1834).

Bu araştırmayla şu gerçeğe ulaşılır: Müslümanların Protestanlaştırılması imkânsızdır. Ancak Hristiyanlar arasında çalışmak suretiyle düşman topraklarının kalbine kolayca girme olanağına kavuşmuş bulunuyoruz.²³

Benzer çalışmalar Bulgarlar üzerinde de yapılır. Buradaki amaç da aynıdır. Bunları, “Ortodoks hiyerarşisinin ve Türk despotizminin pençesinden kurtarmak”.²⁴



*Azınlıklara dönük en temel çalışmalar okullar yoluyla yapılmıştır. Bu konuda Robert Koleji aşılamayacak bir rekora sahiptir.*²⁵

Kolejin bütün varlığı, kuruluşu, tasavvuru Amerikan misyonuna aittir. Uzun mücadeleden sonra vücut bulmuştur. Bir kere hayata geçtikten sonra sadece dinî eğitim vermemiş, modern eğitimin bütün gelişimini takip etmiştir. Böylece bu kurum ona varlık verenlere fazlasıyla borcunu ödemiştir. Yunan, Ermeni, Keldani, Maruni, vs. azınlıkları şuurlandırmış, yönetmiştir. Bulgarları devlet haline Kolej getirmiştir. Önce Bulgaristan'da çalışmalar yapılır, bölge geliştirilir. Öyle ki 1887-1913 arası Bulgaristan'da okur-yazarlık sorunu halledilir. 1913'lerde bu ülkede okur-yazar olmayanların nisbeti sadece %5'tir. Ülkenin Milli geliri de hayli yükselir. 1913'lerde kişi başına ortalama 1.20 dolar düşmektedir. Bu oran Sırbistan'da 60 sent, Yunanistan'da 50, Karadağ'da 40, Türkiye'de ise 30 senttir.²⁶

*Bulgar devleti kolej tarafından varedilir. Öyle ki Bulgaristan'daki okulların öğretmen atamaları bile uzun zaman İstanbul'daki Robert Koleji tarafından yapılır.*²⁷

Sözü uzatmayacağım. E. Gold, en kesin ve özlü bir şekilde, "Robert Koleji olmasa Bulgaristan olmazdı"²⁸ der.

Misyonerlerin bu çalışmaları sürekli Batılı devletlerce desteklenir ve teşvik edilir. Bu tür güçlerden yoksun bir misyoner teşkilatı düşünülemez. Avrupa devletleri kendi siyasî, iktisadî ve benzeri menfaatleri için bir yandan İmparatorluğu sıkıştırırken, diğer yandan misyonerleri destekler ve teşvik ederler. "Bu teşvik ve tahrikler, himayeler gayr-i müslim Osmanlı tebaası arasında devlete karşı din, mezhep ve millî mücadelelerin başlayıp gelişmesini hazırlar."²⁹

Fransızlar, öteden beri Suriye ve havalisinde hak iddia ederler. Hatta 18. yüzyılda bunu resmen ifade ederler. Bu yüzden Antakya yöresi ve Suriye civarı Fransız Katolik Kapusenler, Trapestler ve Lazaristlerce kaynatılır. Nitekim bu çalışmalar sayesinde Milli Mücadelelerde Hatay'ın Ezber ve Şeyhi köylerindeki Ermeniler isyan ederek yerli halkı katlederler.³⁰

Bu tür faaliyetler, İngilizler adına Presbiteriyenlerce yürütülür. 1846'da Süveydiye'de, 1876'da Antakya ve İskenderun'da okullar, manastırlar ve benzeri kurumlar

açarlar. Ama asıl ilgi sahaları olan Bağdat ve Musul civarını bir ağ gibi örlerler. Bölgede 141 misyoner, 183 yerli yarıdımçı, 111 mübbir, 75 okul, 4.600 öğrenciden müteşekkil İngiliz misyoner ordusu,³¹ "bir damla kan bir damla petrol" parolasına göre çalışmaktadır. Alman misyonerleri adına Doktor Lespiyes, İtalyanlar adına da 1860'tan beri Karen Frerler'i benzer çalışmaları yürütmektedirler.

Sonradan bu kervanın en güçlü patronu olacak olan Amerikalılar daha o yıllarda ne yapacaklarını pek iyi bilirler. Başkanlarının ağzından onlar da misyonerlerin yanındadırlar. Başkan McKinley (1897-1901) yönetiminin Dışişleri Bakanı John Hay, Robert Koleji'nin ünlü müdürü G. Washburn'ün kuzeniydi. Suriye Protestan Koleji'nin ünlü müdürü Howard Bliss ise, Başkan Theodore Roosevelt'in (1901-1909) çocukluk arkadaşıydı. Ünlü misyoner ve Robert Koleji'nin kurucusu C. Hamlin, Başkan Cleveland'a (1885-89 ve 1893-97) Osmanlı karasularına savaş gemileri gönderilmesini salık vererek saldırgan bir "gunboat" diplomasisi kışkırtıcılığı yapıyordu. Ve 1901 yılında başkan seçilen T. Roosevelt, daha 1898 yılında şunları söylüyordu: "Dünyada herkesten önce ezmek istediğim iki güç İspanya ve Türkiye'dir (Osmanlı İmparatorluğu)".³²

Misyonerler siyasi gücü her zaman yanlarında bulmuş, bunu istedikleri gibi yönlendirmesini bilmişlerdir. Öyle ki Birleşik Devletler atadığı elçi, elçilik kâtibi, konsolos ve konsolos yardımcılarını bile zaman zaman misyonerlerden seçer. 1894'te önemli misyonerlerden B. D. W. Henter, Harput'a konsolos yardımcısı olarak atanmak istenir. Devrin Hükümeti, Birleşik Devletler'in bu isteğini reddedince atama durdurulur. Ancak 1900'lerde aynı göreve bir başka misyoner, Dr. Thomas H. Norton getirilir.

Bursa Amerikan Kız Lisesi'nde üç Müslüman Türk kızı din değiştirir. Olay kamuoyunu, basını ve hükümeti Amerikan okullarına karşı harekete geçirir. Neticede bu okulla birlikte bazı Amerikan misyoner okulları kapatılır. Amerikan elçisi Mr. Grew derhal işe el koyar. Durum Birleşik Devletler sekreterine, Mr. F. B. Kellogg'a iletilir. Sekreter Washington elçimizi çağırır olayın hallini ister. Aksi halde şu iki nazik noktayı gündeme getirecekleri tehdidini savurur: *Amerika'daki Türk düşmanlarını harekete geçirmek ve Amerikan halkının Türklerin bâlâ taas-*



sup derecesinde İslâm'a bağlı oldukları hususunda propaganda etmek.

Bu arada Dışişleri Bakanı T. R. Aras, Mr. Grew'la görüşür, durum Amerika'nın isteği doğrultusunda halledilir.³³

Amerikan Sivas Konsolosu'nun çalışmalarından bahsedilmişti. Seyyah olarak Yemen'e gelen G. Wyman Bury (Abdullah Mansur)'den de. Yani gizli çalışmalar yapmak misyonerlerin önemli misyonlarından biridir. Bu Abdullah Mansur arkadaşı Mr. Wavell'le Yemen'dedir. Wavell de Hacı Ali'dir. Cebinde iki pasaportu olan, halkın kıyafetine bürünmüş, fişeklik belinde bir Hacı Ali. Pasaportlardan biri İngiliz Dışişleri'nce verilmiş, Arthur Bangual'a ait bir pasaporttur. Diğeri ise Osmanlı Konsolosluğu'ndan Zengibar'lı Ali b. Muhammed adına tanzim edilmiştir. Bu ajanların yegâne vazifeleri İngiliz işgali için her ne gerekiyorsa onu yapmaktır.³⁴

Yusuf Kemal'le Franklin Boulin tarafından imza edilen Ankara Antlaşması'na ek 20 Teşrinievvel 1331 tarihli bir mekrupta belirtildiği üzere, "Türkiye'deki Fransız kurum ve öğretim müesseseleri Türk kanunlarına uymaları, zararlı bir fiile girişmemeleri halinde mevcut kalabileceklerdir.³⁵ Buna rağmen gizli faaliyetleri dolayısıyla bu teşkilat hakkında tahkikat açılır (İst. Maarif Müdürlüğü'nce) ve zararlı faaliyetleri tevsik edilir. Ne var ki herhangi bir işlem yapılmaz. Bu tür çalışmalar yere, şartlara göre çeşitli renk ve kılığa bürünerek kesintisiz bir şekilde devam eder.

Çalışmalarında, ülke içerisindeki önemli gelişmeleri engellemeye dönük stratejiler de takip edilir. Robert Kolej'de tekniğin son ürünlerinden faydalanılır. Ayrıca bazı konularda üretim de yapılır. Böylece çalışmalarında teknolojiyen azami faydalanırlar. Diğer taraftan o günlerde yerli sanayinin güçlenmesi için %50'ye kadar varan gümrük hadleri alınmaktadır. Bunun kaldırılması yolunda yoğun çaba harcanır. Hamlin, "Ne zaman ki, *hiikimetin bu politikası özellikle İngiltere tarafından tamamıyla yıkıldı. Türkiye'nin sanayisi çöktü ve ülke hızlı bir zaaf sürece içerisine girdi*"³⁶ der. Kendilerini şuurlu bir şekilde anlayan, engeller çıkaran devlet adamlarına, düşünür ve yazarlara dönük yayın ve karalama faaliyetlerini ihmal etmezler. İlerde buna ait örnekler verilecektir.

Yerli halkı küçük düşürmek, vahşi, medeniyetsiz saymak, değerlerini yok ederek onları buhrana itmek da-

ima gündemde olan çalışmalardandır. Bunu en bariz şekilde A. Gide'in bir değerlendirmesiyle gösterelim: "Koloniler'de Avrupalıların besledikleri papağanlar bile: "Çık dışarı pis zenci" demesini pek güzel ezberlemişlerdir."³⁷

Kendilerini, değer dünyalarını, dinlerini korumakta çok sert ve haşın davranmaktan çekinmezler. İslâm'ı seçen aileleri en feci şekilde cezalandırırlar. Naksas Adası'nda bu cinsten on iki aileyi Malta'ya kaçırarak misyonerler, onları işkencelerle öldürtmüşlerdi. Bir daha hiç kimse İslâm-ı seçme cesareti gösterememişti.³⁸

Kabul görmeleri için ülkenin en çok ihtiyacı olan konularda misyonlar teşkil ederler. Meselâ o günlerde en çok işlerine gelen tıbbi misyondur. Bu yolla halkla ilişkiler kurar, önemli başarılar sağlarlar.

Eğitim-öğretimle hayat standartlarını yükseltir, mezunlara uygun iş bulurlar. Çalışmalarını tüm halk kesimlerine götürürler. Yoksul, yetim çocuklara yurtlar açar, onları eğitirler. Bunlar önceleri azınlık çocuklarıdır. Sonradan yerli-müslümanların çocuklarını da okullara, yuvalara çekerler. Bugünlerde "Çocuk Köyleri" kurmaktadır.

Vazgeçmedikleri önemli bir saha yayıncılıktır. Önceleri kitap ve basılı malzeme misyonerlerin bağlı oldukları devletlerden gelirken, giderek mahallinde imal edilir. Yayın faaliyeti o derece dikkatli yürütülür ki, Amerikan İncil Cemiyeti yüzyıl içerisinde beş milyon hacme varan İncil basıp yakın-Doğu'ya dağıtabilmiştir. Bu konudaki çalışmaları gerçekten övgüye değerdir. 1831'lerde Antep'te bile bir matbaa kurarlar. 1839'larda İzmir'de Yunanca bir gazete çıkarırlar. Gazete misyonerlerden Van Lennep ve Calhoun tarafından idare edilir. 1857'lere gelindiğinde yılda 35.091 eser basıp dağıtabilmektedirler. *Hilasa daha devletin hâkim unsuru olan Türkler'in bir basımevi yokken 1831'lerde devrin en modern matbaasını kuran Amerikan Board, 12 yılda 40 bin adet Türkçe İncil basıp dağıtabilmiştir.*³⁹ "XIX. yüzyılın son çeyreğine geldiğinde ABCFM'in dünya ölçüsünde 23 dilde yayın yaptığını biliyoruz. Bunlardan yarısına yakın bir bölümünün Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içerisinde yapılmış olması ayrıca dikkat çekicidir."⁴⁰

Misyoner okulları zengin kitaplıklarla da donatılmıştır. Ayrıca vakıf, kulüp, cemiyet gibi farklı kuruluşlara da vücut verir, bu yolla da çalışmalarını sürdürürler.



MİSYONERLERİN FAALİYET ALANLARI VE OKULLARI

Misyonerlik hayatı kucaklamaya, kendine göre yabancı diyarlardaki bu hayatı ehlileştirmeye, Hristiyanî bir anlama oturtmaya çalışan bir örgüt. Bu yüzden hayatın her sahasına el atar, nüfuz etmeye çalışır. Haliyle bu anlamda birçok kuruluş ve kuruma vücut verir.

O devirde İmparatorluk dahil, Doğu ve Orta Doğu ülkelerinde önemli sağlık problemleri yaşanır. Tedavi hâlâ gelenekseldir. Hastalar oldukça kabarıktır. Ve tıbbî misyonla halkla (Hristiyan ve Müslüman) sıcak ilişkiler kurulur. Bir misyoner doktor bu durumu şöyle değerlendirir: "Eğer bir Hristiyan gitse de onlara İncil'den bahsetse mutlaka taşlanırdık. Fakat kıymet itibarıyla bir peniden daha az olan ölçülük ilaç, yirmi cahil Arap Müslüman'ın gerçeği işirmesinde daha basit ve müessir oldu."⁴¹

İlk gelen misyonerlerin bir kısmı doktorlardır. Önceleri ülkenin her tarafında dolaşarak hekimlik yapılırdı. Zamanla güçlü klinik, hastane, dispanser ve benzeri hizmetlerle misyon merkezleri donatılır.

Başka ihtiyaç duyulan sahalarda da faaliyet gösterilir. Meselâ, Harput'ta halk patates yetiştirmeye alıştırılır. Çiftlik hayatında sulama tekniği ve makine kullanımı gibi önemli yenilikler öğretilir.⁴²

Çocuklara, genç kız ve erkeklere dönük faaliyetler sürekli yapılır ve geliştirilir. Bu konuda kuruluşlar meydana getirilir. "Köy Çocukları Yurdu", YMCA (Young Men's Christian Association- Hristiyan Genç Erkekler Birliği), YWCA (Young Women's Christian Association- Hristiyan Genç Kadınlar Birliği) gibi yardım kuruluşları oluşturulur. Near East Relief Organization (1905), Turkish Missioners Aid Society (Türk Misyonerleri Yardım Cemiyeti), vs. gibi.

Bütün bunlar yoluyla yardım toplarlar, yardım yaparlar, ilgili devlet kuruluşlarıyla, ricaliyle irtibata geçerler. Gerekli olduğu şekilde faaliyetlerin devamı için düşünce, toplantı, yenilenme ve benzeri gelişmelerle sürekli yapılanmalara gidilir.

MİSYONERLERİN AŞIL KURULUŞLARI OKULLARDIR

Misyonerler eğitime fevkalade önem verirler. Onların en temel çalışmaları bu yolla yürütülür. Eğitim hem

ideallerin verildiği, aşılandığı, hem de kültürel transformasyonun sindire sindire yapıldığı alandır. Halka da bu yolla nüfuz edilir. Gençliğe bu sayede el atılır. Ayrıca eğitim vasıtasıyla Türkler'in düşmanlıklarını uyandırmadan Hristiyanlaştırma çalışmalarına devam edebilme imkânları da açıktır.⁴³

Misyonerlerin, eğitimin önemini ne derece kavramış oldukları gerçeği, en güzel şekilde BOARD'ın kıdemli ilişkiler sekreteri muhterem Peder N. G. Clark, Londra'da toplanan (1888) Protestan Misyonerleri Yüzüncü Yıldönümü Konferansı'nda sunduğu bildiride görüldü: "Bunca yıllık deneyim ve gözlemlerden aldığımız iki ders oldu. İncil'in öğretilmesi ve daha zeki, kişilikli, etkili Protestan Hristiyanlar yetiştirmek için ilkökul düzeyinde yapılan eğitimin zorunluluğu."⁴⁴ Ayrıca papaz, vaiz, öğretmen ve diğer yerli çalışanları yetiştirmek için de orta düzeyde eğitim gereklidir."⁴⁵

Yerli azınlıklara, giderek batılılaşmış, Müslüman topluluğa liderler yetiştirmek, onları dünya meselelerinde söz sahibi yapacak bir entelektüel yapı kazandırmakta eğitim yoluyla, okul yoluyla yapılmaktadır. Bu açıdan önemli ailelerin güçlü devlet ricalinin çocukları bir yolla eğitime alınır, ileride etkili liderler olarak yetiştirilir. Meselâ, Minif Paşa sekiz çocuğunu Kadıköy'deki Saint Jozej Koleji'ne kaydettirmişti.⁴⁶

Cumhuriyet'in ilanıyla öteden beri yapılan ıslahatlar zorunlu bir batılılaşmaya kilitlenir. Eğitim felsefemiz Batılılaşma temeline oturtulur. Bütün mantalite Batı anlayışı doğrultusunda değiştirilmek istenir. Bu yüzden Allah inancına dayalı bir yetiştirme sisteminin, bu kaynaktan bağları kesilir, ayrıca bu inancın yerine insanî tecrübenin ikamesine çalışılır. Bu ruh, bütün eğitim-öğretim elemanlarının beslendiği memba olur. İşte yeni Türkiye'de misyonerleri ümitlendiren ve faaliyete sevk eden esas nokta burasıdır.⁴⁷

Aslında misyonerler hayatın hiçbir safhasını ihmal etmezler. Bu yüzden laik dünyaya da eğitim yoluyla el atmaları çok öncelere dayanır. Zaten yeni şartlara göre okullarını, programlarını realize eder, gelişmeleri dikkate alarak yeniden bedenlenirler.

Erkekleri olduğu kadar kızları da eğitirler. Gerçi misyoner idaresi önceleri kızların okumasına karşıdır. Gerekçeleri; *eğer kızlar okuyup-yazarlarsa erkeklerle mektup-*



laşırlar. Bu onlara göre cemiyet için olduğu kadar ebeveynler için de lekedir. Bu yüzden kızların eğitimi 13 yaşları civarında dondurulur.⁴⁸

Zamanla bu aşılır. Kadınlar önemli görevlere getirilir ve bütün sahalar için eğitilir. Misyonerler Müslüman ülkelerde kadın eğitimine hayli önem verirler. Onları batılı anlayışa göre hür ve bağımsız yapmakla, kendi değer dünyalarına büyük katkılar sağlayacaklarını düşünürler. Bu yüzden ilk çalışmalarını evlerde yaparlar (Home School). Nitekim daha sonraları Gedikpaşa Ermeni Okulu ile Üsküdar Kız Lisesi bu tür çalışmaların ürünü olarak ortaya çıkar.

İmparatorlukta bütün batılı devletlere bağlı misyoner teşkilatlarının okulları vardır. Bunların tam bir listesini vermek gerçekten güçtür. Nitekim Sultan II. Abdülhamid döneminin Maarif Nazırı A. Zühtü Paşa, Padişah'a sunmak üzere hazırladığı raporunda, çeşitli sebeplerden dolayı İmparatorlukta bulunan okulların ve misyoner kuruluşlarının kesin bir sayısını vermenin mümkün olmadığını beyan eder. Bununla birlikte Paşa, Protestan okullarının sayısını 413 olarak gösterir. Bu sıralarda 4547 tane de azınlık okulu vardır. Bunların 4049'u ruhsatsız, kalan 498'i ise ruhsatlıdır.⁴⁹

Ne var ki Fransız misyonunun Cezayir'in Keykilad Adalarından Sıla'da⁵⁰, 1911-12'lere gelindiğinde Amerikan misyonunun Kıbrıs İskele'de⁵¹ bile 80 öğrenciye sahip birer okullarının varlığı düşünülürse, İmparatorluğun bu tür kurumlarla örüldüğü ifade edilebilir. Manidardır. 1867'lerde Mardin'e kadar giden, orada çalışma alt-istasyonları kurabilen, köyleri bunlara bağlı olarak teşkilatlandıran bir enerjinin, idealin, misyonun tüm yaptıklarını, okullar yoluyla ortaya koyduklarını çerçevelemek güçtür. *Şu olay bu teşkilatın yapısı, -belki korkunçluğu da denilebilir- hakkında önemli bir ölçüdür. O yıllar, bilindiği üzere fakirliğin, açlığın, sefaletin hükümran olduğu yıllardır. Misyonerler bunu bilir. İmkânları vardır. Yardımlarını azınlıklara yaparlar. Böyle bir yardım için Mardin'in köyleri dolaşılmaktadır. İşe, meşhur misyonerlerden, Robert Kolej Müdürlüğü Mr. Gates nezaret etmektedir. Köyün birinde kapıda eşikte, aç ve ihtiyar bir Müslüman kadın oturmaktadır. Kadın, "Ben dinimi değiştirmeyeceğim" der. Gates, "Ben senden dinini değiştirmeni istemiyorum" diye cevap verir. Kadın tekrar, "Bir protestan olmayacağım" diyerek Gates'i karşı-*

lar. Gates, "Sen ibtiyacı mısın, değil misin?" sorusunu sorunca Kadın, "Allah biliyor, biz ibtiyacı içindeyiz, fakat dinimi değiştirmeyeceğim" diyerek diyalogu keser.⁵²

Bütün bu faaliyetler için daha önce de ifade edildiği üzere yaygın bir çalışma benimsenir. İlkokul, ortaokul ve yüksekokulları ihtiva eden kuruluşlara vücut verilir. Her dereceden okulların merkezî rol oynayanları yanında ikinci, üçüncü dereceden, hatta kaliteleri oldukça kötü olanları da vardır. Bunlara kilise, yetimhane ve benzeri kuruluşları da eklediğimizde misyonerlerin oldukça güçlü bir teşkilat ve organizasyona sahip oldukları ortaya çıkar. ABD Sefiri H. S. S. Cox'un verdiği bilgilere göre 1917'lere gelindiğinde Amerikan Misyonerleri 27 bin gündüzlü, 35 bin yatılı öğrenci yanında 101 kilise, 12 bin muhabir, 47 bin müntesip, 48 kolej ve ortaokul (kızlar için), 350 de umumi okula sahiptir. Bütün bunlar için Birleşik Devletler'ce yılda en az bir milyon dolar sarfedilebilmektedir.⁵³

Aynı misyonun Anadolu, Suriye ve Rumeli'de yedi-yi aşkın üniversitesi, 50 civarında yüksekokulu vardır.

Bütün bu kurumların ayrıntılı bir listesini vermek, makalenin amacını, sınırlarını aşar. Bu yüzden çok önemli okulların sadece isimlerini vermekle yetinilecektir.

Amerikan Misyonu'nun en önemli okulu Robert College'dir. Kolej hakkında tafsilatlı bir inceleme N. Tozlu'nun "*Kültür ve Eğitim Tarihimizde Yabancı Okullar*" adlı eserinde mevcuttur.

Oradan sadece "*Sayıların Dili*" başlığı altında yapılan incelemeyi kısaca aktararak bir fikir vermeye çalışacağım: Burada Kolej'in hizmeti ortaya çıkar. Kimleri eğitmiş, yetişenler daha çok kimlere hizmet etmiş, hangi görevlerde kullanılmıştır?

İşe bu açıdan bakıldığında bir inkisar tablosuyla karşılaşılır. 1863'te açılan Kolej, tüm hizmetini azınlıklara sunar. Yetişenler Yunan'dır, Bulgar'dır, Ermeni'dir. Bunun için gelişigüzel birkaç yıla bakıyoruz. Meselâ, 1870'de Kolej 8. Öğretim Yılı'na girer. Bu yıl 135 öğrenci kaydını yaptırır. Bunların hepsi de azınlıkların çocuklarıdır. 1870 yılına kadar Kolej'in yüksek kısmından 9 öğrenci mezun olur. Bunların da hepsi azınlıklara mensuptur. 6'sı Bulgar, 2'si Ermeni biri de Alman'dır. 1882'de



243 yeni kayıt yapılır. 110'u Bulgar, 83'ü Ermeni, 26'sı Yunan, diğerleri de farklı milletlerdendir (bunlardan sadece 11'i Türk'tür).⁵⁴

Bunlar hep kendi milletlerine hizmet etmiş, Rus Ordusu'na subay olarak girenlerden, Bulgaristan'a Devlet Başkanı olanlar da vardır. 93 Harbi'nde istihbarat servislerinde hizmet görenlerden, İngiliz Gizli Servisi adına çalışan kolej mezunu Bulgarlar'ın sayısı da az değildir.⁵⁵

Beyrut Amerikan Üniversitesi Robert Kolej tarzında kurulmuş, aynı amaçla faaliyetlerde bulunmuş bir kurumdur. 1866'da kurulan bu kurumun oynadığı rolü kavramak için biraz da Lübnan'ın bugünkü durumunu gözönüne getirmek yeterlidir sanırım.

Başlangıçta ifade edildiği üzere ülke üç önemli misyon grubuna bölündüğünden buralarda güçlü merkezi okulların kuruluşuna gidilir. Bu anlamda İzmir'de, Milletlerarası İzmir Koleji, Harput, Elazığ yöresinde Fırat (Euphrates) Koleji, Merzifon'da Anadolu Koleji, Tarsus'ta Saint Paul Enstitüsü, Konya'da Apostolik Enstitü, Merkezi Antep ve Maraş Kolejleri, İstanbul Kız Koleji bunların en önemlilerindendir. Van, Erzurum, Bitlis vs. gibi daha pek çok vilayette bu misyonun okulları vardır.

Aynı şekilde Fransızlardan, İtalyanlara hâttâ Gürcü Rahipleri'ne kadar çoğu Batılı devletlere bağlı misyonerlerin İmparatorluk'ta birçok öğretim kurumları vardır. Meselâ Fransız Cezvitleri'ne bağlı Saint Benoit Okulu ta 1583'lerde kurulmuştur. Şüphesiz ayrıntılara girmek burada mümkün değildir. Şu kadarını ifade edelim ki 1892'lerde sadece Fransız, rahiplerine bağlı olarak faaliyet gösteren kurum sayısı 306'dır.⁵⁶ İtalyan, Avusturya hatta Gürcü rahiplerinin bile İmparatorluk'ta öğretim kurumları vardır. Bütün bunlar dikkate alındığında konunun vehameti bir derece idrak edilebilir.

Misyonerler tüm bu güç görevleri yerine getirecek şekilde yetiştirilirler. Bu ayrı bir konu olmakla birlikte, kısaca değinilmesi gereken bir husustur. Çünkü misyoner olmadan bu tür faaliyetlerin hiçbirisi olamaz. Öyleyse misyonerin seçilişi, yetiştirilişi, ideali, sadakati başarının temelini oluşturur. Bunlara bu yüzden bir nebze de olsa göz atılmalıdır.

MİSYONER KİMDİR?

Tanımını yapmıştık. Misyoner din yayıcıdır. ABCFM'e göre "İncil'i Şerif'in hizmetkârlığına atanmış

kişidir."⁵⁷ Asıl mesuliyeti bu hizmeti yerine getirmede yoğunlaşır. Misyonerlik bu yüzden tamamen kendini bir ideale adamada görülür. Ve bu yüzden gönüllülük esasına dayanır. Birer din adamı olmalarına rağmen akılcı, bilimsel düşüncü benimsenmiş bağımsız bir yapıya sahiptirler.

Dört yıllık bir eğitimden sonra önemli ilahiyat okullarında din tahsili yaparlar. İdealist, görevlerini benimsemiş, inatçı bir kişilik gösterirler. Merkezden (BO-ARD) daima destek görür, iyi bir hayat sürmeleri için gereken şartlar hazırlanır.

Çoğu önemli misyonerin aileleri dindar Hristiyan aileleridir. Meselâ, Hamlin, evlerine misyoner yayınlarının geldiğini, her akşam İncil'den pasajlar okunduğunu, dualar yapıldıktan sonra yatıldığını vurgular.⁵⁸ Prof. Scipio da aynı hususa "*Babam kahvaltıdan önce daima İncil'den bir pasaj okurdu. Ayrıca akşam yatağa girmeden önce ailece tekrar dua ederdik*"⁵⁹ diyerek işaret eder.

Hamlin'in dedesi ruhen Roma'yı öyle özümsemiştir ki, onun dünya hâkimiyetini yeniden canlandırmak ve sağlamak idealiyle ilk dört oğlunun adlarını *Afrika, Amerika, Asya ve Avrupa* kor.⁶⁰ Bu ideal diğer misyonerlerde de devam eder. Meselâ W. Goodell'lerin İstanbul'da dünyaya gelen oğullarının adı *Constantin Washington* olarak konulur.⁶¹

İçlerinde önemli âlimler de vardır. Bunlar dikkate değer tespitler yapar, önemli eserlere imza atarlar. Bulundukları ülkelerde çok yönlü bir faaliyet gösterir, uzun müddet kalırlar. Meselâ Gates 24 yaşlarında ülkemize gelir, sadece Mardin'de 13 yıl kalmıştır. Ayrıldığında 75 yaşındadır. Bulundukları ülkenin devlet adamlarının gizli sırlarına aşina olanları da vardır.⁶²

Elias Riggs (1810-1901) 69 yıl misyonerliğe hizmet etmiştir. Bu uzun hizmetin 50 yılı İstanbul'da geçmiştir.⁶³

Tüm bunlar belli ki önemli bir parasal güce de dayanır. Bu güç, çeşitli kaynaklardan gelir. Dolaylı yollarla misyonerlerin bağlı oldukları devletlerden, merkezî misyoner teşkilatından, idealist-hayırsever Hristiyan zenginlerden, yerli Hristiyan azınlıklardan, Hristiyanlığı yaymak, geliştirmek üzere kurulan cemiyetlerden, vs. bu tür hizmetler için sürekli paralar toplanır ve misyonlara ulaştırılır.



DEVLET CEPHESİ

Bütün bunlar karşısında İmparatorluk'ta yapılanlara da göz atmalıyız. Misyoner faaliyetleri ifade edildiği üzere çok boyutludur: Dinî, ekonomik, siyasî, kültürel ve askerî boyutun yanında, bunlar aynı zamanda bilimsel ve tefekkürî boyutları da ihmal etmezler. Tüm bu açılardan bakıldığında İmparatorluk bu oluşuma aynı mahiyette cevap verecek durumda değildir. Bir kere misyoner faaliyetleri ilk gelişleri itibarıyla dikkatten kaçır. Daha doğrusu tıpkı kapitülasyonlar gibi algılanır. Önemsenmez. Devlet güçlüdür, güvenlidir ve bunlara fazla önem vermez. Bu yüzden misyoner faaliyetlerine derinliğine nüfuz edilemez. Bu dönemde bunların yapıp-ettikleri, amaçları, çalışma şekilleri hakkında genel bir bilgisizlik hakimdir.

Hareket mayalanıp, dalbudak saldıktan sonra kendini müdafaa etme yollarını güçlendirir. Bu dönemde devlet 18. yy.'a girmiş, güç dengeleri değişmiştir. Avrupa da artık Osmanlı'nın paylaşılma planlarını yapmaktadır. Her güçlü batılı ülke bir azınlığa sarılır, böylece İmparatorlukta bir temel oluşturur. İmparatorlukta yapılacak reformların asıl amacı da budur. Hem bir azınlık Hıristiyan devlet çıkarma, hem de bunları kullanarak çıkar sağlama. "London Times gazetesi editörlüğüne misyoner T. C. Trowbridge'e gönderilen mektup (17 Ocak 1870) bu tutumun tipik bir örneğidir: *Küçük Asya ve Suriye Hristiyan Devletlerin vesayeti altında*, fiili yönetim olmasa bile, gerçek denetimi, şimdi bu ülkeleri kötü yönetenlerin elinden almadan, hiçbir zaman ıslâh edilemez."⁶⁴

Bu, şark meselesinin de nihai amacıdır. Ne çare ki Devlet, tüm bunlara karşı koyacak donanımdan mahrumdur. Kanımca ne bilimsel yapı, ne tefekkür, ne de aydın kadro açısından bunların bir muhasebesini yapacak yetkinlikte değildir devlet. Bütün problemin kaynağı da bu yetersizlikte saklıdır.

Sürekli gaileler, iç yetersizlikler zaten devletin tüm bu hareketleri tetkik ve kontrolünü de güçleştirir. İmparatorluk iç çekişmeyle de güçsüz düşürülmüştür. Fransa, Sultan Aziz'in ilk on yılında Ali ve Fuat Paşalar'la etkilerini en yüksek seviyeye çıkarır. Rusya, İngiltere bu durumdan şüphelenir. Sürekli çekişir, ve İmparatorluktan ilerde en büyük payı koparma hevesiyle savaşırlar. Genç

Türkler'le İngiliz Elçisi S. H. Elliot, özellikle bunların lideri Mithat Paşa'yla anlaşır. Washburn "Onu önemli bir suikastçı yapan S. H. Elliot'tur" der. Bunlar (Genç Türkler) 1. Dünya Savaşı sırasında da Enver Paşa vasıtasıyla Almanlar'ın etki ve kontrolündedirler. Paşa ve ekibi fikri derinlikten yoksundur. Halihazır durumu ve geleceği hesap edemezler. Onların bu durumlarını devrin Almanya elçisi Wangenheim, Amerikan elçisi Morgenthau'yla sohbetinde açıkça ifade eder.⁶⁵ Sultan Abdülaziz öldürülür. Devlet büyük bir sarsıntı geçirir. Bu durumda bile Washburn, "Türkler'in sultanından değil, silahsız Bulgarlar'ın kılıçtan geçirildiğinden" (!) bahseder. Misyonerler böyle düşünürken bizim Mithat Paşamız *Müslümanlar'ın ve Hristiyanlar'ın aynı baklara sahip olduğu bir anayasayla idare edilmeleri halinde, Düvel-i Muazzama'nın memnun olacağını düşünür*. Bu arada 1878 Osmanlı-Rus Harbi'nde İmparatorluk yapayalnız kalınca, Paşa'nın düşüncelerinin ne derece sakat olduğu ortaya çıkar.

Bu hadiselerin akabinde 1894'te Ermeni ayaklanmaları gündeme gelir. 1889, 1896 ve 1897'lerde Yunanlılar'ın Girit İsyanları başlatılır. Bu sıralarda tüm Balkanlar ateşe verilir. Mısır, İngilizlerce bir oldu-bittiye getirilip işgal edilir. Böyle bir ortamda misyonerlerle uğraşmak sadet dışıdır. Ne var ki hadiselerin bu tür bir ortamı hazırlayacağı düşünülmemeliydi.

Bu hengâmede işin farkına varan sadece Sultan Abdülhamid'dir. Gerçi Sultan Abdülaziz zamanında çıkarılan 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nde de yabancı okullara ait tedbirler getirilmiş, ancak bunların çoğu uygulanmamıştı. İlk planda Sultan Abdülhamid 400'ü aşan Amerikan okulunu kapatır. Sürekli baskılar karşısında merkezî konumda olan on tanesinin açılışına izin verir. Maarif Nazırı Zühtü Paşa'yı konuya ait etraflı bir rapor hazırlamakla görevlendirir. Rapor dikkatli ve kavrayıcıdır. Tedbirler bahsi de önemlidir. Benzer bir teşebbüste Balkanlar'da, Tuna Valiliği'ne gönderilen Mithat Paşa tarafından yapılır. Paşa çoğu konularda menfi bir tavıra sahip olmasına rağmen, bu konuda isabet eder. Bu dönemde Sultan ayrıca Mekatib-i Ecnebiye ve Gayr-i Müslime Müfettişliği (1886'da) ihdas ederek, 1869 tarihli Nizamnameyle getirilen hususları da uygulama alanına çeker. Bütün bunlara şahit olan düşman cephe, Ona bin türlü iftira atar, emellerine ulaşmak için onu bertaraf



etmenin yollarını hazırlarlar. Padişah devlet gemisini kurtarmanın peşindedir. Onu kimlerin batırmakta olduğunu çok iyi bilmektedir. Onun devleti imarda Halifeliliği bile dedelerinden daha etkin bir şekilde kullandığını Washburn itiraf eder.⁶⁶ Bu yüzden bu engel ortadan kaldırılmalıdır. Amerikan misyonu ve Batı böyle düşünür.⁶⁷ Genç Türkler, yabancıların propagandalarına kanar, Sultan'ın düşürülmesinde en etkili rolü oynarlar.

Padişah'ın düşürülüşüyle İmparatorluğun idari felsefesi de değişir. Pluralist bir anlayış, ırkî bir temele çekilir. Böylece İmparatorluğun dağılışı çabuklaştırılır. Osmanlı bilinen sona ulaşır. Ama henüz "Şark Meselesi" bitmiş değildir. Bu önemli bir safhadır ve daha da ileriye götürülecektir. Nitekim bugün yaşadığımız ortam, oluşum böyle bir sürecin bir halkası, belki son halkası olarak görülebilir. Çünkü nihâf amaca ulaşılmayınca, başlatılan süreç bitmez. Bu yüzden ıslahatlarla başlayan, elverdikçe misyonerlikle bir kısmı pratize edilen düşünsel boyut devam etmektedir. Başka şartlarda, metot ve anlayışlarda, bu ideal yeni stratejilerle kesin sonuç elde edilinceye kadar sürdürülecektir.

Devlet, Hristiyan dinine dahil farklı mezheplerin çevrimini yasaklamıştı. Bu hengâmede buna mâni olunamadı. Memurlar su-i istimal ettiler, rüşvet yediler, işlere özen göstermediler. Bu da karşı cepheye önemli avantajlar sağladı.

Patrikhane bu konuda da önemli roller oynar. Papazlar hep isyan, kargaşa ve oyun içinde olurlar. Bir yandan da sureti haktan görünürler. Din gibi kutsal bir değer arkasında gayr-i insanî ve ahlâkî bir faaliyet içinde olurlar. Bunu fazla detaylandırmayacağım. İki örnekle yetineceğim. İlkî meşhur Rum Patriği Üçüncü Yoachim'in Figaro Gazetesi'ne verdiği bir beyanatın özeti, diğeri de Makarios'un bir değerlendirmesidir.

Yoachim, özetle kendisinin, ırkının sadece esir bir konyun sürüsü olduğunu, her an yabancı bir gücün karakuşî ahkâmına tâbi bulunduğunu, seleflerinin neler çektiğini, ama ümitsiz olmadığını, nihayette Hristiyanlığın bu emri vakilere galebe çekeceğini, bunu ölmeden görürse bahtiyar olacağını pek anlamlı bir şekilde⁶⁸ ifade eder.

Makarios, 1951'lerde aynı amaçta olduklarını vurgular. O, "belki malumunuzdur. 1821'de Yunan İhtilali'ne de kilise önderlik etmiş, ilk ihtilal bayrağını papazlar açmış ve böylece Yunanistan istikbâlini elde etmiştir"⁶⁹ der. Aynı rolü papazlar Bulgar İhtilali'nde de fazlasıyla oynarlar.

Bütün bunlar TBMM gizli oturumunda tartışılır, değerlendirilir ve zararlı faaliyetler olarak tevsik edilir. Hâtta, konuyu değerlendiren devrin Maarif Vekili Hamdullah Suphi Bey, "...ika ettikleri tesir itibariyle söylüyorum ki, bazı mahzunları olmasa, bütün Türkiye dahilinde bir tek Ecnebi Mektep bırakmam. Fakat bu, dahili olduğu kadar haricidir de"⁷⁰ der.

Devlet, din perdesi altında oynanan böyle etkili, yaygın ve güçlü bir faaliyetle de karşı karşıyadır. Buna da mani olacak karşı bir faaliyet ve projeden yoksundur. Bu yüzden K. Karabekir Paşa, bir incelemesinde "Misyoner teşkilatının iç yüzünü bilmeyen müstemleke halkının esaretten kurtulması bir yana, bu teşkilata karşı kayıtsız kalan müstakil milletlerin bile âtisi tehdit altındadır"⁷¹ der.

İlk zamanlarda tüm yabancılar, bunların faaliyetlerine olumlu bakan İttihatçılar, nihayet işin farkına varınca Mekâtib-i Hususiye Talimatnamesi (20 Ağustos 1330)'yle bunlara bir düzen getirmek isterler.

Tüm bu ve benzeri tedbirler, yabancıların, misyonerlerin faaliyetleri doyum noktasına ulaştıktan sonra alınmaya çalışılır. Devlet de artık güçsüzdür, kendi başının çaresine düşmüştür. Haliyle tedbirlerden istenilen neticeler alınamaz. Bu hengâmede 1. Cihan Savaşı'na girilir. İmparatorluk parçalanır. Yeni Türkiye Cumhuriyeti kurulur. Cumhuriyetin felsefesi daha Batıcı olmasına, bunları Batılı müttefikler olarak kabul etmesine rağmen, yıkıcı faaliyetler devam eder. Bu faaliyetler, şekil, metot ve anlayış değişikliğiyle kesintisiz sürer. Bize, tüm bunlardan dersler çıkaracak derin ve şuurlu kafalar gerek. İhtiyaç duyduğumuz sadece budur. Bu yüzden bu tür düşmanca faaliyetleri gündeme getiriyoruz. Yoksa başka bir maksadımız olamaz. Bütün bunlar, misyoner çalışmalarını açısından çekebildiğimiz kadarıyla İmparatorluğun röntgenidir. Teşhis devlet ricalinin, ehli tefekküründür.



- 1 U. Kocabaşoğlu, *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika-19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, İst. 1989, s. 14.
- 2 Duralı, *a.g.e.*, s. 94.
- 3 M. Essibai (Prof. Dr.), *Müstevrikler ve Hedefleri*, çev.: K. Çobanlı, İst. 1971, ss. 76-71.
- 4 K. Karabekir, "Misyonerlerin Faaliyetleri", *Yeni Sabah*, II. Kanunisi, 1930, s. 16.
- 5 Ahmet Refik, "Türkiye'de Katolik Propagandası (Hazine-i Evrak Vesaikine Nazaran)", *Türk Tarihî Encümeni Mec.*, Num. 5 (82), 1 Eylül 1340, s. 268.
- 6 K. Karabekir, *a.g.m.*, s. 16
- 7 Voltaire, *Feylosofa Konuşmalar ve Fıkralar* (çev.: F. Baldaş), Ank. 1962, s. 350, 356
- 8 *A.g.e.*, s. 350.
- 9 Necdet Sevinç, *Ajan Okulları*, İst. (Baskı yılı yok), s. 59
- 10 *Pontus Meselesi*, Matbuat ve İstihbarat Mat., Ank. 1338, ss. 6-7.
- 11 İ. Polat, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Açılan Amerikan Okulları Üzerine Bir İnceleme", *Belleten*, c. LII, s. 203, Ank. 1968, ss. 627-652.
- 12 Ahmed Hamdi, *Älem-i İslâm ve İngiliz Misyoneri, İngiliz Misyoneri Nasıl Çalışır?* İst. 1324, ss. 2-15.
- 13 Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, ss. 9-14.
- 14 *American Board of Commissioners For Foreign Missions (ABCFM, yahut Board diye de anılan bir misyoner örgütü)*.
- 15 Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 29.
- 16 A. Galanti, "Türkiye'de İlk Kapusen Manastırları", *Türk Tarih Encümeni Mec.*, Num.1 (78), 1 Kanunisi 1340, s. 125.
- 17 John Cecil Guckert, *The Adaption of Robert College to Its Turkish Environment 1900-1927*, The Ohio State University, 1968, s. 5.
- 18 Necmettin Tozlu, *Kültür ve Eğitim Tarihimizde Yabancı Okullar*, Ank. 1991, ss. 20-26.
- 19 Kocabaşoğlu, s. 74.
- 20 C. Küçük, "Şark Meselesi Hakkında Önemli Bir Vesika", *Tarih Dergisi*, S. 32, Mart 1979, s. 637.
- 21 Tozlu, *a.g.e.*, ss. 36-37.
- 22 Edward Mead Early, "Amerikan Mission in the Neareast", *Foreign Affairs VII*, No. 3, April 1929, p. 403.
- 23 Kocabaşoğlu, s. 38.
- 24 Kocabaşoğlu (R. Julius'un, A History of Protestant Missions in The Near East, N. York, 1910, p. 167.
- 25 Konuyla ilgili geniş malumat N. Tozlu'nun *Kültür ve Eğitim Tarihinde Yabancı Okullar*, Akçağ Yay., Ank. 1991 ss. 149-239 bakılabilir.
- 26 C. Stephanove, *The Bulgaria and Anglosaxondom*, Berne 1919, pp. 235-236.
- 27 R. J. More, *Ander The Balkans*, London 1877, pp. 30-31.
- 28 E. Porter Gold, "Robert College", *Education*, vol. XI, No. 1, September 1890, pp. 1-11.
- 29 A. C. Eren, "Tanzimat Md.", *İslam Ansiklopedisi*, C. XII, ss. 756-757.
- 30 M. Fani Bilgili (Dr.), *Manda İdaresinde Hatay Kültür Hayatı*, Antakya 1939, ss. 22-23.
- 31 N. Dinçer, *Yabancı Özel Okullar*, İst. (tarihsiz), s. 55.
- 32 Kocabaşoğlu, ss. 22-23 (ABCFM'in yıllık (1906) toplantı tutanaklarından naklen).
- 33 Tozlu, *a.g.e.*, ss. 174-175
- 34 İ. S. Sırma, *Osmanlı Devletinin Yıkılışında Yemen İsyanları*, İst. 1980, ss. 95-101.
- 35 "Misyoner Teşkilatı'nın Faaliyetleri" *Yeni Sabah*, No. 5097, Mayıs 1953, s. 8.
- 36 C. Hamlin, *My Life and Times*, Boston and Chicago 1893, p. 303.
- 37 A. Naim, *Bir Müstemleke Harbinin Tarihi*, Bartın 1937, ss. 21-22, (Andre Gide'in *Voyage au Congo*'sundan).
- 38 A. Refik, *Türkiye'de Katolik Propagandası*, ss. 258-276.
- 39 N. Sevinç, *Ajan Okulları*, İst. (by yok), ss. 49-50.
- 40 Kocabaşoğlu, s. 146.
- 41 E. Kırşehirlioğlu, *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri*, İst. 1963, ss. 84-85.
- 42 C. F. Gates, *Not To Me Only*, Pricenton University Press, Pricenton 1940, p. 31.
- 43 R. Roger Trask, "Annamed Christianity in Turkey" *The Muslim World*, Vol LV. 1965, pp. 66-76, 101-111.
- 44 Ülkemizde ikibinli yıllarda Kur'an öğretimini çağından kovanlara, bu şuur da-ba o yıllardan çok yerler ifade etmeli. Tabii bunun farkındaysalar.
- 45 Kocabaşoğlu, s. 154 (Clark'ın, "Higher Christian Education on a Missionary Agency"den).
- 46 O. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, C. 1-2, İst. 1977, s. 777.
- 47 H. Elisha Allen, *The Turkish Transformation*, Chicago Illinois 1935, pp. 120-123.
- 48 Andrew Stone, *Academies For Anatolia*, The University of Connecticut 1984, p. 73.
- 49 A. Çetin, "Maarif Nazırı A. Z. Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yabancı Okullar Hakkında Raporu", İst. Üniv. Edebiyat Fak., Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Der. 10-11, 1983, s. 194.
- 50 A. Refik, *Türkiye'de Katolik Propagandası*, ss. 258-276.
- 51 H. Cemal (Dr.), *Maarif Millelin Rıhbudur*, Lefkoşe 1328, s. 39.
- 52 Gates, *a.g.e.*, p. 82.
- 53 Komite, *Millî Eğitim ve Din Hayatı*, İst. 1981, ss. 31-32.
- 54 Tozlu, *a.g.e.*, ss. 235-239.
- 55 A. Merdivenci, "Robert Kolej'in İlk Kırk Yılında Kolejde Yetiştirilmiş olan Bulgarlar", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Mart 1988, ss. 42-49.
- 56 Polvan, *a.g.e.*, s. 125.
- 57 Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 39.
- 58 Tozlu, *a.g.e.*, s. 151.
- 59 Lynn A. Scipio, *My Thirty Years In Turkey*, New Hampshire 1955, p. 5.
- 60 Hamlin, *a.g.e.*, pp. 9-10.
- 61 Kocabaşoğlu, s. 59.
- 62 Bak Tozlu, *a.g.e.*, ss.151-157 (Hamlin'in Hayatı).
- 63 Kocabaşoğlu, s. 43.
- 64 Kocabaşoğlu, s.119 (ABCFM Arşivinden nakil).
- 65 Guckert, *a.g.e.*, p. 88.
- 66 Washburn, s. XXIII.
- 67 Earle, p. 402.
- 68 Kırşehirlioğlu, ss. 80-81.
- 69 A. Refik, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Feuer Patrikhanesi ve Bulgar Kilisesi", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mec.*, Num. 5 (82), 1 Mart 1341, ss. 73-77.
- 70 TBMM Gizli Celse Zabıtları, I. 48, c. 1, 10.2.1337, Ank. 1985, s. 170.
- 71 Karabekir, s. 10.



XIX. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA AMERİKAN OKULLARI

PROF. DR. UYGUR KOCABAŞOĞLU
ORTA DOĞU TEKNİK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı İmparatorluğu'nda "yabancı okul" kavramı biraz karışıktır ve bu nedenle kısa bir açıklamaya ihtiyaç göstermektedir. Kuşkusuz bu karışıklığın çeşitli nedenleri vardır. Değişik etnik gruplar ve dinsel cemaatleri barındıran bir imparatorluğun eğitim dizgesinin karmaşıklığı bu nedenlerin başında gelmektedir. Müslüman cemaatlerin eğitim dizgesi dışında kalan eğitim kurumlarını "yabancı" saymak gibi bir tutum gözlendiği gibi, İslami eğitim kurumları dışında kalan okulları "azınlık" ve "yabancı" okulları şeklinde bir ayrıma tabi tutmak da oldukça sık başvurulan bir sınıflandırmadır. Oysa, din, özel hukuk, eğitim ve belirli ölçülerde yönetim gibi işlevleri yerine getiren ve adına "millet sistemi" denilen bir örgütlenmenin var olduğu çok-uluslu bir imparatorlukta gayri-müslim eğitim dizgesini "yabancı" saymak doğru olmaz. Öte yandan, yabancı devletlerce kapitüler ayrıcalıklara dayanılarak kurulan ve asıl amacı Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasal, ekonomik ve kültürel etki alanları yaratmak ya da var olan etki alanlarını korumak ve genişletmek olan kültür ve eğitim kurumlarını "yabancı" saymak gerekir.

Bu ikinci anlamıyla yabancı okullarının varlığı kapitüler ayrıcalıkların tanınmaya başlandığı tarihlere kadar geri giderse de, yabancı okulların asıl gelişmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir yarı-sömürge haline geldiği XIX. yüzyılda olmuştur. İmparatorluğa nüfuz eden Avrupa sermayesinin doğrudan aracılık işlevini üstlenecek grupları yetiştirmek, İmparatorluğun giderek karmaşılaşan ve kurumsallaşan dış ilişkilerini yürütecek kadroları yaratmak ve Osmanlı liman kentlerinde bulunan çok sayıda yabancıya yeniden üretilmesini sağla-

mak amacı güden yabancı okulların asıl gelişmesini XIX. yüzyılda ve özellikle de yüzyılın ikinci yarısında göstermesi rastlantı değildir.

Yabancı okulların bir başka özelliği de, son tahlilde Batı yayılcılığının işlevsel örgütlerinden başka bir şey olmayan misyoner örgütlerince kurulup işletilmiş olmalarıdır. Bu olgu, egemen unsuru Müslüman olan ve toplum yapısı ile devlet düzeni İslam hukukuna dayanan bir imparatorlukta soruna ayrı bir boyut katmıştır. Öte yandan, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın başlarında Protestan misyoner örgütlerinin Batı yayılcılığında başat bir rol oynaması, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yabancı okulların açılıp yönetilmesinde İngiltere ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ni öne çıkarmıştır. Kabaca yapılacak bir saptamaya göre XIX. yüzyılın sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nda İngiltere, Fransa, Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Avusturya, Rusya, İtalya, Yunanistan ve İran'ın okulları bulunuyordu. Toplam sayıları 700'ün üzerinde olan bu okullardan yaklaşık 550'si yani %77'si İngiltere ve Amerika'dan destek gören Protestan okullarıydı. Söz konusu Protestan misyoner okulları açısından farklı bir şekilde başı çeken ise Amerika Birleşik Devletleri'di.

"MİSYONER FAALİYETLERİ AÇISINDAN ASYA'NIN ANAHTARI: TÜRKİYE"

1810 yılında ABD'de kurulan ve kısa adı BOARD olan *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) örgütü, 15 Ocak 1820 tarihinde öncü misyonerlerini Osmanlı İmparatorluğu'na yolladı. Zira Protestan misyoner örgütlerinin dünyayı aralarında paylaşma-



larında Osmanlı mülkü ve özellikle onun Anadolu coğrafyası ABCFM'in payına düşmüştü. Bu tarih Amerikan misyoner faaliyetlerinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki başlangıç tarihidir.

İzmir'e ayak basan Pliny Fisk ve Levi Parsons adlı misyonerler önce "sondaj" çalışmaları yaparak işe başladılar. Bu çalışmaların amacı Anadolu'daki halkın ve din adamlarının, yani ruhbanın durumunu saptamak, ülkenin eğitim ve öğretime ilişkin özelliklerini belirlemek, halkın iş-güç durumunu ve moralini kavramaya çalışmaktı. Bu ilk sondaj ameliyesinden yaklaşık on yıl sonra bu kez Eli Smith ve Harrison Gray Otis Dwight adlı iki misyoner yaklaşık bir yıl sürecek ikinci bir araştırma gezisi yaptılar. Bu araştırmalardan çıkan sonuç, Müslümanların Protestanlaştırılmasından büyük bir sonuç beklenmemesi, ancak "maddi ve manevi durumları feci olan... ahlak ve maneviyatları yok olmuş bulunan" gayri-müslimler özellikle de Ermeniler arasında çalışmanın gerekli olduğu idi. Aslında bu son araştırma gezisinden yaklaşık bir yıl önce Anadolu'da Ermenilere yönelik bir misyon kurulmasına karar verilmişti bile.

1830 yılında Türk-Amerikan ilişkilerinin kurulması, 1839 yılında Tanzimat fermanının okunması, misyonerlerin faaliyetlerini hızlandırmalarına yol açan gelişmelerdi. 1822 yılında Malta'da faaliyete geçirilmiş olan misyoner matbaası 1833 yılında İzmir'e taşındı. 1831 yılında çalışmalarına üs olarak İstanbul'u seçen Amerikalı misyonerler yerel dilleri öğrenme faaliyetine hız verdiler; çeşitli dinsel içerikli kitapların yanı sıra ders kitaplarının hazırlanmasına, gerekli çeviri ve derlemelerin yapılmasına özen gösterdiler. Çalışmalarının ağırlık noktasını eğitim ve öğretim faaliyetleri oluşturacaktı. Gerek formel biçimde okulda, gerekse okul dışında yapılacak her türlü laik ve dinsel eğitim/öğretim çabaları, ders, seminer, konferans gibi etkinlikler öne çıktı. Kuşkusuz misyoner faaliyetlerinin öncelikleri zaman içinde değişecekti. Ancak BOARD, 1841 yılındaki "Yıllık Toplantı"da, başlıca önceliklerini, 1. Eğitim, 2. Kitapların hazırlanması ve dağıtılması, 3. İncil'in öğretilmesi olarak belirlemişti.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk Amerikan misyoner okulu 1824 yılında Beyrut'ta açıldı. Bir yıl sonra Suriye Misyonu'na bağlı okulların sayısı (ikisi kız okulu ol-

mak üzere) 5'i buldu. 1831 yılında İstanbul'a yerleşen Misyoner William Goodell ve eşi önce Büyükdere'de Rumların arasında çalışmaya başladılar ve ilk iş olarak Rumlar için "Lancaster tipi" dört okul kurdular. Yaklaşık bir yıl içinde Lancaster tipi okulların sayısı 30'u bulmuştu. Ermeni ruhbanın alttan alta muhalefetine rağmen Goodell'lerin evinde açılan kız okulundaki öğrenci sayısı 1832 yılı ortalarında 28'di. Amerikalı misyonerler ayrıca Ermeni çocukları için 1834 yılında Pera'da bir tür erkek lisesini de hizmete soktular. Amerikalı misyonerlerin yönetimindeki okulların o dönemin Müslüman ve azınlık okullarına göre, en azından araç, gereç ve öğretim teknikleri açısından daha cazip olduğunu düşünmek mümkündür. Misyonerlerin eğitim alanındaki avantajları, daha aktif ve katılımcı eğitim yöntemleriyle, çok daha gelişkin ve bilimsel eğitim araç ve gereçlerinden kaynaklanıyordu.

Bu ilk yıllardan başlayarak, Amerikalı misyonerler, İstanbul'un yanı sıra İzmir, Bursa ve Trabzon'da da okullar açtılar. Başlangıçta yerel Ermeni egemen çevrelerinin direnciyle karşılaşan bu okullar kısa sürede kendini kabul ettirdi. Örneğin, misyonerlerin İzmir'de açtıkları kız okulunda 1836 yılında yaklaşık 40 öğrenci, Bursa'daki okulda ise yaklaşık 70 öğrenci öğrenim görüyordu.

ABCFM istatistiklerine göre, 1836 yılında İstanbul'da, biri orta dereceli olmak üzere üç okul vardı ve bu okullarda okuyan öğrenci sayısı (46'sı kız olmak üzere) 120'yi bulmuştu. Bu okullardaki 8 öğretmenden birisi Amerikalı, birisi İtalyan, birisi Türk, ikisi Rum ve üçü de Ermeni'ydi. 1836 yılında Bursa ve çevresindeki ilkokullarda öğrenim gören öğrencilerin sayısı ise 200'ü bulmuştu. Aynı şekilde İzmir'de Rum ve Ermeni cemaatlerine bağlı, ancak misyonerlerden destek ve yardım gören okullarda okuyan öğrenci sayısı da 300'ü aşmıştı.

Amerikan misyoner eğitiminin nitelik ve niceliğinde 1840'lardan itibaren kimi değişiklikler oldu. Bunun belli başlı nedenleri arasında şunlar sayılabilir: Yapısal bir değişim geçiren İmparatorluk'ta her sınıftan insanın eğitime olan gereksinimi artıyordu. Tanzimat'ın getirdiği atmosfer ve Protestanların kendi kiliselerine kavuşmaları, yani ayrı bir "millet" olarak tanınmaları, Ermenilerin Amerikan misyoner okullarına olan talebini güçlen-



diriyordu. Ayrıca, Tanzimat'la hukuki ve idari çerçevesi-
ne kavuşan ekonomik-sosyal hayattaki gelişme (değişme)
ve dışa açılma, daha nitelikli eğitim ihtiyacını öne çıkara-
rıyordu. Bu ihtiyaç, 1870'li yıllardan itibaren New Eng-
land tipi yüksek okulların (*College*) kurulmasına da yol
açacaktır.

Anılan etkenler ABCFM'in eğitim stratejisinde bir-
takım değişiklikler yapılmasına yol açtı. En önemli de-
ğişiklik, atı arabanın önüne bağlamak oldu! ABCFM'in
okulu kitaba (İncil) bağımlı kılan politikası, gerçek ha-
yatın isteklerine cevap vermediği için terkedildi. Aslın-
da bu politikadaki ilk gedik 1850'lerin ortasında açıl-
mıştı. Laik ve İngilizce eğitimi öne çıkaran misyoner
Cyrus Hamlin ABCFM'le anlaşmazlığa düşmüş ve bu
anlaşmazlıktan da misyoner dizgesi dışındaki ünlü Ame-
rikan okulu Robert Kolej doğmuştu. Aslında Hamlin'in
haklı çıktığını görmek için çok fazla beklemek gerekme-
di. Amerikan misyoner okulları ilk yıllardaki olanakları
sınırlı konumlarından yavaş yavaş uzaklaştılar. Ayrıca
misyoner okullarında laik (*secular*) eğitime verilen önem
giderek arttı. Öncelikle ve özellikle din adamı yetiştir-
meyi amaçlayan ilahiyat okullarından, yatılı ya da gün-
düzlü orta dereceli okullara doğru bir yöneliş başladı. Bu
okulların maddi külfeti de, giderek, eğitime susamış in-
sanlara daha fazla oranlarda yükletildi. Kısaca paralı eği-
time doğru önemli adımlar atıldı. 1862 gibi erken bir
tarihte bile, Urfa, Siverek, Adıyaman gibi yerlerde okul-
ların tüm giderlerinin yöre halkınca (Protestan cemaati)
karşılandığını, buna rağmen okullara olan talep ve rağ-
betin giderek arttığını, aynı zamanda okullarda disiplin
ve kalitenin de hızla yükseldiğini misyoner raporların-
dan öğreniyoruz.

1860'lı yılların sonuna gelindiğinde, Anadolu'da, 4
ilahiyat okulu ve buralarda okuyan 74 öğrenci; 9 adet orta
dereceli (orta-lise) yatılı kız okulu ve 64 öğrencisi; 220
ilkokul ve buralarda okuyan 6.000'e yakın öğrenciyi içe-
ren bir eğitim dizgesi oluşmuştu. Bunun 1870 yılında
ABCFM' in dünya ölçeğindeki faaliyetleri içindeki ağır-
lığı da bir hayli fazlaydı. ABCFM'in bütün dünyada sa-
hip olduğu ilahiyat okullarının %25'i (4/16); yatılı kız
okullarının %45'i (9/20) ve ilkokullarının da % 44'ü
Anadolu'nun payına düşmüştü.

Bu arada Malta'dan İzmir'e taşınan misyoner mat-
baası da harıl harıl çalışıyordu. İzmir matbaasının ma-
kine parkı, harufatı, mücellithanesi ve malzeme stoku, kı-
saca 1840 yılındaki mali portesi 10.000 Doları bulmuş-
tu. Anılan matbaada 1833-1853 tarihlerindeki yaklaşık
20 yıllık sürede toplam 20 milyon sayfayı bulan yayın
gerçekleştirildi. Bu her biri ortalama 100 sayfalık yakla-
şık 200.000 cilt demekti. Bir kitap ya da risalenin tirajı-
nın 1.000 olduğu kabul edilirse 200 dolaylarında yayın
sayısına ulaşılır ki İbrahim Müteferrika'dan (1729) Tan-
zimat'a (1839) kadar yayınlanan kitapların sayısının
500'ü aşmadığı düşünülürse, olayın boyutları daha iyi
anlaşılabilir.

MİSYONER FAALİYETİ ANADOLU'YA YAYILIYOR

1860 yılında Harput'ta yapılan yıllık toplantıda ön-
celikle Ermenilere yönelik faaliyetlerin üç misyon çerçe-
vesinde yürütülmesi kararlaştırıldı. Yüzyılın sonuna ka-
dar bir daha değişmeyecek olan bu örgütlenmeye göre,
kabaca Trabzon'dan Mersin'e çekilecek bir çizginin batı-
sında kalan bölge *Batı Türkiye Misyonu*'nu oluşturdu. Za-
man zaman değişiklik geçirmekle birlikte bu misyonun
istasyonları şunlardı: İstanbul, Merzifon, İzmit, Kayseri,
Bursa, Manisa ve Sivas. Misyonun pây-ı tahtı İstan-
bul'du.

Sivas'ın güneyinden Mersin'e, Mersin'den de Ha-
lep'e çekilen doğrular içinde kalan üçgen alanda ise *Mer-
kezi Türkiye Misyonu* yer alıyordu. Antep, Halep, Adana,
Antakya ve Maraş bu misyonun istasyonlarıydı. Bu mis-
yonun pây-ı tahtı ise Antep kentiydi.

Bu iki misyonun doğusunda kalan alanlar ise *Doğu
Türkiye Misyonu* ile kapsanıyordu. Pây-ı tahtı Harput
olan bu misyondaki belli başlı istasyonlar ise Harput,
Bitlis, Erzurum ve Mardin'di.

Bu üç misyona bağlı istasyon ve uç-istasyonlardaki
eğitim faaliyetlerinin yıllar itibarıyla gelişmesine ilişkin
kimi verileri topluca aşağıdaki tablodan izlemek olanak-
lıdır.

Eğitim alanında 1850'lerden sonra bir canlanma ol-
muş ancak asıl hızlı gelişme 1865 yılından sonra yaşan-
mıştır. Bu dönemde eğitim alanında önemli stratejik ka-
rarlar alınmış olmasına rağmen niceliksel gelişmeler çok
büyük olmamıştır.



Tablo 1: Okullar ve Öğrenci Sayıları (1840-1870)

	1840	1846	1850	1855	1860	1865	1870
İlahiyat Okulları							
Okul Sayısı	-	1	1	1	3	2	4
Öğrenci Sayısı	-	35	25	40	76	21	74
Yatılı Erkek Okulları							
Okul Sayısı	1	-	-	2	1	-	-
Öğrenci Sayısı	7	-	-	15	17	-	-
Yatılı Kız Okulları							
Okul Sayısı	1	1	1	1	2	3	9
Öğrenci Sayısı	3	15	22	25	30	70	189
İlkokullar							
Okul Sayısı	4	7	5	43	64	47	220
Öğrenci Sayısı	74	114	178	1136	2305	1361	5617
TOPLAM							
Okul Sayısı	6	9	7	47	70	52	233
Öğrenci Sayısı	84	164	225	1216	2428	1452	5880

YÜZYILIN SON ÇEYREĞİNDE AMERİKAN MİSYONER OKULLARI (1871-1900)

1870'li yıllarla birlikte gerek Osmanlı İmparatorluğu'nun hayatında, gerekse Amerikalı misyonerlerin faaliyetlerinde yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemin en belirgin özelliği, "hasta adam"ın ölüm döşegine yatmış olması ve Batı'nın kendi çıkarlarını İmparatorluk bünyesindeki azınlıklar kanalıyla koruma ya da artırma yol ve yöntemlerini geliştirme peşine düşmüş olmalarıydı. Bu durum, doğal olarak Osmanlı Devleti'nin tutumunu da etkilemiş ve özellikle 1870'lerden itibaren, yerli ve yabancı, müslim ve gayri-müslim tüm eğitim kurumları disiplin altına alınmak istenmiştir. Bunun ilk örneği 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'dir. Bu nizamnamenin 129'ncu maddesiyle, özellikle cemaat ve yabancı okulları hedeflenmiştir. Bu madde, bu tür okulların öğretmenlerinin diplomalarının Osmanlı Maarif Nezareti'nce onaylanmasını, okutulacak derslerin bir listesinin verilmesini ve ders kitaplarının Nezaret'çe onaylanmasını öngörüyordu. Bunların pek azına uyulmuş ancak bu masum istekler karşısında bile özellikle Amerikalı misyonerler, "faaliyetlerimize set çekiliyor" diye epeyce gürültü koparmışlardır.

Ayrıca Osmanlı yönetimince alınan, sokakta vaaz verilmesinin yasaklanması, Matbaalar Nizamnamesi (1857) uyarınca matbaalar için ruhsat alınma zorunluluğunun getirilmesi, her türlü süreli yayın ve kitabın En-

cümen-i Teftiş ve Muayene'den geçirilmesi, tabiplerin "icra-yı meslek" edebilmesi için diplomalarının Tıbbiye-yi Şahane'ce onaylanması gibi önlemler, misyonerlerce, anlaşmalardan ve kapitülasyonlardan doğan haklarına yönelik kısıtlamalar olarak değerlendirilmiş ve Anglo-Saxon kamuoyunda büyük fırtınalar koparmıştır.

Bu arada ABD Hükümeti'nin tutumunda da bir değişiklik olmuş, gerek misyonerlerin gerekse Boston'daki diğer etkili çevrelerin çabalarıyla Amerikan hariciyesi misyonerlerine daha yakın diplomatik koruma sağlamaya başlamıştır.

Kuşkusuz Amerikan misyoner faaliyetlerinde de önemli gelişmeler, değişimler meydana gelmiştir. Bir kere, "Okul kitabı (İncil) izleyecek, onun önüne geçmeyecek!" ilkesi artık ister istemez bir yana bırakılmıştır. Bu dönemde Türkiye'deki misyoner faaliyeti sınırlarına ulaşmıştı. Her ne kadar sayısal büyüme 1914 yılına kadar devam edecektiye de, 1890'ların ortasına gelindiğinde, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan misyoner faaliyetinin gerçekten de sınırlarına ulaşılmıştı. Bu faaliyetlerin mekândaki yayılmasının yanı sıra, yüksek öğrenim, tıbbi yardım ve bakım gibi yeni işlevler devreye girecekti.

XIX. yüzyılın son 30 yılında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan misyoner faaliyetlerinde başlıca şu değişiklikler oldu:

* Bulgarları, "Ortodoks hiyerarşisinin ve Türk despotizmi"nin pençesinden kurtarmak amacıyla bir başka Amerikan misyoner örgütü olan Methodistler ve ABCFM Bulgaristan'da birer misyoner istasyonu kurdular. Bulgaristan'da işler önce iyi gitmedi. Plovdiv, Eski Zağra ve Samakov'da açılan okullar pek fazla rağbet görmedi. Hatta Eski Zağra'daki bir kız okulu 1867 yılında kızgın bir kalabalığın saldırısına bile uğradı. Bununla birlikte bu alan tamamen terkedilmedi ve koşullar elverince, yani 30 Haziran 1871'de Avrupa Türkiyesi Misyonu (*European Turkey Mission*) adıyla yeni bir örgütlenmeye gidildi. Avrupa Türkiyesi Misyonu'nda 1873 yılında beş olan misyoner sayısı, 1899 yılında 10'a yükseldi. Eğitim alanında, orta dereceli dört okulda 146, yaklaşık 20 ilkokulda ise 446 öğrenci öğrenim görüyordu. 1870 ve 1880'li yıllarda, İstanbul'daki matbaanın üretimi içinde Bulgarca yayınların neredeyse yarı yarıya bir yer tuttuğunu da belirtmek gerekir.



* Bir yandan İmparatorluğun Avrupa topraklarında yeni bir cephe açılırken, hemen hemen aynı tarihlerde bir başka cephe "müttefikler"e devredildi. Suriye Misyonu 1870 yılında el değiştirdi. *Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church* (BFMPC) adlı bir başka Amerikan misyoner örgütü menkul, gayrimenkul ve personeliyle Suriye Misyonu'nu devir ve teslim aldı. Suriye Misyonu'nun devredilmesi, ABCFM'in Anadolu'ya daha fazla para, personel ve zaman ayırmasını olanaklı kılıyordu.

* Daha önce yalnızca misyoner yardımcılığı ya da misyoner eşliği ile yetinen hanımlar, Amerikan İç Savaşı'yla birlikte misyonerliğe soyundular. 1868 yılında kurulan *Woman's Board of Missions* ve *Woman's Board of the Interior*, ABCFM bütçesine giderek artan oranlarda parasal destek sağladıkları gibi personel yardımında da bulundular.

* Tıbbi yardım ve bakım misyoner faaliyetlerinin ayrılmaz bir parçasıydı. Nitekim Osmanlı topraklarında boy gösteren ilk misyoner hekim 1833 yılında Beyrut'a gelen Dr. Asa Dodge oldu. İzleyen yıllarda diğer misyoner hekimler Trablusşam'dan Kafkaslar'a kadar çeşitli yörelerde gezici hekimlik yapmaya başladılar. Zaman içinde belli başlı misyoner istasyonları doktor, klinik ya da hastane ile donatılmaya başlandı. İlk hastaneler Antep, Talas (Kayseri), Mardin ve Van'da kuruldu. Daha sonra İstanbul, Merzifon, Sivas, Harput ve Diyarbakır'da da birer hastane ya da klinik açıldı. İlk binası 1878 yılında inşa edilen Antep'deki Azariah Smith Hastanesi, örneğin 1866 yılında 3.130 hastaya hizmet vermiş, burada bir yılda 300 dolayında ameliyat gerçekleştirilmişti. 1899 yılında 32 yataklı bir hastaneye dönüşen Azariah Smith'de ayrıca bir dispanser bulunduğu gibi aynı yıl 325 hasta yatarak, 4.500 hasta ise ayakta tedavi görmüştü.

1870'leri izleyen yıllarda "kendi kendine yeterli olma" ilkesi daha kararlı bir şekilde hayata geçirilmeye başlandı. Dönemin hayata geçirilen bir başka ilkesi ise yüksek öğrenime hız vermek oldu. Özellikle 1880'lerden itibaren ağırlığını duyuran bu iki temel yönseme, eğitim hizmeti götürülenlerin için mali külfetine daha fazla katlanması ve daha kaliteli bir eğitim sağlanması şeklinde tezahür etti.

İncelenen dönemde doğal olarak matbaaya da çok iş düştü. 1853 yılında İstanbul'a taşınan ve 1872 yılında Rıza Paşa Yokuşu'ndaki (Vasıf Çınar Caddesi) yeni binasına yerleşen matbaanın yanı sıra Antep'te de yeni bir matbaa kuruldu. XIX. yüzyılın son çeyreğinde ABCFM'in dünya ölçeğinde 23 dilde yayın yaptığını biliyoruz. Bunların yarısına yakın bir bölümünün Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde gerçekleştirilmiş olması dikkat çekicidir. Bir başka dikkat çeken nokta ise bütün bu yayın faaliyeti içinde Türkçe olanların bir elin parmaklarıyla sayılacak denli az oluşudur. Ancak Amerikalı misyonerlerin Türk dili ve kültürü için değer ifade eden en büyük katkılarının *Redhouse* sözlükleri olduğu da belirtilmelidir. 1822 yılından 1881 yılına kadar Malta, İzmir ve İstanbul matbaalarında toplam 725 adet kitap, risale ve broşür basılmıştır. Bu yayınların % 48'i Ermenice, % 24'ü Rumca, %14'ü Bulgarca, % 6'sı İtalyanca, % 4'ü Arap harfli Türkçe ve % 4'ü ise Ladino'dur.

EĞİTİM ALANINDAKİ YENİ VE HIZLI GELİŞMELER

XIX. yüzyılın ikinci yarısında İmparatorluğun geçirdiği değişim, kısaca ülkenin Avrupa ve bir ölçüde de Amerikan kapitalizmine açılması ve buna paralel olarak iç bünyesinde meydana gelen değişimler Osmanlı eğitim sistemine yansıdığı gibi Amerikan misyoner eğitimini de etkilemekte gecikmedi. 1870-1900 yıllarını kapsayan 30 yıl içinde Anadolu'daki Amerikan misyoner eğitimi nitelik ve nicelik olarak bir hayli gelişti. Anılan yıllarda farklı düzeylerdeki okullarla bu okullardaki öğrenci sayıları, toplu olarak aşağıdaki tablodan izlenebilir:

Tablo 2: Anadolu'daki Amerikan Misyoner Okulları ve Öğrenci Sayıları (1870 ve 1900)

Okullar	1870 Üç Miyon Birlikte	1900 Batı Türkiye Miyonu	1900 Merkezi Türkiye Miyonu	1900 Doğu Türkiye Miyonu	1900 Üç Miyon Birlikte
İlkokullar					
Okul Sayısı	220	108	141	129	378
Öğrenci Sayısı	5617	4812	6466	3136	14414
Ortaokul ve Liseler					
Okul Sayısı	9	13	12	8	33
Öğrenci Sayısı	189	1283	844	473	2600
İlahiyet Okulları					
Okul Sayısı	4	1	1	1	3
Öğrenci Sayısı	74	5	12	5	22
Kolejler					
Okul Sayısı	-	1	1	1	3
Öğrenci Sayısı	-	270	150	100	520
TOPLAM					
Okul Sayısı	233	123	155	139	417
Öğrenci Sayısı	5880	6370	7472	3714	17556



Okuma yazma ve dört işlemi öğretmeyi esas alan ilkokullar bu dönemde okul sayısı açısından % 72, öğrenci sayısı açısından ise %157'lik bir artış gösterdi. Bu okullardaki öğretmenlerin ve kitapların niteliği iyileşti. İlkokullaşma yönünden en hızlı gelişmeyi gösteren ise Merkezî ve Doğu Türkiye Misyonları oldu. Otuz yıllık gelişme dikkate alındığında her üç misyonda 1870 yılında 220 olan ilkokul sayısı 1900 yılında 378'e, 5.617 olan öğrenci sayısı ise 14.414'e yükseldi.

Tablodan da izlenebileceği gibi okullar konusunda ki asıl önemli sıçrama orta dereceli okullarda oldu. Ne ki bu kümede ele alınan okullar türdeş değildi. Bunların içinde kız ve erkek yatılı ve gündüzlü orta okullar; yine yatılı ve gündüzlü kız ve erkek liseleri (*high school*) vardı. Ortaokul ve lise ayrımının pek de tutarlı ve yararlı bir ayrım olmadığını belirtmek gerekir. Nitekim belge ve raporlarda her iki tanımlamanın birbiri yerine geçecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte lise (*high school*), 1870'lerden sonra laik eğitimin ağırlık kazanması üzerine açılan orta öğretim kurumlarına verilen genel bir ad olarak düşünülebilir. Zira bu okulların ders programlarında matematik, cebir, trigonometri, doğa bilimleri, tarih, Fransızca, İngilizce, Türkçe ve İncil okuma gibi dersler okutulmaktaydı. 1870'lerin sonlarına yaklaştığında Amerikan misyoner eğitimini başlıca üç gelişme tehdit ediyordu. Bunlar, Latin ve Ortodoks misyoner okullarının rekabeti, eğitimin giderek paralı bir hale gelişi ve dolayısıyla masrafların önemlice bir kısmının öğrencilerden talep edilmeye başlanması ve misyoner eğitim dizgesinin giderek daha laik (*secular*) bir nitelik kazanmasıydı. Bu gelişmeler karşısında misyon istasyonlarında açılacak okulların yerli Hristiyan cemaatin seçeceği mütevelli heyetlerince yönetilmesi; kız ve erkek tüm öğrencilerin gördükleri eğitimin karşılığını para ya da çeşitli başka hizmetlerle karşılaması ve öğrencilere yapılacak yardımların yalnızca liyakata dayalı olmasına özen gösterilmesi kararlaştırıldı.

Sayıları yüzyılın sonunda 30'u aşan bu okulların, Amerikan misyoner eğitim dizgesinin, deyim yerinde ise, belkemiğini oluşturduğu söylenebilir. Orta dereceli Amerikan misyoner okullarının yönetsel hiyerarşisi genellikle şöyle bir yapı ortaya koymaktaydı: En yukarıda doğal olarak ABCFM yer alıyordu. Misyonerler, yıllık

toplantılarda bu okullara ilişkin stratejik ve taktik kararları oluştuyorlardı. Ancak, yerli katkının büyüklüğüne ve yerli unsurların gücüne bağlı olarak yerli Hristiyan cemaate de söz hakkı tanınıyordu. Bu okulların pek çoğu için bir mütevelli heyeti belirleniyor ve bu heyette genellikle misyonerlerin güvendiği yerel önderler yer alıyordu. Okulların fiilen yönetimini ise okul yönetim kurulları (*Board of Managers*) üstleniyordu. Bu kurullarda başlangıçta Amerikalı misyonerlerde olan ağırlık, zamanla yerli unsurlara kaymıştır. Yönetim kurullarını belirleyen mütevelli heyetleri, bunları denetleyenler de - ABCFM'in katkısı oranında- misyonerlerdi.

Bu orta dereceli okulların gelirleri başlıca üç kaynaktan sağlanıyordu. Birinci kaynak, Amerika'daki misyoner örgütleriydi. İkinci kaynak, yerli ve yabancı hayırseverlerin gönüllerinden kopan paralarla oluşan fonlardı. Yabancı hayırseverler ABD ve İngiltere'deki kişi ve kuruluşlarken, yerli hayırseverler genellikle yörenin Protestan cemaatine mensup varlıklı kişilerdi. Üçüncü kaynak ise, yatılı ücreti, ders ücreti, kitap kirası vb. adlar altında öğrencilerden alınan paralardı. Bu gelir kaynaklarında zaman içinde, yerli kaynaklar ve ücretler lehine bir artışın olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle, okullar giderek birer ticari işletme olarak yönetilmişlerdir.

Amerikan okullarının en dikkate değer özelliklerinden birisi de ders programları, eski dildeki ifadeyle "müfredat"larıydı. Bu ders programlarının matematik, fen bilimleri, edebiyat, felsefe ve dil derslerinin yanı sıra vokal ve enstrumental müzik, kompozisyon, hitabet, resim, jimnastik vb. seçimli derslerle bir hayli zengin olduğu, o dönemin Osmanlı rüştiye ve idadiyelerindeki derslerle kıyaslandığında daha çağdaş, akılcı ve hayata yönelik bulunduğudur. Kuşkusuz bu durum okuldan okula ve yöreden yöreye değişiklik göstermekle birlikte, bu okullar misyoner faaliyetlerinin eleman ihtiyacını karşıladığı gibi, profesyonel meslekler ve iş hayatına da adam yetiştiriyordu.

Amerikan misyoner okulları esas itibarıyla Ermenilerin ve özellikle Protestan Ermenilerin devam ettikleri okullardı. Bununla birlikte öteki Hristiyan cemaatlere mensup çocuklarla, Museviler ve 1880'li yılların sonlarına doğru Müslüman ailelerin çocukları da bu okullara gönderilmeye başlanmıştır. Ancak, Müslüman çocukların



Amerikan okullarına rağbet etmeye başlaması İkinci Meşrutiyet'i izleyen yıllarda başlamış ve Cumhuriyet döneminde hızlanmıştı.

AMERİKÂN YÜKSEK OKULLARI

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan misyoner eğitiminin vitrinindeki okullar, kolejler (*collage*) yani yüksek okullardı. Bu Amerikan yüksek okulları bir yandan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "Amerikan çıkarları"nın belkemiğini oluşturuyor, bir yandan da "yeni dünya"nın eğitim alanındaki prestijini simgeliyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın başladığı yıl, başta ABCFM olmak üzere çeşitli Amerikan kuruluşlarının Osmanlı topraklarında yapmış oldukları yatırımın kırk milyon Dolar'a yakın olduğunu belgelerden öğreniyoruz. Söz konusu kuruluşların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mal varlıkları ise, yine 1914 yılı itibarıyla sekiz milyon Dolar'dan fazlaydı. Yapılan harcamaların yaklaşık %10'u, 1914 yılındaki mevcutların yaklaşık %46'sı Osmanlı mülkündeki Amerikan yüksek okullarına aitti.

Başlangıçta okuma yazma ve dört işleminden ibaret olan misyoner eğitimi zamanla gelişmiş, orta dereceli eğitim kurumlarını bünyesinde barındırır hale gelmişti. Bu kurumlara öğretmen yetiştirilmesi, sayısı az da olsa Protestan cemaatine din adamı hazırlanması, bir ihtiyaç olarak giderek kendini duyurmaya başlamıştı. Üstelik misyonerlerin "kendi kendini yönetme" ilkesi uyarınca bilgili, yetkin yerli elemanların kısa sürede yetiştirilmesi ve sorumluluk üstlenmesi gerekiyordu. Bunu gerçekleştirmenin en ekonomik yolu ise eğitimi kaynağında vermekti. ABCFM'in yaptığı hesaplara göre, Anadolu'dan bir genci alıp ABD'de okutmak için harcanan para ile, Anadolu'da dokuz genç öğrenim görebiliyordu. Kaldı ki, sorun yalnızca öğretmen ve din adamı yetiştirmek değildi. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren, başta Ermeniler olmak üzere, Batı burjuvazisinin aracılığı rolünü artan oranlarda üstlenen azınlık orta ve yüksek sınıflarının daha nitelikli eğitim talebi, ilk, orta ve yüksek öğrenim şeklinde kademelenmiş formel bir eğitim sistemini zorunlu kılıyordu. Kısaca yüksek okulların asıl kuruluş nedeni, bir yandan Batı sermayesine açılan imparatorluğun değişen koşullarında gereksinme duyulan daha bilgili ve nitelikli genç kuşakların, diğer yandan ulusal bilinç ve

kendi kaderlerini tayin etme özelemleri güçlenen ya da güçlendirilen azınlıkların bu değişimi hızlandırabilmek için gereksinme duydukları kadroların yetiştirilmesi idi.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk faaliyete geçen ve değişik biçimlerde de olsa varlığını bugün de sürdüren Amerikan yüksek okulları Robert Kolej (*Robert College*) ve Suriye Protestan Koleji'dir (*Syrian Protestant College*). Bunlardan Robert Kolej, aynı zamanda, Amerikalıların deniz aşırı ülkelerde kurdukları ilk yüksek öğretim kurumudur.

MERKEZİ TÜRKİYE KOLEJİ: ANTEP

Robert Kolej ve Suriye Protestan Koleji'nden sonra (günümüzdeki Beyrut Amerikan Üniversitesi) Osmanlı İmparatorluğu'nda açılan üçüncü yüksek okul, Antep'deki Merkezi Türkiye Koleji (*Central Turkey College*) oldu. Merkezi Türkiye Koleji, 1876 Ekim'inde küçük bir binada eğitime başladı. Yeni "campus"undaki ilk binasının temeli 1877'de atıldı ve ertesi yıl bu yeni binaya taşındı. 15 Ocak 1878'de Bâb-ı Âli okulu bir "idadiye" olarak tescil etti. 1879 yılı başında okulda 80 öğrenci okuyordu. Kolejin 15'nci kuruluş yıldönümünün kutlandığı 1891 yılında ise öğrenci sayısı 94 olmuştu ve bunların 48'i (%51'i) yüksek kısımda geriye kalanları da hazırlık bölümünde öğrenim görüyordu. Bir yıl sonra okulun verdiği mezunların sayısı 110'u bulmuştu ve bunlar arasında öğretmenler, doktorlar, eczacılar, avukatlar, vaizler vs. bulunuyordu.

Merkezi Türkiye Koleji'nin başlangıçta üç bölümü vardı: Hazırlık Bölümü, Bilimler (*Sciences*) Bölümü ve Tıp Bölümü. İki yıl olan hazırlık bölümüne kabul edilebilmek için Türkçe bilmek, iyi ahlaka sahip olmak ve giriş sınavlarını başarmak gerekiyordu. Bu bölümde İngilizcenin yanı sıra Aritmetik, Cebir, Coğrafya, Fizyoloji, Geometri ve Muhasebe öğretiliyordu.

Bilimler Bölümü'nde öğretim dört yıldır. İngilizce, Türkçe, Aritmetik, Cebir, Geometri ve Fizyoloji sorularından oluşan bir giriş sınavını başarmak zorunluydu. Türkçe ve İngilizce derslerine büyük önem verilen ve dört yıllık olan bu bölümde 1880'li yılların sonlarında Yüksek Cebir, Trigonometri, Astronomi, Kimya, Botanik, Analitik Geometri, Mineroloji, Yüksek Matematik, Jeoloji, Analitik Kimya, Matematiksel Astronomi gibi



fen derslerinin yanı sıra, Tarih, Felsefe, Mantık, Retorik, Ticaret Hukuku, Uygarlık Tarihi, Felsefe Tarihi gibi sosyal bilim dersleri okutuluyordu.

1877 yılında 14 öğrenci ile öğretime başlayan Tıp Bölümü, 1880'lerin ilk yarısında oldukça gelişkin bir görünüm sergiliyordu. Ne var ki okulun mali durumunun 1880'li yılların ortasından itibaren bozulmaya başlaması üzerine Hazırlık Bölümü'nden sonra dört yıl olan Tıp Bölümü'nün son sınıfı 1886 yılında Halep'e taşındı. Tıp Bölümü 1888-1889 ders yılı sonunda tamamen kapatıldı. Bir yandan Tıp Bölümü'nü yeniden faaliyete geçirmek için yerli ve yabancı kaynaklar zorlanırken, bir yandan da 1892 yılından itibaren yörede başgösteren olaylar okulu ciddi bir şekilde etkilemeye başladı. Kimi öğrenci ve öğretim elemanları ihtilalci Ermeni örgütleriyle ilişkili olan kolej, XIX. yüzyılı bir "nifak yuvası" olma suçlaması altında kapadı. Bazı bölümleri zaten dağılmış olan okulun kendisi de 1915 yılında kesin olarak faaliyetine son verdi. Mütareke ile birlikte okulu yeniden canlandırma girişimleri başladı. Merkezi Türkiye Koleji 1921 yılında yeniden açıldı. Ne ki bu yeniden doğuş da uzun ömürlü olmadı ve okul 1924 yılında, "surgündeki kolej" kimliği ile Halep'e taşındı ve Anadolu'nun hayatından bütünüyle çıktı.

FIRAT KOLEJİ: HARPUT

Özgün adı Ermenistan Koleji (*Armenia College*) olan ancak Bâb-ı Âlî'nin itirazı üzerine 1888 yılından itibaren adı Fırat Koleji (*Euphrates College*) şeklinde değiştirilen kolejin kuruluş hazırlıkları 1874 yılına kadar geri gider. Antep'deki yüksek okulun örgütlenmesine benzer şekilde Boston ve çevresinde oturan Amerikalılardan oluşan bir mütevelli heyeti ve Türkiye'deki misyonerlerce seçilen bir yönetim kurulunca yönetilen Fırat Koleji, ilkokuldan yükseğe kadar tüm öğretim kademelerini içeren, kız ve erkek öğrencilere açık bir okuldu. İlkten yükseğe, okulun tüm öğretim kademeleri 1891-92 ders yılından itibaren Osmanlı yönetimince de tanınmıştı.

Kolejin öğretim dili Ermenice idi. Bununla birlikte özellikle yüksek kısma devam eden öğrenciler, İngilizce olan ders kitaplarını okuyabilmek ve Amerikalı öğretmenleri izleyebilmek açısından iyi derecede İngilizce öğ-

renmek zorundaydılar. Okulun ilk, orta ve lise kısımlarında üçer yıl olan öğrenim süresi yüksek kısımda dört yıldır. ABCFM'ce tayin edilen 3 ya da 4 Amerikalı profesör dışındaki 21 kişilik öğretim kadrosunun (Türkçe öğretmeni Reşit Efendi hariç) tümü Ermenilerden oluşuyordu.

Fırat Koleji de ötekiler gibi paralıydı. Kolejin öğrencileri hakkında bir fikir edinebilmek için 1897-1898 ders yılındaki öğrenci sayılarına bir göz atmak yararlı olabilir:

Tablo 3:

	Erkek	Kız	Toplam
Anaokulu	168	190	358
İlkokul	132	130	262
Ortaokul	119	80	199
Lise	72	37	109
Yüksek	33	37	70
TOPLAM	524	474	998

Yüksek bölümünden ilk erkek mezunlarını 1880 yılında veren Fırat koleji, ilk kız mezunlarını da 1883 yılında verdi. Kolejin yüksek bölümünden XX. yüzyılın başına kadar 148 erkek ve 125 kız öğrenci mezun olmuştu ve bunların büyük bir kısmı öğretmen olarak istihdam edilmişti. Okuldan 1911 yılına kadar mezun olan öğrencilerin sayısı, 317'si erkek ve 191'i kız olmak üzere toplam 508 olmuştur.

Fırat Koleji, özgün adının da açıkça ortaya koyduğu gibi, asıl olarak Ermenilere yönelik bir eğitim kurumuymdu. 1908 yılında kolejın Kürtlere de eğitim verecek şekilde yeniden örgütlenmesi okul yönetimince önerilmişse de ABD'deki Ermenilerin itirazı karşısında bu projeden vazgeçilmiştir. Fırat Koleji 1895 yılındaki olayların içinde çalkalanmış, okul binalarından sekizi yangın ya da yağmadan zarar görmüş ve o tarihte 88.000 Dolar olarak tahmin edilen zarar-ziyan, 1901 yılında 100.000 Dolar olarak Osmanlı Devleti'nce tazmin edilmiştir. 1915 yılındaki olaylara da karışan okul, Princeton mezunu müdürü Ernst Riggs'in Osmanlı Hükümeti'nce sınırışı edilmesinden sonra, kırk yıla yaklaşan ömrünü tamamlayarak tarihe karışmıştır.



ANADOLU KOLEJİ: MERZİFON

Merzifon ve çevresindeki Amerikan misyonier eğitimi 1860'lı yılların ortasında başlamıştır. Orta Anadolu'daki misyonier okullarının öğretmen ihtiyacının karşılanması için Merzifon'da bir yüksek okul açılması için ilk girişimler ise 1880 yılında başladı. Önce, 1883 yılında, ilerideki yıllarda kollejin nüvesini oluşturacak bir lise öğretime açıldı; Anadolu Koleji (*Anatolia College*) ise, 8 Eylül 1886 tarihinde, "campus"u, binası, sözleşmesi vs. olmadan kuruldu ve öğretime başladı. Kollejin sözleşmesinin ABD Massachusetts Eyaleti Senatosu'na onaylanması 1894, Bâb-ı Âli'ce bir "Amerikan mektebi" olarak resmen kabul edilmesi ise 1899 yılını buldu.

Anadolu Koleji'nin ilk bakışta göze çarpan bir özelliği, tüm ulusal azınlıklara ve Müslüman öğrencilere açık olmasıdır. Bu durum okulun kuruluş sözleşmesinde, "dinsel kanaatleri nedeniyle hiçbir öğrencinin okula kabul edilmesi engellenemez" şeklinde belirtildiği gibi, uygulamada da kendini göstermiştir. Okuldaki Ermeni, Rum, Rus ve Türk öğrencilerin sayısı, 1913 yılında, sırasıyla 160, 200, 40 ve 25'di. Aynı çok ulusluluk öğretim kadrosu açısından da geçerliydi. Anılan yılda öğretim elemanlarının 11'i Ermeni, 10'u Amerikalı, 9'u Rum, 1'i Rus ve 1'i de İsviçreliydi.

Kollejin mütevelli heyeti ABCFM'ce kendi mensupları arasından seçilen 10 Amerikalı'dan oluşmaktaydı. Okulun Merzifon'daki yönetim kurulunda ise 5'i misyonier, 5'i de Pontus Protestan Birliği Üyesi 10 üye bulunuyordu. İlk yıllarda ABCFM, okulu para, bina, araç-gereç ve eleman yönünden önemli ölçüde destekledi. Zamanla yerel katkıların artması ölçüsünde bu destek azaldı. Kollejin 1890 yılı bütçesindeki gelirlerin %44'ü ABCFM, %10'u yerel kaynaklar ve geriye kalan % 46'sı da öğrencilerden alınan ücret ve harçlardan sağlanıyordu.

Kuruluşundan iki yıl sonra, 1888 yılında, Anadolu Koleji'nde, hazırlık sınıfları da dahil 130 öğrenci öğrenim görüyordu. On yıl sonra, 1899'da, öğrencilerin sayısı 246'ya yükselmişti.

Anadolu Koleji'nin yüksek kısmının müfredatı, okutulan Ticaret Hukuku, Ceza Hukuku, Muhasebe, Mecelle, Ekonomi Politik (İktisat) gibi derslerden oluştuğuna üzere, hem sosyal bilim ağırlıklı, hem de uygulama

maya dönüktü. Kendine yardım (*self help*) ilkesine ağırlık verilen kolleji bünyesinde faaliyet gösteren marangozhane, mücellithane, terzihane, değirmen ve deneme çiftliği gibi küçük işletmelerde de öğrenciler kimi zanaatları öğrendikleri gibi okul masraflarının yarısına yakın bir bölümünü karşılama olanağı buluyorlardı. Kollejde dil öğretime de büyük önem verildiği anlaşılmaktadır. Zira üç yıl olan hazırlık sınıflarında İngilizce, Türkçe, Ermenice, Rumca yoğun bir şekilde okutulmaktaydı.

1890'lı yıllardan itibaren Anadolu'da başgösteren olaylar, Merzifon'daki kollejin de sonunu hazırladı. Daha 1893 yılında ihtilalci bir Ermeni örgütünün "manifestosu" okulun duvarına asılınca Bâb-ı Âli'nin dikkati bu okul üzerine çevrildi. Bununla birlikte okul yönetimi yetkili makamları ikna ederek bu olay nedeniyle herhangi bir yaptırımla karşılaşmadı. Ancak daha sonra gelişen olaylar - özellikle 1895 yılındakiler - başta Ermeni öğrenci ve öğretmenler olmak üzere kolleji derinden etkiledi. Bununla birlikte okulda öğretim sürdürüldü. 10 Mayıs 1916 tarihinde okul binalarına İttihat ve Terakki hükümetince el konularak Kolleji'nin bir askeri hastaneye dönüştürülmesi üzerine Anadolu Koleji kapandı. 1916-17 yıllarında yörede başgösteren çiçek ve tifüs salgınları sonucu okul pek çok elemanını yitirdi. Bütün bunlara karşın okul, 1 Ekim 1919'da 11 öğretim elemanı ve 150 öğrenci ile yeniden öğrenime açıldı.

1920-21 ders yılında okulda 218 öğrenci kayıtlı bulunuyordu. Öğretim kadrosuna iki Müslüman (Zeki Ketani ve İsmail Şevket) da katılmıştı. 12 Şubat 1921'de Zeki Ketani'nin bir suikast sonucu öldürülmesi okulu yeniden karıştırdı. Dört gün sonra TBMM hükümetine bağlı birliklerce okulda arama yapıldı. Aynı günlerde *Anadolu'da Yeniğin'de* "Mektep Değil Fesat Ocağı" başlığıyla yayınlanan bir yazıda, okulda Pontus teşkilatının pek çok belgesinin ele geçirildiği belirtiliyor ve Anadolu Koleji'nin bir "fesat ocağı" olduğu anlatılıyordu. Bu yazının yayınlanmasından bir hafta önce, okulun tüm yabancı öğretim elemanlarının ülkeyi terk etmesi istenmiş, okulun mallarına el konmuş ve öğrenciler evlerine gönderilmişti. Bu arada, okulun Rum öğretim elemanlarından üçü, ayaklanma hazırlamak suçuyla 1921 Ağustos'unda idam edilmişti.



Anadolu Koleji'nin Anadolu'daki serüveni de işte böyle bir trajediyle sona erdi. Ancak okul, Yunanistan'da Selanik yakınlarında bir yere taşınarak, "Anadolu Koleji" adıyla varlığını günümüze kadar sürdürdü.

Amerikan misyoner eğitim dizgesi içinde, orta öğretim kademesini aşan, ancak tam anlamıyla birer yüksek okul sayılmaları da bir hayli zor olan, daha çok Osmanlı eğitim sistemindeki "sultaniye"leri andıran (*sui generis*) bazı eğitim kurumları da vardı. Bunlardan 1882 yılında Maraş'ta kurulan Merkezi Türkiye Kız Koleji; 1888 yılında Tarsus'ta öğretime açılan Aziz Pavlos'un Enstitüsü; 1890 yılında İstanbul Kız Koleji adıyla öğretime açılan kolejin adı anılmalıdır.

XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda, ilkokuldan yüksek okula oldukça gelişmiş bir Amerikan misyoner eğitim dizgesi oluşmuştu. 1900 yılında, İstanbul dahil, yalnızca Anadolu'da 400'ü aşkın okulda 17.500 dolaylarında öğrencinin okuyor olması küçümsenecek bir olgu değildir. Bu okullarda öğrenim gören öğrenciler, Birinci Dünya Savaşı arefesinde tüm imparatorlukdaki yabancı ve azınlık okullarında öğrenim gören öğrencilerin yaklaşık üçte biridir. Aynı tarihlerde, tüm imparatorluk dahilindeki sultaniye ve idadiyelerin sayısı 69, buralarda okuyan öğrencilerin sayısı ise 6.800 dolaylarındadır. Orta ve lise düzeyindeki Amerikan misyoner okullarıyla, bu okullarda okuyan öğrenci sayısı hemen hemen bu sayıların yarısına yakındır.

KAYNAKLAR

Uygur Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika: 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, İstanbul, Arba Yayınları, 1989. İlk-nur Polar Haydaroglu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayını, 1993.

M. Hidayet Vahapoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okulları (Yönetimleri Açısından)*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990.



OSMANLI DEVLETİ'NDEKİ BAZI ALMAN DİN, EĞİTİM VE HAYIR KURUMLARININ VARLIKLARININ ONAYLANMASI

YRD. DOÇ. DR. MEHMET TEMEL
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

2. Wilhelm'in 1888 yılında Alman İmparatoru olmasıyla birlikte Osmanlı-Alman ilişkilerin-
de önemli bir artış gözlenmiştir. Ekonomik, si-
yasal ve sosyo-kültürel bakımdan gelişmeye başlayan
ilişkilerin temelinde, iki taraf açısından geçerli sayılabi-
lecek nedenler bulunmaktaydı. Almanya'ya göre, Alman
endüstrisinin yeni pazarlara ve ucuz hammadde kaynak-
larına duyduğu ihtiyaç gözönüne alındığında Osmanlı
İmparatorluğu, yeterince değerlendirilmemiş hammadde
kaynakları ve endüstri mallarına yoğun talep yaratabile-
cek nüfusuyla önemli bir ülke idi.¹

Osmanlı Devleti ve özellikle İngiltere'ye karşı gü-
vensizlik duyan II. Abdülhamit'e göre de, Alman İmpa-
ratorluğu içinde müslüman halk bulunmadığından iki
ülke arasında bir çıkar çatışması ve müslümanlar üzerin-
de üstünlük yarışması çıkması beklenemezdi. Alman
parlamentarizminin Osmanlı mutlakiyetinden pek fark-
lı olmaması da saltanata tehlike getirmeyeceği gibi güç-
lendirilebilirdi.² II. Abdülhamit'in, başta II. Wilhelm
olmak üzere Almanlara duyduğu kişisel sempati ve Al-
manlarla Türkler arasında karakter benzerliği olduğunu
iddia etmesi de Almanya'ya yakınlık duyulması için bir
nedendi.³

Bu yaklaşımlar doğrultusunda 1880'li yıllardan iti-
baren Alman sanayicileri Osmanlı pazarlarına girme çaba-
ları başlatarak Edirne, İstanbul, Bursa, İzmir, Beyrut, Ya-
fa ve Kudüs gibi önemli merkezlerde incelemelerde bu-
lunmuşlar ve bu merkezlerin Alman ticareti için taşıdığı
potansiyel değerleri irdelemişlerdir.⁴

Alman askeri heyetinin Osmanlı ordusunda görev
almasıyla birlikte Alman silah sanayiinin silah ticareti

hızlı bir gelişme kaydetmiş, Bağdat Demiryolu, Kara-
köy Köprüsü inşaatı, Ereğli Kömür İşletmesi'ne Alman
sermayesinin katılması, Deutsche Bank'ın İstanbul'da
şube açması, Adana ve Konya Ovalarının sulanması gibi
önemli projelere imza atılmasıyla iki ülke arasındaki ti-
caret hacmi en üst düzeye ulaşmıştır.⁵

İki ülke arasındaki ekonomik, askeri ve siyasal iliş-
kilerin gelişmesine paralel olarak sosyal-kültürel ilişki-
lerde de yoğun artış gözlenmiştir. Almanlar, oluşturduk-
ları hayır cemiyetleri aracılığı ile İstanbul, Kudüs, Bey-
rut, Hayfa, Urfa, Van, Muş gibi şehirlerde okullar, ye-
timhaneler, darülacezeler, hastahaneler, misafirhaneler,
saat kuleleri, rahip ve rahibe ikâmetgâhları, manastırlar
ve kiliseler inşa etmişlerdir. Biz bu çalışmamızda bu tür
kurumlara inşa izni verilmesi, varlıklarının irade-i seniyye
veya fermanla tanınması, tanınan vergi muafiyetleri
gibi konulara değineceğiz.

Osmanlı Devleti'ndeki Almanlara ait din, eğitim-
öğretim ve hayır kurumlarına irade-i seniyye veya fer-
man verilmeden önce bazı şartların yerine getirilip geti-
rilmediğine dikkat edilmiştir. Ferman veya irade-i seniyye
isteğinde bulunan bir kurumun varlığının, öncelikle
Almanya tarafından onaylanmış olması gerekmektedir.
Almanya Sefareti, Osmanlı Devleti'nde açılacak olan ve-
ya önceden açılmış olup ek tesisler yapmak isteyen ku-
rumların listesini önceden cerveller halinde Osmanlı
Hükümeti'ne bildirmekte ferman verilmesi söz konusu
olduğunda da kurumun adının bu cervellerde bulunup
bulunmadığı kontrol edildikten sonra işlem yapılmakta-
dır. Cervellerde adı bulunmayan kurumun da yerinde
durumuna bakılarak hakkında işlem yapılmıştır.⁶



Ferman isteğinde bulunan kurumun, Almanya'nın tanıdığı bir kurum olup olmadığının anlaşılmasından sonra bu kuruma önceden herhangi bir irade-i seniyye veya ferman verilip verilmediğinin öğrenilmesi için de Divan-ı Humayûn Beylikçiliği ve Defter-i Hâkânî Nezâreti'nde araştırma yapılmıştır.⁷ Hakkında ferman, irade-i seniyye, inşaat izni, vergi muafiyeti ve görev izni istenen bazı Alman kurumları şunlardır.

1- BEYOĞLU ALMAN HASTAHANESİ

Dersaadet Alman Sefareti, 25 Eylül 1917 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne başvurarak Beyoğlu'nda bulunan Alman Hastahanesi'ne ferman verilmesini istemiştir. Bu başvurunun ardından konunun hukukî boyutu Bâb-ı Âli Hukuk Müşavirliği'nden sorulmuş, Müşavirlik de, fermân-ı âliye sahip olmayan ecnebi kurumların resmi ruhsata nasıl bağlanabileceklerine ilişkin görüş bildirmiştir.

Müşavirlik, öncelikle Alman Hastahanesi ve diğer kurumlar hakkında önceki yıllarda nasıl işlem yapıldığını araştırmıştır. Dahiliye Nezareti'nin Alman Sefareti'ne gönderdiği 07 Haziran 1902 tarih ve 47860/30 numaralı müzekkerede binası fiilen mevcut olan hayır kurumlarıyla, içinde öğrenci bulunan okulların araştırıldıktan sonra Meclis-i Mahsûs-u Vükelâ kararıyla resmi ruhsata bağlanabilecekleri bildirilmiştir.⁸ 16 Eylül 1907 tarihinde çıkarılan bir irade-i seniyye ile çocuklara mahsus bir daire inşa etmek suretiyle Beyoğlu'ndaki hastahänenin genişletilebileceği ve dışarıdan getirilecek levâzımın vergisiz olarak gümrükten geçirilebileceği 02 Ekim 1907 tarih ve 70369/52 numaralı Dahiliye Nezareti müzekkeresi ile Alman Sefareti'ne bildirilmiştir. Alman Sefareti yine Alman Hastahanesi'nin yeni gelişen teknikler çerçevesinde genişletilebilmesi için hastahaneye ait 11 kıta arsadan mukataaya dahil olmayan üç kıtasının da mukataaya bağlanmasını istemiş, bu istek de 23 Ekim 1907 tarihli irade-i seniyye ile kabul edilerek 04 Haziran 1908 tarih ve 71289/7 numaralı müzekkere ile Sefaret'e bildirilmiştir.⁹ Sefaret, hastahane ihtiyarlar ve sakatlar için bir daire inşa olunması amacıyla Cihangir Somuncu Sokağı'nda satın alınan 30, 1 ve 3 numaralı arsaların hastahaneye dönüştürülmesini, diğer sekiz arsanın da tashih-i kaydının yapılmasını istemiştir. Defter-i Hâkânî Nezareti ve Divân-ı Humâyûn Beylikçiliği nezdinde yapılan

araştırmalardan Alman Hastahanesi'nin varlıkları onaylanan Alman kurumları cetvelinde bulunduğu, Firuz Ağa Mahallesi'ndeki Uruslar Bostanı adlı bölgedeki arsa hariç olmak üzere diğer arsaların tümünün vakıf arazisi olduğu anlaşılmıştır. Vakıf arazilerinin toplam bedeli 145 bin kuruş ettiğinden bu bedelin binde onu oranında mukataa-ı zemin vergisi ödenmek koşuluyla arsaların hastahane adına tashih-i kayıtlarının yapılabileceği 1909 tarihli irade-i seniyye ile kabul edilmiş ve 13 Haziran 1909 tarih ve 78258/40 numaralı müzekkere ile Sefaret'e bildirilmiştir.¹⁰

Bâb-ı Âli Hukuk Müşavirliği, Alman Hastahanesi ile ilgili olarak elde etmiş olduğu bu bilgiler çerçevesinde konuyu yorumlamış ve hastahänenin tanınması hususunda şu mütalaada bulunmuştur:

10 Ekim 1914 tarihli ve 518 numaralı Sadaret tezkeresi ile Dahiliye Nezareti'ne tebliğ edilen Müessesât-ı Mezhebiyye ve Tedrisiyye ve Mekatip ve Emâkin-i Sıhhiyye-i Hususiyye Talimatnamesi'nin dördüncü maddesinde "01 Ekim 1914'te fiilen mevcut olduğu halde fermana sahip olmayanların (manastır ve papaz ikâmetgâhları hariç) mevcudiyetleri tanınacaktır. Fakat 1 Ekim'den itibaren iki ay içerisinde ilgili dairelere başvurarak ferman talep edeceklerdir. Aksi takdirde kapatılacaklardır" denilmektedir. Bu madde hükümlerine bakıldığında Alman Hastahanesi 1 Ekim 1914 tarihinde fiilen mevcut olduğundan mevcudiyeti tanınacaktır. Fakat söz konusu maddenin ikinci fıkrası hükmünce 1 Ekim'den itibaren iki ay zarfında -bu süre sonradan birkaç kez uzatılmış ve 8 Nisan 1915'te sona ermiş- ferman talep edilmesi gerekirdi. Oysa Alman Hayır İşleri Cemiyeti reisi vekili tarafından verilen dilekçe 25 Eylül 1917 tarihlidir ki, öğretim kurumlarına verilen sürelerin sona ermesinden bir buçuk seneye yakın bir zaman sonradır. Buna göre Alman Hastahanesi'nin kapatılması gerekir idiye de söz konusu talimâtname hastahaneler idarelerinin devlet dairelerinin hangilerine başvurarak ferman talep edecekleri açıklanmadığından ve mekteplerin yapacakları başvuruların şekil, yer ve tarihleri hakkında resmi bir ilân ve talimâtname yayımlanmadığından Alman Hastahanesi'nin ve diğer hastahanelerin kapatılması insafa uygun olamaz. Çünkü ecnebi sefirler ve ilgililer bu hükümlerden haberdar olamamışlardır. Bu nedenle Sıhhiye Neza-



reti tarafından tâlîmâtname hükümleri çerçevesinde tüm hastahaneler hakkında bir ilânda bulunulması, yerli ve ecnebi hastahanelerin açılması ve idareleri hakkında bir nizamname ve talimâtname kaleme alınması, Alman Hastahanesi için talep edilen fermanın ısdarı için de Sadaret'e başvurulması gerekmektedir.¹¹

2- URFA HASTAHANESİ

Alman Sefareti'nin yeniden açılmasına izin verilmesi isteğinde bulunduğu bir diğer kurum da Deutche Orient Mission Hayır Cemiyeti tarafından yaptırılan Urfa Hastahanesi'dir. Sefaret'in 11 Temmuz ve 29 Ağustos 1918 tarihlerinde sunmuş olduğu iki takirde, Urfa Hastahanesi'nin 1916 Temmuzunda askeriye tarafından işgal edildiği, hastahaneyi vekâleten yöneten Doktor Ermanak'ın Antep'e nakledilmesiyle ameliyat salonunun ve eczanesinin yerel memurlar tarafından kapatıldığı, hastahane müdürü Mösyö Günter'in yerel yetkililer nezdinde sürdürdüğü yeniden açma girişimlerinden olumlu sonuç alınamadığı bildirildikten sonra sözkonusu hastahane ile eczanenin Cemiyet'e iade edilmesi ve Dr. Ermanak'ın önceden olduğu gibi hastahane hekimliğinde bulunmasına izin verilmesi istenmiştir.¹²

Alman Sefareti'nin bu isteğine hukuki bakımdan nasıl cevap verileceği konusunda yine Hukuk Müşavirliği'nden görüş istenmiş, Müşavirlik de Beyoğlu Hastahanesi'nde olduğu gibi ilkönce cetvelleri incelemekle işe başlamıştır. Yapılan araştırmalarda 31 Mayıs 1902 tarihinde irade-i seniyye ile varlıkları onaylanan 53 kalem Alman kurumu arasında Urfa'da Alman Hastahanesi'nin bulunmadığı; ancak 3 Ocak 1911 tarihinde onaylanmak üzere Sefaret tarafından Osmanlı Hükümeti'ne sunulan yirmiyedi takım Alman kurumunun adının yer aldığı cetvelde Urfa'da bir hastahane, tıbbiye, muayeneye mahsus bir hane ile arsa, sanayi mektebi, eytamhane ve mektebin bulunduğu, fakat bunların hükümet tarafından onaylanmadığı anlaşılmıştır. Eczaneye dair ise herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

Müşavirlik, buna rağmen manastır ve papaz ikâmetgâhları haricindeki kurumların -fermana sahip olmasalar da- 1 Ekim 1914 tarihinde fiilen mevcut olanlarının tanınabileceğine işaret ederek, Dahiliye Nezareti'nden Urfa'daki Alman kurumlarının neler olduğunu,

1 Ekim 1914 tarihinde fiilen mevcut olup olmadıklarını, hastahanenin ameliyat salonu ile eczanesinin neden kapatıldığını, mutasarrıflığın mütalaasıyla birlikte bildirmesini istemiştir.¹³

Sorunun çözüme kavuşturulması için Dahiliye Nezareti ile Hukuk Müşavirliği arasındaki yazışmalar sürerken araya Mondros Mütarekesi girmiş ve Alman Sefiri İstanbul'dan ayrılmıştır. Osmanlı Devleti'ndeki Alman uyrukluların hukukunu korumakla görevlendirilen İsveç Sefareti'nin bu konuyu takip etmemesi üzerine Alman Sefareti'nin takrirleri dosyasında muhafaza edilmiştir.¹⁴

3- HAYFA SANAYİ MEKTEBİ

Berlin'de ikamet eden James Simon adlı bir Alman vatandaşı 1911 Şubat'ında Hayfa'nın Mervân-ı Garbî mevkiinde tasarrufunda bulunan devlet arazisine inşa edeceği sanayi-i mihânikiyye mektebi, üç bab hane ve iki bab mahzen için ruhsat verilmesi isteğinde bulunmuştur.¹⁵ Simon, 23 Ağustos 1913 tarihinde de Dersaadet'te bulunan vekili Fayzman aracılığı ile, inşa ettireceği okul öğretime başladıktan sonra bütün özel kurumlara uygulanmakta olan maarif nizamlarının ve özellikle teftiş ve muayene hakkındaki hükümlerin uygulanacağını ve okulun yasal ruhsata bağlanması hususunda hükümetin isteyeceği tüm izahatı vereceğine ilişkin bir taahhüt senedi vermiştir.¹⁶

Bu başvurulardan sonra Beyrut Vilayeti tarafından yapılan araştırmada arazinin 87.700 zira' olduğu, bunun 67.829 arşın miktarının aslî halinde bırakılarak kalan kısmının üzerinde inşaat yapılacağı anlaşılmıştır. Bu konu hakkında Hukuk Müşavirliği'nin yanısıra Şura-yı Devlet'in de görüşleri alındıktan sonra inşaat izninin koşulları şu şekilde belirlenmiştir.

İnşasına izin verilmesi istenen binaların her birinin işgal edeceği arazilerden yıllık öşür bedeli alınacaktır. Buna göre dört odalı bir hanenin işgal edeceği 956 zira'lık yerden 1 kuruş 20 para, aynı müstemilâta sahip diğer hanenin işgal edeceği 1.928 zira'lık yerden 3 kuruş, birinci mahzenin işgal edeceği 1.820 zira'lık yerden 2 kuruş 10 para, ikinci mahzenin işgal edeceği 1.813 zira'lık yerden 2 kuruş, mektebin inşa edileceği 4.800 zira'lık yerden 60 kuruş yıllık öşür bedeli alınacak, geride kalan arazi de öşre tabi tutulacaktır. İnşa olunacak bina-



ların yasaklanan işlerde kullanılmaması için yerel hükümet dikkatli davranacak, binaların inşasına ruhsat verilirken arazi kanun ve nizamlarına uygun hareket edilecek, mektep, sanayii mektebi şeklinde oluşturulup resmi bir kimliğe sahip olmayacak ve yürürlükteki özel kurumlara ait nizam ve kanunlara tâbi tutulacaktır. Maarif nizamlarıyla, teftiş ve muayene hakkındaki özel tebligât hükümlerine uyulacağına dair alınan taahhüt senetlerinde, kurucuların ileride zorluklar çıkarmamaları için ödeyecekleri vergi ve tekâlifler belirtilecektir.¹⁷

4- FERİKÖY PROTESTAN MEZARLIĞI

Alman Sefareti, 19 Haziran 1917 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne gönderdiği 3.294-11 numaralı takirde, Feriköy'deki Protestan Mezarlığı'nın Alman Protestan cemaatine ait olduğunu ve bu mezarlığa ait tüm masrafların Alman Hükümeti tarafından karşılandığına işaret ederek, Osmanlı ve diğer ecnebi milletlerin protestanlarının parasız olarak buraya defnedilmemeleri gerektiğini bildirmiştir. Takirde ayrıca maaşları Sefaret tarafından ödenen ve mezarlıkta 250'şer kuruş maaşla müstahdem olarak çalışan Dikran ve Simon adlı kişilerin askerlik hizmetinden muaf tutulmaları istenmiştir.¹⁸

Dahiliye Nezareti, 31 Ağustos 1917 tarih ve 593 numaralı ve 3 Eylül 1917 tarih ve 646 numaralı iki tezkere ile Hukuk Müşavirliği'nden konunun hukuki boyutu hakkında mütalaa istemiştir. Müşavirlik, incelemesinde varlıkları tasdik olunan 53 kalem Alman kurumu arasında Feriköy Protestan Mezarlığı mevcut olmadığını, 01 Ekim 1914 tarihinde fiilen var olduğunun anlaşılmasına rağmen bu tarihten itibaren iki ay içerisinde ve uzatma süresinde ferman isteğinde bulunmadığı için de hukuki olarak onaylanmadığını belirlemiştir. Önceki kurumlarda olduğu gibi bu konuda da yürürlükteki hükümlerin uygulanabileceğine işaret eden Müşavirlik, başvuruyu devletlerarası hukuk açısından da değerlendirek şöyle demiştir:

Bilcümle uygar memleketlerde bulunan ecnebler bulundukları ülkelerin yerel kanunlarına tabi olmak şartıyla birer cemaat (colonie) oluştururlar. İstanbul civarında yaşayan Almanlar da bir cemaattir. Söz konusu cemaat, kapitülasyonların kaldırılması üzerine ancak Avrupa devletler umûmi hukukunun ecnebilere bahşettiği izin-

lerden yararlanabilirler. Osmanlı Devleti tebaasından olup ecnebi hizmetinde bulunan Dikran ve Simon'un askerlik hizmetinden istisna tutulmaları, kapitülasyonların hükümlerini iade etmek demektir. Şimdiye kadar hükümet ecnebi mezhep cemaatini eşhâs-ı hükmiyyeden olmak üzere tanımamış, ancak ecnebi cemaatleri tarafından idare olunan eğitim-öğretim, hayır ve mezhep işleriyle ilgili kurumları hükmî şahıs sıfatıyla onaylamıştır. Sefaret'in, askere alındıkları takdirde uzun yıllar mezarlıkta görev yapan bu kişilerin yerlerine yenilerinin bulunamayacağı şeklindeki iddiasına da Müşavirlik kabul edilemez bularak şöyle cevap vermiştir: Onların yerlerine diğerlerini bulmak imkansız değildir. Henüz askerlik yaşına dahil olmamış gençlerden veya askerlik yaşını aşmış kişilerden ikame etmek mümkün olabilir. Savaşın bütün devletler, ülkelerindeki askerlik hizmetine elverişli kişileri silah altına almaktadırlar. Bu nedenle mezarlıkların askerlik hizmetinden istinaya hakları yoktur. Hükümetin de katıldığı merasimlerle birçok Alman ümerası buraya defnedilmiştir. Özellikle, Alman müessesât defterinde kayıtlı olmadığından, Osmanlı ve diğer ecnebi protestanlarla Alman protestanları arasında müşterek olan bu mezarlık, masrafları her ne kadar Alman Hükümeti tarafından karşılsa da sırf Alman mezarlığı olarak kabul edilemez. Bundan dolayı Sefaret'in bu iltiması kabule şayan görülemez.¹⁹

5- KAPUSYEN RAHİPLER

Bir grup Avusturyalı kapusyen rahip, 1916 yılında Avusturya Sefareti tarafından gönderildiklerini öne sürerek Mersin'deki Fransız rahiplerinden boşalan kiliselerde görev yapmak ve ayin düzenlemek için Adana Vilayeti'ne başvurmuş, ancak, istekleri kabul edilmemiştir. Rahiplerin Adana Vilayeti'nin tutumundan şikayetçi olmaları üzerine, konu hakkında nasıl muamelede bulunulabileceğine ilişkin Hukuk Müşavirliği'nden görüş istenmiştir.

Hariciye Nezareti'nin, bu isteği üzerine Müşavirlik, öncelikle Adana Vilayeti'nin Fransız rahiplerinin gönderilmesiyle boşalan Mersin Kilisesi'nde, aynı tarikatten ve Osmanlı tebaasından bir rahibin icra-yı ayin yapmakta olması nedeniyle Avusturyalı rahiplere izin verilmediğini bildiren telgrafını mütalaa etmiş ve şu gerekçelerle vilayetin kararının yerinde olduğuna hükmetmiştir: Mül-



ga 1913 tarihli Osmanlı-Fransız İtilâfnamesi'ne bağlı Fransız kurumlar defterinde, Mersin'de Kapusyen rahiplerine ait manastır, kilise ve mektebin kayıtlı olduğu, buna karşılık Avusturya-Macaristan kurumlar defterinde Adana Vilayeti'nde hiçbir kurumun kaydının bulunmadığı anlaşılmıştır. Meclis-i Vükela'nın, düşman devletlerin memurları, tebaası, kurumları ve şirketleri hakkında almış olduğu kararları içeren.¹⁶ Kasım 1916 tarih ve 569 numaralı tezkere ile Hariciye Nezareti'ne gönderilen zabıtnamesinin 18. fıkrasında, düşman devletlere veya tebaasına mensup bilumum eğitim-öğretim kurumlarının ilga ve tahliye edilecekleri, binalarının gerektiğinde Hükümet tarafından kullanılabilceği, erkân ve müstahdemlerinin de ülke dışına çıkarılacakları belirtilmiştir. Fıkra da ayrıca kurumlardan kilise, hastahane ve yetimhanelerin bu hükümden istisna tutulduğu, kiliselerin önceden olduğu gibi ibadetle meşgul olabilecekleri, yetimhane ve hastahanelerin de Osmanlı Hükümeti tarafından doğrudan veya dolaylı olarak idare edilecekleri ifade edilmiştir. Mersin'deki kilise açık bulundurulduğuna göre Adana Vilayeti zabıtname hükümlerine uygun olarak hareket etmiştir. Manastır da bu hüküm doğrultusunda ilga edilmiş ve erkân ve müstahdemleri de ülke dışına çıkarılmıştır. Kilisede, aynı tarikatten Osmanlı bir rahibin görevlendirilmesinin yararı görülmüştür. Bu nedenle gerek Avusturya-Macaristan uyruklu, gerek diğer ecnebi ruhbanın bu kilisede görev yapmasına izin verilemez. Zaten kiliseler mektep ve manastırlar gibi ilga edilmediğinden, barıştan sonra bunlar hakkında Hükümet tarafından ne karar alınacağı bilinmemektedir. Barıştan sonra Hükümet, bunları Fransız ruhbanına iade edecek veya gayrimüslim Osmanlı cemaatine teslim edecek olursa, önceleri Fransızlara ait bulunan bu kiliselere yerleşecek olan Avusturya-Macaristan uyruklu ruhbanın buralardan çıkarılması zor olacak ve Alman Katolik ruhbanı bunu emsal göstererek diğer Fransız kiliselerine yerleşmek isteyecektir. Sözü edilen kilise de Fransız kilisesi olduğundan Avusturya-Macaristan uyruklu ruhbanın bu kilisede yerleşmelerine ve ayin icra etmelerine izin verilemez.²⁰

Müşavirliğin rahiplere ayin izni verilemeyeceğine ilişkin mütalaasında dayanak noktasını oluşturan bir diğer argüman da Viyana Sefareti'nden, Almanya'daki yabancı ruhbanın merasim ve ayin icrasında tabi oldukları

şartlar hakkında bilgi verilmesini isteyen 16 Ağustos 1916 tarih ve 642/85.858 numaralı telgrafnamesine aldığı cevaptır. Viyana Sefareti'nin 30 Ağustos 1916 tarih ve 901 numaralı cevabî telgrafnamesinde, Almanya'daki yabancı ruhbanın tabi olduğu şartlar hakkında şu bilgiler verilmiştir:

Almanya'da bir kilisede yerleşerek düzenli olarak ayin ve merasim icra edecek olan ruhbanın, ilkönce Alman tebaasından olması, rahiplik sınavlarında başarılı olduktan sonra da kilise tarafından takdis edilmesi gerekmektedir. Yabancı ruhbanın gerek Almanya'da gerek Avusturya'da daimi surette rahiplik yapmasına imkân tanınmamakta, ancak misafir ruhbanın arada sırada ayin icra etmesine müsamaha gösterilmektedir. Bu da kiliselerde asli olarak görev yapan rahiplerin iznine bağlıdır.²¹ Bu bilgiye dayanarak Müşavirlik mütalaasını şöyle tamamlamıştır:

Hükümet-i Seniyye şimdiye kadar ecnebi ruhbanın ecnebi kiliselerde ayin ve merasim icra etmelerine müdahale etmemiş ve bu hususta herhangi bir nizam koymamıştır. Ancak kapitülasyonların ilgasından sonra bu halin devamına ve ecnebilerin Osmanlı ülkesinde keyiflerince hareket etmelerine izin verilemez. Avusturyalıların doğuda Katoliklerin himayesine yönelik siyasal girişimleri de göz önünde bulundurulursa hükümetin Avusturyalı rahiplere müsaadekar davranması için hiçbir neden yoktur. Adana Vilayeti'nin muamelesinin yerinde bulunduğu da uygun bir dille kendilerine bildirilmelidir.²²

Bu gerekçeden hareketle Karl Wolfast ve Karl Yolinker adlı iki Alman rahibin İzmit Kilisesi'nde ayin yapmak için bu şehre gitmelerine izin verilmesini içeren 11 Aralık 1916 tarihli dilekçelerine olumlu cevap verilmemiştir.²³

6- KUDÜS KİLİSESİ, SAAT KULESİ, KATOLİK DARÜLACEZESİ VE DİĞER KURUMLAR

Dersaadet Alman Sefareti, 1900 yılında Kudüs'te Davut Aleyhisselam'ın makamının yakınında bulunan Alman İmparatoru'na ait tapulu arsının üzerine onun adına yapılacak olan kilisenin inşasına ruhsat verilmesi için başvuruda bulunmuştur.



Kudüs Mutasarrıfı Tevfik Bey'e yapılan başvuruda, inşa edilecek kilisenin uzunluk ve genişliğin 60'ar metre, yüksekliğin 38 metre olacağı, ayrıca 47 metre yüksekliğinde bir saat kulesiyle, hristiyan misafirler ve ruhban iskanı için 100 metre uzunluğunda, 93 metre genişliğinde 12 metre yüksekliğinde bir misafirhanenin de inşa edileceği belirtilmiştir. Başvuruda, arsanın Davut Aleyhisselam'ın makamına bitişik olması nedeniyle güneyden 3 metre genişliğinde ve 55 metre uzunluğundaki alanın ayrılarak bitişikliğinin ortadan kaldırılacağına ve bu hususta tasarruf senetlerine şerh konulacağına, arsanın etrafındaki duvarın güney tarafından asla kapı açılmayacağına, hristiyan halkın ziyaret edeceği kutsal taşların en önemlilerinden ikisinin duvarın kuzey-batı yönündeki meydana ve duvarın alt sıra taşları arasında dışarıdan ziyaret edilebilecek şekilde konulacağına dair teminat da verilmiştir.

Şûrâ-yı Devlet, Meclis-i Vükelâ ve Divan-ı Humâyûn'da görüşülen Sefaret başvurusu padişahın da uygun görmesinden sonra 01 Eylül 1900 tarihinde bir ferman çıkarılarak Kudüs mutasarrıfına gönderilmiş, mutasarrıftan yukarıdaki ölçülere uyulması kaydıyla inşa edilecek kilise, saat kulesi ve misafirhaneye engel olunmaması gerektiği bildirilmiştir.²⁴

20 Mayıs 1909 tarihinde Kudüs Mutasarrıflığı'ndan gönderilen bir tahriratta saat kulesine çan asıldığı ve Sefaret'in çanın asılı kalmasında ısrar ettiği bildirilmiştir.

Hukuk Müşavirliği, 10 Ağustos ve 20 Ekim 1909 tarihlerinde konuyu incelemiş, saat yerine çan asılmasının 01 Eylül 1900 tarihli fermana aykırı olduğuna, yöre halkının muhalefeti nedeniyle bölgede müessif olaylara neden olabileceğine, çan konulması genişletme anlamına geldiğinden bunun için ayrıca ruhsat ve emirname gerektiğine ve bu nedenlerle çan takılmasına izin verilemeyeceğine karar vermiştir.²⁵

Alman Sefareti 05 Şubat 1909, 25 Nisan 1910, 19 Eylül 1910, 12 Eylül 1911, 01 Aralık 1912 tarihlerinde hükümete başvurarak Kudüs'teki bazı hayır kurumlarından ve hayır kurumlarının inşa edileceği arsalarla feragiyeye muameleleri yerine getirildikten sonra vergi alınmaması isteğinde bulunmuştur. Bu kurumlar ve arsalar şunlardır:

Kudüs Cebel-i Zeytun'da bir hastahane, bir kilise ve Bi'risâlim'de bir eytamhane.²⁶

Kudüs'te Yedinci Dire dahilinde Joel Moşo Salomon ve Aşerliş Levin adlı kişiye kayıtlı arazi.

Kudüs'te Şalona adlı kişiye kayıtlı arazi.

Kudüs'te Farer Morado Şirketi adına feragiyeye muamelesi yapılmış cüzamlılara ait bina arazisi.

Kasen adlı kişiye kayıtlı, ancak Alman Arhen Şirketi'ne ait biri Kudüs'te diğeri Kubeybe'de iki arazi.

Kudüs'te Alman Katolik Darülacezesi.

Kudüs'te Fondation Evangelique de Jero Zalem Cemiyeti'nin muallim ikâmetgahı ile mektep inşa edeceği arsa.²⁷

Sefaret'in ve Kudüs Konsülatosu'nun söz konusu hayır kurumlarının ve arsaların resmen tanınuncaya kadar vergiden muaf tutulmaları isteği, Hükümetce uygun görülmemiş, ecnebilere ait tüm hayır kurumlarından taslih-i kayd muameleleri yapıncaya kadar arsa kıymeti üzerinden %10 oranında icare-i zemin vergisi alınacağı bildirilmiştir.²⁸

Almanya Sefareti, 11 Ekim 1911 tarih ve 2.689 numaralı takriiriyle hükümetten, Kudüs'te Prezbiteryen ruhbanına ait bir darülaceze ile Kudüs İncil Cemiyeti müessesesine ait bir mektebin inşasına ruhsat verilmesi ve dışarıdan getirilecek inşaat malzemesinin gümrük resminden muaf tutulması isteğinde bulunmuştur. Yapılan araştırmalar sonucunda binaların inşa edilmesinde herhangi bir sakınca görülmemiş, arsaların irade-i seniyye ile onaylanan Alman hayır kurumları cetvelinde yer aldığı anlaşıncı Kudüs İdare Meclisi tarafından ruhsatname verilmiştir. Ancak, inşaat malzemesinin gümrük resminden istisnası için ayrı bir irade-i seniyye gerektiği gerekçesiyle muafiyetin mümkün olmadığı bildirilmiştir.²⁹

Sefaret'in, dışarıdan getirilecek inşaat malzemeleri için Yafa Gümrüğü'nde depozito edilen 3.956 kuruş 26 paranın iade edilmesi isteği de uygun görülmemiştir.³⁰ Aynı şekilde Alman İmparatoriçesi adına Kudüs'te inşa edilen Kayzeryen Ogüsta Viktorya adındaki hayır kurumuna ait motorlu su tulumbasından gümrük resmi alınmaması isteği de kabul edilmemiştir.³¹



7- VAN ALMAN MEKTEBİ VE EYTAMHANESİ

Van'daki Alman müessesâtı direktörü Heraspri, 1910 Ağustos'unda Van'ın Acem Haço Mahallesi'nde bulunan 84.534 zira' arsanın 26.574 zira'lık kısmına erkekler ve kızlara ait bir mekteple iki eytamhane inşasına izin verilmesi için başvuruda bulunmuştur. Ruhsatname isteğini içeren ve inşası düşünülen binalar hakkında bilgi veren izahnamede mektebin uzunluğunun 45, genişliğinin 5, yüksekliğinin 18 zira' olacağı ve eytamhane ile bitişik inşa edileceği, eytamhanenin de bahçe ve avlusunun yanı sıra fırın, odunluk, hamam, samanlık, ahır, matbah, kiler ve personel odalarından oluşacağı belirtilmiştir.³²

Divân-ı Humâyûn Müdüriyeti, Heraspri'nin başvurusu üzerine yaptığı araştırmada, varlıkları onaylanan Alman kurumları cetvelinde Van'da mektep adıyla bir kurumun olmadığını belirlemiştir.³³

Bâb-ı Âlî Hukuk Müşavirliği de konu ile ilgili mütalaasında, Osmanlı Devleti'ndeki ecnebi kurumlarının sayısının çok fazla arttığı ve bunların devlet hazinesini zarara uğrattıkları gerekçesiyle istenilen ruhsatın verilmesinin bu haliyle mümkün olamayacağını ancak, arsanın 26.574 zira'lık kısmının mukataaya bağlı tarla dahilinde olması nedeniyle binde otuz para olarak alınan mukataa-i zemin vergisinin on misli arttırılarak 75 kuruşa çıkarılması, tekâlif ve rüsûm-u emîriyye ve belediyenin, inşaat resminin ödenmesi, dışarıdan getirilecek inşaat malzemesinin gümrük resminin ödeneceğinin taahhüt edilmesi şartıyla hükümet tarafından ruhsat verilebileceğine hükmetmiştir.³⁴

8- BEYRUT ALMAN HASTAHANESİ VE DİĞER KURUMLAR

Dersaadet Alman Sefareti'nin bir diğer girişimi de Beyrut Alman Hastahanesi'ne yapılacak ek binalarla ilgilidir.

Sefaret, 12 Şubat 1913 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne gönderdiği takirde, Beyrut'ta Prosişes Johaniter Hospital'e ait arsa üzerine İncil Cemiyeti rahibinin ikâmeti için bir hane yapılmasına ve inşaat masrafları Saint Jean Cemiyeti abone hasılatından karşılanmak üzere Şövalye Prusyen de Lorder de Saint Jean Cemiyeti'ne ait Alman Hastahanesi'ne iki katlı bir ek bina inşa edilmesine

ruhsat verilmesi için istekte bulunmuştur.

Bâb-ı Âlî Hukuk Müşavirliği ve Şûrâ-yı Devlet nezdinde yapılan araştırmalarda, varlıkları onaylanan 53 kalem Alman kurumunun adlarının bulunduğu cetvelde hastahanenin Hospital des Chevaliery Prussicy de Lordre de St. Jean Fransızca adla ve 47 numara ile kayıtlı olduğu anlaşılmıştır. Müşavirlik bunun üzerine mukataa veya öşür bedelinin, bilumum tekâlif-i emiriyye ve belediyenin ödenmesi, dışarıdan getirilecek levâzımın gümrük resmine tabi olacağına dair taahhütte bulunulması koşuluyla ruhsat verilebileceğini hükme bağlamıştır.³⁵

Beyrut Alman Konsülatosu da 1912 Ekim'inde Beyrut'un Aynetü'l-Hasan Mahallesi'nde Saint Charles Borome Manastırı'na ait olup mektep, göz hastahanesi ve rahibe ikâmetgâhı olarak tahsis edilen binadan herhangi bir vergi ve resm alınmaması isteğinde bulunmuştur. Konsülato'nun bu isteği, mevcut ecnebi kurumlarının vergiden muaf tutulmalarının hazineyi zarara uğrattığı, bu kurumların üzerlerinde bulunan emlak ve arazinin ferağ ve intikalden düşmüş olmasının ve eyâdi-i tedavülünden ayrı kalmalarının da ekonomik zararlara yol açtığı gerekçesiyle kabul edilmemiştir. Bâb-ı Âlî Hukuk Müşavirliği ayrıca Beyrut Alman Konsülatosu'na emsal oluşturmaları için, Robert Kolej'in inşa edeceği mühendis mektebiyle, Bağdat'taki George Mişenry Susayşi adlı İngiliz Hayır Cemiyeti'nin inşa edeceği hastahaneye vergi ve tekalif ile mükellef tutulmak koşuluyla inşa izni verildiğini, bu kararın da İngiltere Sefareti'ne bildirildiğini hatırlatmıştır.³⁶

9- URFA HASTAHANESİ

Alman tebaasından olup, Urfa'da ikâmet eden Andrias Fisher adlı bir doktor, Urfa'nın Direkzenli Mahallesi'nin Kehrizbaşı bölgesinde tapu ile tasarrufunda bulunan arsasına kendi adına yaptıracağı hastahanenin inşasına ruhsat verilmesi için 10 Aralık 1911 tarihinde bir dilekçe ile Urfa Sancağı İdare Meclisi'ne başvurmuştur. Başvuru üzerine belediye tarafından yapılan tahkikat ve keşif sonucunda, inşaat masraflarının Doktor Fisher ile Almanya ve İsviçre tebaasından kişilerin yardımlarıyla karşılanacağı, söz konusu arazinin vakıf olmadığı ve resmi ruhsata bağlı bulunmadığı, her millettten hasta kabul edilerek ilaç kullanım bedelinin alınacağı anlaşılmış ve



hastahane inşasında herhangi bir sakınca görülmediği kanısına varılmıştır. Konunun Urfa İdare Meclisi aracılığı ile Dahiliye Nezareti'ne ve Sadaret'e intikal ettirilmemesinden sonra Divan-ı Humayûn Müdüriyeti ve Hukuk Müşavirliği nezdinde hukuki boyutu incelenmiş ve şu görüşlere yer verilmiştir. Varlıkları onaylanmış Alman kurumları arasında Urfa'da hastahane bulunmamaktadır. Yerel makamların bildiriminden Dr. Fisher'in yaptırmak istediği hastahanelerin özel hastahaneler sınıfından olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı memleketinde açılacak özel hastahanelere ait nizamnamenin birinci maddesi gereğince, özel hastahane inşa edecek tabibin Osmanlı Devleti uyruklu olması, ustalığı, kuvveti ve iyi hali Umur-u Tıbbiye-i Mülkiye Nezareti tarafından onaylanmış mütehasıs kişilerden olması gerekmektedir. Oysa Dr. Fisher Alman tebaasından olduğu için hükm-ü nizam Dr. Fisher'in hastahane tesis ve inşa etmesine uygun değildir. Ancak, her türlü tekalif ve rüsûma tabi olarak Dr. Fisher'in idaresinde bulunmak ve hükm-ü nizamı korumak koşuluyla Dr. Fisher'in göstereceği Osmanlı uyruklu bir tabip adına veya başka uygun bir şekilde hastahane inşasına ruhsat verilebilir.³⁷

Bu karar üzerine, hastahanelerin Beyrut Tıbbiye Mektebi'nden mezun ve diploması Umur-u Tıbbiye-i Mülkiye Nezareti tarafından onaylanmış Osmanlı uyruklu Dr. Ebu Canyan Aramnâk Efendi adına açılması teklif edilmiş, ayrıca Dr. Fisher tarafından her türlü tekalif ve rüsûmun ödeneceğine, gelecekte yürürlüğe konulacak tüm kanun ve emir hükümlerine tabi olunacağına dair taahhüt senedi verilmiştir. Dr. Fisher'in bu teklifi olumlu karşılanmış, inşa edilecek hastahanelerin, bilumum tekalif ve rüsûm-u emiriyye ve belediyyeye, Osmanlı kanun ve nizam hükümlerine tabi olması, Osmanlı uyruklu bir tabibe ait bulunması, bir Osmanlı kurumu mahiyetinde olması, Osmanlı sağlık kuruluşları hakkında yürürlükte olan usullerin uygulanması koşuluyla ruhsat verilmesi uygun görülmüştür.³⁸

Akka Sancağı'nın Nasıra Kazası'nda, Protestan İnciliyye İdaresi ve Mektepleri Müdürü Alman uyruklu Mösyö Todor Aşenler adına kayıtlı Germe Huber adlı arazi üzerinde inşa edilecek mektebin emlak vergisinden, dışarıdan getirilecek inşaat malzemesinden alınacak gümrük resminden ve diğer tüm vergilerden muaf tutul-

ması isteği, maliye hazinesinin zarar göreceği gerekçesiyle 02 Mart 1913 tarihinde reddedilmiştir.³⁹

10- HAYDARPAŞA ALMAN MEKTEBİ

Anadolu Demiryolu Şirketi Genel Müdürü Edward Hugenen adına kayıtlı bulunan Haydarpaşa Alman Mektebi'nin tashih-i kayd işlemlerinden harç ve resm alınmaması için Alman Sefareti 07 Ekim 1907 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne başvurmuştur. Başvuru üzerine Divan-ı Humâyûn Beylikçiliği tarafından yapılan araştırmada, bu mektebin 27 Mayıs 1902 tarihinde hükümet tarafından resmen tanındığı ve varlıkları onaylanan Alman kurumları cetvelinde altı numara ile kayıtlı olduğu anlaşılmıştır.⁴⁰

Kadıköy ve Haydarpaşa'da oturan Alman tebaasıyla, Anadolu Demiryolu memur ve müstahdemlerinin çocuklarının eğitimi amacıyla açılan bu okul, 1903 Eylül'ünde Haydarpaşa'daki eski istasyon binasından, Kadıköy Osmanağa Mahallesi Rıhtım İskeleyi Caddesi'nde bulunan Hugenen'e ait arsaya inşa edilen binaya taşınmıştır.⁴¹

18 Nisan 1906 tarihli irade-i seniyyeye göre, varlıkları onaylanan ve Alman kurumları cetvelinde yer alan hayır ve eğitim kurumları emlak vergisi muafiyetinden yararlanabilmektedir. Ancak Alman Sefareti, tashih-i kayd muamelesinden harç ve resm alınmaması için 07 Ekim 1907 tarihinde başvurmuş olduğundan, Hükümet tarafından resmen tanındığı tarihten itibaren başvuru tarihine kadar işlemiş olan vergilerin ödenmesi gerektiği, tashih-i kayd muamelesinin de işlemiş olan vergilerin ödenmesinden sonra yapılabileceği Sefaret'e bildirilmiştir.⁴²

Alman Sefareti'nin Galata Şahkulu Mahallesi'nde bulunup Beyoğlu'ndaki Zografyon Rum Mektebi'ne terkedilen eski Alman Mektebi binasının kayıt işlemlerinin herhangi bir harç ve masraf alınmadan yapılması isteği de kabul edilmemiştir.⁴³

11- HAYFA DARÜLACEZESİ

Alman Sefareti, 1910 Mayıs'ında Hayfa'da Saint Charles Borome rahibelerinin idaresi altında bulunan Alman Katolik Darülacezesi'nde, ecnebi konsoloslara dair nizamnamenin dokuzuncu maddesi gereğince konsoloslanelerde görevli memur ve müstahdemler gibi imtiyaz-



lı bir tercüman ve bir mütevellî görevlendirilmesine izin verilmesi isteğinde bulunmuştur.⁴⁴

Bu isteğin, dokuzuncu maddenin sadece ruhani heyetlerle manastırları kapsadığı gerekçesiyle reddedilmesi üzerine Sefaret, binada rahibelerin barındığını ve mabedinin (şapel) bulunduğunu, bu haliyle bir nevi manastır içerdiğini iddia etmiştir. Sefaret'in bu ısrarına rağmen Hukuk Müşavirliği, rahibelerin barındığı binanın, darülaceze binasından ayrı olduğu ve özel ikametgâhlarda bile şapel denilen ibadet odaları bulunduğu gerekçesiyle manastır hükmünde sayılamayacağını, söz konusu darülaceze mütevellî sıfatıyla atanan İlyas Mansur adındaki Osmanlı varandaşının tanınmayacağı hükme bağlanmıştır.⁴⁵

Birinci Dünya Savaşı'nda Rus işgaline uğrayan bölgelerden Van ve Muş'taki bazı Alman hayır kurumları hasar görmüştür. Alman Sefareti, 13 Temmuz 1918 tarihinde Osmanlı Hükümeti'ne gönderdiği bir takirde hasar ve zarar gören bu kurumlara tazminat ödenmesini istemiştir.⁴⁶

Sefaret, 29 Ekim 1918 tarihinde göndermiş olduğu ikinci takirde de Hükümetin Vilâyet-i Müstahlasa'yı ih-

ya etmek amacıyla kabul etmiş olduğu "Tahsisât-ı Fevkaladeye Mütellik Kavanin-i Muvakkateye Dair 16 Temmuz 1918 Tarihli Nizamname" den Van ve Muş'taki Alman hayır cemiyetlerine ait kurumların yararlanıp yararlanamayacaklarını sormuştur. Sefaret'in bu isteklerini değerlendiren Hukuk Müşavirliği, Osmanlı Devleti ile Rusya arasında aktedilen Brest-Litovsk Muahedesi'nde Osmanlı arazisinin istilasından sonra Osmanlıların veya Osmanlı'daki ecnebilere maruz kaldıkları zararların tazminine ait herhangi bir madde bulunmadığından ve muahedenin 9. maddesine göre taraflar, askeri önlemler nedeniyle meydana gelen zararların tazmininden feragat etmeyi kabul ettiklerinden Rusya'dan tazminat talep edilemeyeceğine ve dolayısıyla Alman kurumlarına tazminat ödenemeyeceğine karar vermiştir.⁴⁷ Vilâyet-i Müstahlasa'nın ihyası için tahsis olunan beşmilyon liranın da hükûmî şahıslar için değil, bölgede muhtaç durumda bulunan özel kişilerin meskenlerinin yeniden inşası için kullanılacağını, Osmanlı Hükümeti'nin kendi toprakları üzerindeki ecnebilere savaştan gördükleri zarar ve ziyan için tazminat ödemek zorunda olmadığını bildirmiştir.⁴⁸

- 1 Murat Özyüksel, *Osmanlı-Alman İlişkilerinin Gelişim Sürecinde Anadolu ve Bağdat Demiryolları*, İstanbul, 1988, s. 42.
- 2 Haluk Ülman, "Tanzîmât'tan Cumhuriyet'e Dış Politika ve Doğu Sorunu", *Tanzîmât'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. I, (1985), s. 284.
- 3 Sultan Abdülhamit, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul, 1984, s. 136-137.
- 4 Özyüksel, *a.g.b.*, s. 48.
- 5 Celâl Aybar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ticaret Muvazenesi 1878-1913*, Ankara, 1939, s. 28; Şevket Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Dünya Kapitalizmi (1820-1913)*, Ankara, 1984, s. 139-170.
- 6 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası*, nr. 70/2-1.
- 7 BOA, *a.g.b.*, Lef. 2.
- 8 BOA, *a.g.b.*, Lef. 1.
- 9 BOA, *a.g.b.*, Lef. 1.
- 10 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-13, Lef. 6.
- 11 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-1, Lef. 3.
- 12 BOA, *a.g.b.*, Lef. 4, 5.
- 13 BOA, *a.g.b.*, Lef. 5.
- 14 BOA, *a.g.b.*, Lef. 6.
- 15 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-3, Lef. 1-4.
- 16 BOA, *a.g.b.*, Lef. 6, 7.
- 17 BOA, *a.g.b.*, Lef. 8.
- 18 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-4, Lef. 1.
- 19 BOA, *a.g.b.*, Lef. 2, 3.
- 20 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-5, Lef. 1.
- 21 BOA, *a.g.b.*, Lef. 2.
- 22 BOA, *a.g.b.*, Lef. 3.
- 23 BOA, *a.g.b.*, Lef. 4.
- 24 BOA, HR. HMŞ. İŞO, 70/2-6, Lef. 1.
- 25 BOA, *a.g.b.*, Lef. 3, 4.
- 26 BOA, *a.g.b.*, Lef. 2.
- 27 BOA, *a.g.b.*, Lef. 5, 6, 7, 12, 13.
- 28 BOA, *a.g.b.*, Lef. 8.
- 29 BOA, *a.g.b.*, Lef. 9.
- 30 BOA, *a.g.b.*, Lef. 16.
- 31 BOA, *a.g.b.*, Lef. 15.
- 32 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-7, Lef. 1.
- 33 BOA, *a.g.b.*, Lef. 2.
- 34 BOA, *a.g.b.*, Lef. 3, 4.
- 35 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-8, Lef. 1, 2.
- 36 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-10, Lef. 4.
- 37 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-9, Lef. 1.
- 38 BOA, *a.g.b.*, Lef. 1.
- 39 BOA, *a.g.b.*, Lef. 2.
- 40 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-12, Lef. 1-2.
- 41 BOA, *a.g.b.*, Lef. 4, 9.
- 42 BOA, *a.g.b.*, Lef. 3-4.
- 43 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-13, Lef. 1.
- 44 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 70/2-14, Lef. 1.
- 45 BOA, *a.g.b.*, Lef. 2.
- 46 BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 98/1, Lef. 1.
- 47 BOA, *a.g.b.*, Lef. 3.
- 48 BOA, *a.g.b.*, Lef. 4.



OSMANLI DÖNEMİNDE ROBERT KOLEJ'DE DİN EĞİTİMİ

EMİNE KOCAMANOĞLU
MARMARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Amerikalı misyonerler Osmanlı Devleti topraklarına geldikleri ilk günden itibaren¹ eğitim-öğretim faaliyetine ayrı bir önem vermişler ve bir çok yerde okul açmışlardır. Amerikalılar, eğer bu okul işinde, Bâbiâlî'den, yerli ruhbandan ve rakip misyoner örgütlerinden daha etkin, becerikli ve uyanık olabilirlerse, Osmanlı İmparatorluğu'nda onların da şansı olabilirdi. Bir başka anlatımla Küçük Asya insanına nüfuz edebilmenin en geçerli yolu okul olacaktı.² Bu nedenle öncelikle Osmanlı Devleti'ndeki insanların ihtiyaç ve yönelişlerinin doğru tespit edilip ona göre okullar açılması gerekliydi. Var olan misyoner okulları, dinî unsur ön plâna çıktığından istenilen başarıyı sağlayamıyordu. Zira eğitim-öğretim artık gelir seviyesi daha yüksek bir yaşam sürebilmek için atlama taşı olarak görülmeye başlanmıştı. Bu durumu farketmekte zorlanmayan İstanbul'daki misyonerlerden, ileride Robert Kolej'in ilk başkan ve müdürü olacak olan Cyrus Hamlin³ bağlı bulunduğu American Board of Commissioners for Foreign Missions'a⁴ yazdığı mektupta; Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'nın prensiplerine ve sanat, hükümet ve savaş usullerine uymaya hazır olduğunu, hatta dinî inançların bile yerlerinden sarsılmakta olduğunu ifade ettikten sonra, gençlerin yeni şartların gerektirdiği eğitimi alabilmek için yurt dışına gittiğini ve yabancı dillerin giderek yaygınlaştığını yazıyor ve şöyle devam ediyordu: "Bütün bu faktörler Doğu'da yeni bir alanın ortaya çıktığını göstermekte ve Protestan dünyasının bu unsurları yönlendirip kontrol etmek için ne yapması gerektiği sorusuna işaret etmektedir... İlk olarak ve şimdi en önemli talep genel eğitim için New England Koleji tarzında iyi bir Hristiyan müessesesidir. Bu müessese sözde Hristiyanların yanı sıra yüksek sınıftan

Türklerle tahsis edilebilir. Onların bir kısmı, ilâhiyat dışında her hangi bir alanda eğitim almaları mümkün olursa çocuklarını göndermeye isteklidir."⁵ Bu mektup başta Robert Kolej olmak üzere açılacak olan tüm Amerikan kolejlerinin düşünsel hazırlığının tamamlandığı anlamına geliyordu.

İstanbul'daki misyonerlerden Dr.H.G.O. Dwight'ın⁶ oğulları James H. ve William B. Dwightlar İstanbul'da Amerikan misyoner kolonisinden tamamen ayrı seküler bir kolej kurmak fikriyle New Yorklu zengin bir tüccar olan Christopher Rhinelader Robert'e geldiğinde yaşadığı kaydedilen gelişmeler, Hamlin'in yazdıklarını gerçekleştirmek hususunda kendine özgü stratejileri olduğunu göstermektedir. Dwightlar'ın niyeti, Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan misyoner kolonisinden tamamen ayrı, seküler bir kolej kurmaktır. Zira, insanların genel kanaatini Hristiyan dinine çevrilme ihtimalinden uzaklaştırmadıkça, böyle bir girişimin başarı şansının az olduğunu düşünüyorlardı. Amaçları herhangi bir ön yargı uyandırmadan imparatorlukta bütün dinî ve millî gruplardan öğrenci çekmekti.

Robert bu plânı Kırım Savaşı bitiminde (1856), İstanbul'da tanıştığı arkadaşı Cyrus Hamlin'e mektupla bildirdi. Dr. Hamlin verdiği cevapta söz konusu plân için oldukça hevesliydi; ancak tamamen seküler bir müessese olması fikrine kesinlikle karşı çıktı.⁷ Kolej plânı bir müddet tartışıldı ve Robert de Hamlin'in düşüncesine katılmaya başladı. Nihayet Hamlin'e yazdığı mektup açık bir davetti: "(Dwightlar), misyonerler tarafından bu meseleyle ilgili birşey yapılacak olursa, yerli ahalinin onu derhal Protestanlık propagandasının başka bir yolu olarak göreceğini ve çocuklarını göndermeyeceğini, dolayısıyla kolejin asla kendi kendini finanse edemeyeceği ifa-



de ediyorlar. Netice olarak, misyonerlerin bu meseleyle hiçbir alakası olmadığını söyleyebilmek oldukça önemlidir... Sıkı sıkıya Hristiyan temel üzere kurulu bir müessesesi mi olmalı? Eğer Kitab-ı Mukaddes (Bible) hergün okunup, dualar İncil'in Tanrısına sunulur ve öğrencilerin hazır bulunması zorunlu görülürse, önyargının tahrik edileceği ve öğrencilerin devam etmeyeceği ileri sürülüyor... Soru basit; bu müessese Allah'ın idaresinin kontrolü altında mı başlatılmalı... Yoksa uzlaşmacı bir politika mı takip edilmeli?"⁸ Robert açıkça eğitimde Hristiyan vurgusunun olması taraftarıydı.

Hamlin Robert'in davetini kabul etti: "Kanaatimce para kazanmak için yeterince aklı olan hiçbir kimse kazandığı parayı -dürüst, açık ve cömert bir Hristiyan kuruluşuna vermenin dışında- herhangi birşeye verecek kadar aptal değildir. Mutlak surette dinsiz olan bir müessese şüpheli bir tuzak olarak kabul edilecektir. Şayet kolejin sorumluluğunu almak isteyen bu genç adamlar (Dwight kardeşler) dine ve misyonerlere karşı kayıtsız kalmayı amaçlıyorlarsa kendileri buradaki şeylerin hakikatine dair hiçbir şey bilmiyorlar."⁹

Düşünceleri Hamlin'in düşünceleriyle pekiştirilen Robert, Hamlin'in bu girişimin başına geçip geçemeyeceği sorusunu ortaya attı. Ve Hamlin'i, ancak 1859 Haziranında, Dwightlar'ın söz konusu müessese karakteristik bir biçimde misyoner karakterli misyonerlerin sorumluluğu altında olursa müessese için birlikte çalışmayı kabul etmediklerine dair, yazdığı mektupla ikna edebildi.¹⁰

Böylece Dwightların seküler bir kolej plânı son buldu ve kendilerinin Robert Kolej'le başka bir bağlantıları da olmadı.¹¹

Hamlin'in düşüncelerine münasip bir şekilde açılacak olan kolejde kutsal metinler dinî ve ahlakî öğretimin yetkili kaynağı olacak, İncil (Gospel) açık açık ve imanla vaaz edilecek, Kitab-ı Mukaddes (Bible) okunup sabah akşam dinî törenler yapılacak, fakat vicdanî haklar kutsal tutulacaktı. Söz konusu kuruluş, gençleri profesyonel çalışma hayatına ya da hayatın aktif işlerinden herhangi birine hazırlayan bir Hristiyan kolejine olacaktı. Bu plâna uygun olarak Hamlin, Amerikan Board'la olan yirmi iki yıllık ilişkisini bitirdi.¹² Zira, açılacak kolejin misyoner hareketle hiçbir resmî bağının olmaması gerekiyordu.¹³

Görüldüğü gibi, sırf dinî özellikler taşımayan, değişen dünya şartlarına cevap veren New England kolejleri tarzında okulların açılması konusunu gündeme getiren misyonerlerden biri olan Cyrus Hamlin tam anlamıyla seküler bir kolej açma fikrini onaylamamıştır. Hamlin'in bu tutumunda, kendisinin dinî misyonu olan bir kişi olmasının yanı sıra, İstanbul'daki misyoner kolonisini dikkate almadan bir eğitim-öğretim faaliyeti yürütmenin güçlüğüne bilmesinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Kolej projesi 1859 yılında, New Yorklular tarafından yapılan bağışlarla resmen başlatıldı. Hamlin, Rumeli Hisarı'na bakan tepenin üzerindeki Ahmet Vefik Paşa'ya ait satılık arsayı kolej için uygun gördüyse de, Osmanlı hükümeti 20 Aralık 1868'e kadar kolej binasının burada yapılmasına izin vermeyecekti. Bina için gerekli iznin alınmasının uzun süreceğini anlayan Hamlin, daha önce müdürlüğünü yaptığı ve 1860 yılında Merzifon'a taşınan Bebek Semineri'nin boş evinde koleji açmaya karar verdi. Böylece Robert Kolej, 16 Eylül 1863'te fiilen öğretime başladı.¹⁴

Kolej için izin alınması aşamasında Amerikalı yetkililer ile Babiâli yetkilileri arasında gelişen olaylar, kolejin dinî yönünün açıklık kazanması açısından önem taşımaktadır. Koleje izin almak için ilk resmî girişim, 1861 Temmuzunda zamanın Amerikan elçisi Edward Joy Morris tarafından yapılmıştır. Hamlin, Morris'i herhangi bir din ya da mezhep yanlısı olmayan (non-sectarian) bir Hristiyan kolejine kurulmasına izin alması için Babiâli'ye göndermiş, bu başvuruda kurulması amaçlanan kurumun niyeti ve çalışma plânı dikkatli bir biçimde ifade edilmiş ve başvuru dinî unsur vurgulanmayacak şekilde düzenlenmişti.¹⁵ Yıllar sonra (Aralık 1869) kolej Hisar Üstü'ndeki yerine taşınacağı sırada yeni bir ferman alabilmek için tekrar Babiâli'ye başvurulduğunda ise kolejin dinî yönünü gizleme ihtiyacı duyulmadığını gösteren şu gelişmeler yaşanmıştır: Ferman öncesi dönemin Maarif Nazırı (Saffet Paşa: 9.3.1868-5.10.1871), Hamlin'e kolejin "dahilî yönetiminin" yeni Galatasaray Lisesi'nin modelini takip edeceğine dair bir taahhütname imzalaması gerektiğini bildirdi. Hamlin'in Fransız okullarıyla hiçbir alakası yoktu. Bu yüzden nazıra, kolejin elinden geldiğince bu liseye benzememesi için uğraşacağına dair bir taahhütname imzalayacağını bildirdi.



Yine Hamlin'den, "kutsal kitaplara" dair bütün çalışmaları yasaklayacağına dair bir belge imzalaması istendi. Bu, açıkça başkalarını kendi dinine çevirme (proselytization) amacıyla kiliseye ait, dinî kitapların kullanımını önlemek amacıyla tasarlanmıştı. Hamlin imzalamayı reddetti, çünkü bu Kitab-ı Mukaddes (Bible) de dahil olarak yorumlanabilirdi ve Hamlin'in Robert'e yazdıklarına göre kendileri şartlar gereği Kur'an'dan Rig Veda'ya, Zend Avesta'ya kadar herhangi bir kutsal kitabı çalışmaya niyetliydi. Nazır, Hamlin'e sadrazamın (Âli Paşa) bu şartlarda ısrar ettiğini bildirdiyse de Hamlin imzalamayı reddetti ve bu durum birkaç ay sürdü. Sonunda Hamlin sekiz yıl önce imzaladığı ile aynı olduğunu söylediği bir belge imzaladı. Greenwood bu konuyla ilgili yorumunda, Âli Paşa ve nazırı ciddî olsalardı, çok sert olurlardı, demektedir. Hiçbir Müslüman öğrenci olmadığından memurlar talepleri kabul ediyorlardı. Âli Paşa izni imzalamak zorundaydı ve bunu kendi tarzında yaptı. Hamlin'e verdiği şahsî değeri, Amerikalı Hamlin dışında kullanılması âdet haline gelmiş herhangi bir sıfat - saygıdeğer, Mesih'in takipçileri arasındaki dindar gibi- kullanmayarak gösterdi.¹⁶

Kolej izni almak için yapılan ilk başvuruda dinî unsuru belli etmemek için titiz davranan kişiler, sekiz yıl sonra kutsal kitaplarla ilgili çalışmaları yasaklama yönündeki bir taahhütü imzalamayı reddederek kolejin dinî yönünü göstermekten çekinmemişlerdir. Osmanlı hükümeti ise buna karşı birşey yapamamış, istediği taahhütname imzalanmadığı halde izin belgesini imzalayarak kendini zor bir duruma düşürmüştür.

Kolejin dinî konumu, kolej öğretime başladıktan (16 Eylül 1863) yaklaşık altı ay sonra 4 Mart 1864'te New York'taki Bible House'da American Home Mission Society'nin odalarında toplanan Kolej Mütevelli Heyeti tarafından kabul edilen tüzükle açıklığa kavuşturulmuştu. Kolej, herhangi bir din ya da mezhebe bağlı olmayacak, ırk ve din farkı gözetmeksizin herkese açık olacaktı.¹⁷ Kolej'in ikinci başkanı Washburn'a göre amaç, Şark'taki kadim Hristiyan kiliselerini zayıflatmak ya da yok etmek değil, öğrencilerin ahlâkî ve manevî yaşamlarını, Tanrı'ya imanlarını geliştirmek ve O'nun kanununa itaati amaçlamalarını sağlamaktı. Tüzükte öngörülen esaslar şunlardı: "(Kolej) İncil'deki esaslar üzerine kuru-

lup idare edilecektir. Bundan dolayı, kolejin bilimsel ve edebî bir müessese olmakla beraber, Allah ve kelamının açık bir biçimde orada kabul edilip saygı göreceği; Kitab-ı Mukaddes'in okunup, her öğretim döneminde günde en az bir kez dua edileceği ve Pazar günü kutsal âyinin yapılacağı, bu uygulamalara öğretim kadrosunun katılmasının beklendiği ve bütün öğrencilerin öğretim kadrosu ve öğretmenler tarafından kabul edilen özel ve zorunlu nedenler olmadıkça bu uygulamalara katılması- nın gerektiği bildirilip takdir edilmiştir."¹⁸

Washburn, tüzükteki dinî esasların uygulama boyutuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Pazar hariç her gün 8.15'te tüm öğrencilerin sabah dualarına katılmaları gereklidir. Sabah dualarında Kitab-ı Mukaddes (the Scriptures) okunur ve dua edilir. Bazen Kitab-ı Mukaddes'teki pasajın çok kısa bir uygulaması yapılır. Pazar günü saat 11'de vaaz vardır. Öğleden sonra 3'te başkanın idaresindeki açılış, dua, ilahi söyleme ve tarihe ya da Kitab-ı Mukaddes tefsirine dair kısa bir konuşmanın yer aldığı yarım saatlik genel bir uygulama şeklinde İncil dersleri yapılır. (Bu dersler 1908-1909 öğretim yılında hafta içine alındı.)¹⁹ Akşam 7.30'daki resmî olmayan uygulamada çok farklı konular ele alınır. Yatılı olan tüm öğrenciler Pazar günkü ibadetlere katılmak zorundadır. Akşam uygulamaları öğretmenler ve stajyerler tarafından idare edilirdi ve çoğunlukla yerel dillerde ya da Fransızca olurdu. Washburn'a göre, bu uygulamalarda öğretimin polemiğe neden olmaması ve kiliseler arasındaki meselelere temas edilmemesi plânlanmıştı. Herhangi bir dine saldırı yoktur. Yeni Ahit'in temel ve pratik öğretileri mümkün olduğu kadar açık takdim edilir."²⁰

Greenwood, Washburn tarafından özetlenen bu uygulamaların öğrencilere oldukça ağır bir dozda din eğitimi ve öğretiminin verildiğinin göstergesi olduğunu söylemektedir. Bu uygulamalar ilk başkan ve müdür Hamlin'in idaresinde şekillendirilmiş ve on yıllarca devam etmiştir.²¹

Guckert, tüzükte ve uygulamada görülen dinî bağlılığı idarecilerin misyoner olmalarına bağlamaktadır: "Robert Kolej, her ne kadar hiçbir zaman misyonerlerin kontrolü altında olmadıysa da 1932'ye kadar başkanı da ima bir misyonerdi. Bu durum, kolejin gerek tüzükteki gerekse günlük uygulamadaki kuvvetli dinî bağlılığı-



nı açıklamaktadır. Kolej mütevellî heyeti, açıkça kurumun dinî felsefesini ilan eden bir tüzük kabul etti.

Her ne kadar Robert, Hamlin ve Washburn sadık Hristiyanlar olsalar da, öğrencileri millî kiliselerinden uzaklaştırmak istemediler, fakat onlara dinî prensipleri ve Hristiyan eğitiminin temelini vermek istediler. Başlangıçta öfkeli bir muhalefet olsa da zamanla bu yok oldu ve kolej millî kiliselerin liderlerinin sempatisini kazandı.”²²

Kolej yönetiminde bulunmuş kişiler, yapmakta oldukları işin dinî boyutundan en önemli boyut diye bahsetmekte, hatta burada oluşlarının tek nedeninin dinî boyut olduğunu ifade etmektedirler. Washburn’a göre öğrencilerin devam etmekte zorunda oldukları günlük dinî uygulamalar ve Pazar âyinleri çok önemli olmakla beraber, kendilerinin şahsî erkisi ve sınıftaki bir program dahilinde olmayan, tesadüfî dinî öğretim çok daha önemliydi.²³ Greene de, Washburn’u doğrulamaktadır: “Kolejde din değiştirmek yönünde herhangi bir girişimde bulunulmadı, fakat günlük dualar, İncil dersleri, Pazar âyinleri ve özellikle öğretmenlerin Hristiyan hayatı ve karakteri vasıtasıyla Protestanlık dini tüm Hristiyan, Yahudi ve Muhammedî öğrencilere açıklanıp salık verildi... Öğrencilerin çoğu Protestan olmayan ailelerden geldiği ve bir kısmı dinî uygulamalara katılmanın mecburi oluşundan şikayetçi olduğu halde idareciler, kolejin Hristiyan bir müessese olduğu konusunda sebat ettiler.”²⁴ Kolejdeki dinî ortamı koruyup kuvvetlendirmek için tavır ve davranışlarının son derece önemli bir rol oynadığı ifade edilen öğretmenler haftanın belirli bir akşamı âyin için bir araya gelirlerdi. Hamlin zamanında Pazartesi akşamı öğretim kadrosu toplantısından ve bir şeyler yenilip içildikten sonra Allah kelâmından kısa bir bölüm okunarak, koleji Allah’ın koruma ve sevgisine emanet etmek üzere hep birlikte diz çöküp dua edilirdi.²⁵ Daha sonraki yıllarda, öğretim kadrosu Pazartesi akşamları çay ve sohbet için, Perşembe akşamları âyin için bir araya gelmeye başladı.²⁶ Yine, kolejdeki işlerin idaresini kolaylaştırmak için öğretmenler tarafından oluşturulan kurullardan biri dinî hayattan sorumluydu. Bu kurul, kolejin dinî hayatının gelişmesiyle ilgilenip din eğitimi ni plânliyordu. Pazar âyinlerinin, öğretmenlerin dua toplantılarının ve öğretmen ve öğrenciler arasında gerçek

edinin gelişmesine yardımcı olması düşünülen benzeri toplantıların düzenlenmesinden bu kurul sorumluydu.²⁷ Benzeri dinî toplantılara örnek olarak kurulun 1911-1912 öğretim yılında, iki ayda bir Pazar öğleden sonra kolej şapelinde Son Akşam Yemeği (Lord’s Supper) kutlaması düzenlemesini gösterebiliriz.²⁸

KİTAB-I MUKADDES (İNCİL) DERSLERİ VE GENÇ HİRİSTİYANLAR CEMİYETİ

Washburn’un içeriğini açılış, dua, ilahi söyleme ve tarih (Hristiyanlığın tarihî tekamülü)²⁹ ya da Kitab-ı Mukaddes tefsiri olarak açıkladığı Kitab-ı Mukaddes (İncil) dersleri başlangıçtan itibaren kolejdeki işin bir parçasıydı.³⁰ Robert Kolej Kayıt ve Kabul ve Tedrisata Mahsus Program’da bu derslerin ihtiyarî olarak programa dahil olduğu bildirilmiştir: “Terbiye-i cismaniye ve fikriye ile beraber terbiye-i âliye-i ahlâkiyeye de riayet edilmek lâzımeden olmağla kolej bu ciheti de nazar-ı itinadan dîr tutmamıştır. Ulûm-i diniyeye ait tedrisat bahs ve münazaradan âzâde, sırf serbesti-i vicdan esasına müsteniddir. Talebe kolejin nizamnâme-i esasîsi mucibince sabahları duada ve Pazar günleri mektepte olanlar sabah ve akşam âyinde hazır bulunurlar.

Hristiyanlığın tarihî tekamülü ile Kitab-ı Mukaddes tedrisatı umumî programda dahildir.

Her hafta “Genç Hristiyanlar Cemiyeti”nin muavenetiyle ihtiyarî ve umum talebe için açık Kitab-ı Mukaddes dersleri tertib olunur.”³¹

Programda adı geçen “Genç Hristiyanlar Cemiyeti (The Young Men’s Christian Association)”nin³² Robert Kolej kolu 1891-1892 öğretim yılında cemiyetin sekreteri Wishard’ın koleji ziyareti sonrasında bu çok dilli kurumun hususî isteklerine uygun bir şekilde öğrenciler tarafından kurulmuştu.

Cemiyet, her biri kendi dilini konuşan ve kendi arasında ayda üç kez toplanan dört gruptan oluşuyordu: Ermeni, Bulgar, Rum ve İngiliz. Ayda bir defa da bu grupların biraraya geldiği ve sadece İngilizcenin konuşulduğu genel bir toplantı yapıldı. Cemiyetin başkanı daima öğretim kadrosunun bir üyesiydi.³³

Kolejde kuruluşundan itibaren yapıldığını bildiğimiz İncil dersleri bu cemiyetin kuruluşuyla, cemiyet tarafından düzenlenmeye başlanmış ve öğretmenlerin baş-



kanlığında sürdürülmüştür.³⁴ Başlangıçta hafta sonunda yapılan bu dersler 1908-1909 öğretim yılında hafta içine alınmıştır. Bu değişikliğin esas amacı gündüzlü öğrencilerin İncil derslerine katılmasını sağlamaktır.³⁵

DOKUZUNCU DÜNYA HİRİSTİYAN ÖĞRENCİLERİ FEDERASYONU KONGRESİ

Robert Kolej'de dinî hayat açısından yaşanan en önemli gelişmelerden biri, Dünya Hristiyan Öğrencileri Federasyonu (World's Student Christian Federation)'nin dokuzuncu kongresinin kolejde düzenlenmesidir. 24-28 Nisan (Paskalya tatili) 1911'de düzenlenen ve yaklaşık kırk milleti temsilen 250 delegenin katıldığı kongrenin amacı açık konuşmasında şöyle ifade edilmiştir: "Bütün milletler arasında İsa'nın işinin ilerlemesindeki etkiyi artırmak, kendimizi zenginleştirdikten sonra dönüp başkalarını da zenginleştirmek, Hristiyanlığın düşünen insanlar üzerindeki etkisini kaybettiği iddiasını çürütmek, Hristiyan inancının makullüğünü ve modernliğini göstermek, dünya Hristiyan öğrencilerine birlik çağrısında bulunmak."³⁶

Kongrenin kolejin dinî yaşamı üzerindeki etkisi, aynı yılın raporunda kolejin üçüncü başkanı Gates tarafından şöyle değerlendirilmektedir: "Kolejin bütün dinî çalışmaları Dünya Hristiyan Öğrencileri Federasyonu'ndan açık bir güç aldı.

Paskalya tatiline rastladığı için öğrencilerin sadece küçük bir kısmı toplantılara katılabildi; fakat konferans onlara bir çok ders verdi. 33 milletten insanı koleje getirdi ve bunların çoğu kolej binalarında kalıp öğrencilerle şahsen irtibatla bulundu. Öğrencilerin çoğu bana bu insanları asla unutmayacağını söyledi. Konuşmalar çok kuvvetli ve yardımseverdi, dua oturumları ise en etkileyici olanıydı.

Genç Hristiyanlar Cemiyeti'nin isteğe bağlı Kitabı Mukaddes (İncil) dersleri konferanstan sonra yeniden düzenlendi ve 70 öğrenci kaydoldu. Onların çoğu daha iyi bir Hristiyan hayatını arzuladıklarını ifade ettiler... Noel ve Paskalya'da özel müzik toplantıları düzenlendi. Kolejin dinî yaşamında bu kayda değer bir yıldır."³⁷

Bir sonraki yılın raporunda ise, kongreyi kolejin dinî hayatında yeni bir safhanın başlangıcı olarak gördüğünü ifade eden Gates, bu kongrenin öğrencileri, genç in-

sanların dinî aktivitelerde başı çekebileceği doğrultusunda etkilediğini kaydetmektedir.³⁸

Dünya Hristiyan Öğrencileri Federasyonu Genel Komisyonu tarafından yayınlanan çağrıya uygun olarak Şubat ayının son Pazar'ı, katılımın tamamen isteğe bağlı olduğu, öğrencilerin Dua Günü olarak kutlandı.³⁹

Kolejin Dünya Hristiyan Öğrencileri Federasyonu gibi büyük bir organizasyona ev sahipliği yapması dinî misyonunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Kolej bağımsız bir dinî uygulama yapmamakta, dünyadaki diğer Hristiyan kuruluşlarıyla eşgüdümlü faaliyet göstermektedir. Yukarıda bahsi geçen Genç Hristiyanlar Cemiyeti'nin kolejde bir kolunun kurulmuş olması da bunu göstermektedir.

KOLEJDE DİN EĞİTİMİNDEN DOLAYI YAŞANAN SORUNLAR

Kolej, her ne kadar amaçlarının Şark'taki kadim Hristiyan kiliselerini zayıflatmak ya da yok etmek olmadığını ilan etse de, başlangıçta kolejdeki dinî uygulamalar Protestanlık dışındaki mahalli kiliselere mensup olanlar tarafından böyle anlaşılmamış ve ciddi muhalefetlerle karşılaşmıştır. Bu muhalefetlerden en şiddetlisi, 1873-74 öğretim sezonunun başında kolejdeki Ermeni öğrenciler tarafından yapılmıştır. Ermeni öğrencilerden bir kısmı, "Kolejdeki dinî öğretimin tamamen kaldırılmasını istemeye niyetlendiler. Washburn 2 Ekim 1873'te Robert'e yazdığı mektupta konuyla ilgili şu bilgileri vermektedir: "... (Dinî öğretime karşı çıkan öğrencilere) sizin (Robert'in) bu koleji Türkiye'nin insanlarına Hristiyan eğitimi vermek için kurduğunuz, dinsiz eğitimi rahmetten çok lanet olarak kabul ettiğinizi ve şayet kendilerinin isteklerine uysam derhal beni müdürlükten alacağınızı ve benim de sizin fikirlerinize tamamen katıldığımı açıkladım... Biz asla herhangi bir öğrencinin inancına saldırmadık. Onlarla bu konuda her hangi bir tartışmaya girmedik, fakat vaaz ettik ve onları sürekli olarak Yeni Ahit'in bütün Hristiyan kiliseleri tarafından kabul edilen basit, pratik gerçeklerini (kabule) zorladık. Bu öğrettiklerimizi Hristiyan, Yahudi ya da Müslüman hiç bir aileden gizlemedik. Bilakis açıkladık; ki daha sonra şikayet nedeni olmasın. İnanıyorum ki, bu saldırılar çocuklar ya da ailelerinden kaynaklanmıyor, dış etkenlerden kaynaklanıyor."⁴⁰



7 Ekim 1873'te Ermeni öğrenciler, 23 yatılı öğrenciyi temsilen 13 kişinin imzaladığı şu ultimatomu Washburn'a sundular: "Protestan dinî merasimlerinin ve İncil derslerinin mecburi olmasını göz önünde bulundurarak ve çocuklarımızı sadece dil ve bilim öğretimi almak üzere gönderdiğimizi düşünerek bu belgeyle sizden çocuklarımızı dinî uygulamalara ve İncil derslerine devam konusunda serbest bırakmanızı ya da bu istek kolejinizin prensiplerine tamamen ters düşüyorsa çocuklarımıza derhal kolejden uzaklaşabileceklerini söylemenizi istiyoruz." Washburn bu ultimatoma verdiği cevapta şunları yazmıştır: "Robert Kolej'de dinî öğretimle ilgili hiç bir yeni düzenleme yapılmamıştır, dinî öğretim tıpkı bütün Hristiyan kolejlerde kabul edildiği şekliyle iyi bir düzen ve öğrencilerin ahlâkî gelişimi için temeldir. Sizin fikrinize çok değer vermekle beraber, çocuklarınızın dinî uygulamalardan muaf tutulması yönündeki isteğinizi kabul edemeyiz. Şayet bunu yaparsak bu izni tüm milletlerden olan öğrencilere kadar genişletmek zorunda kalırız, ki bu da kolejdeki ahlâk eğitiminin tamamen sona ermesi anlamına gelir." Washburn durumu öğrencilere de bu şekilde açıkladıktan sonra onları evlerine gönderdi. Öğrenciler de kolej dışındaki alanda toplanarak Ermeni millî şarkıları eşliğinde yürüyüp gösteriler yaptılar. Bu olaylar sonucunda 26 Ermeni öğrenci okuldan ayrıldı. Daha sonra bu öğrencilerden dokuzu geri döndü.

Ermeni gazeteler bu olayları aylarca gündemde tuttu. Sonuçta bir kaç yıl koleje çok az sayıda Ermeni öğrenci devam etti.

Öğrencilerden Hagopian ve Capamadjian'ın Ermeni gazetelerinde yer alan mektuplarında Robert Kolej'deki din eğitim ve öğretimine dair şu satırlar yer alıyordu: "... Kolejde dinî uygulamalara ve İncil derslerine katılmak her zaman mecburîdir. Biz ve diğer öğrenciler böylesine haksız bir düzenlemenin ya da ailelerimize bilgi vermemenin neticelerini farketmeksizin bu uygulamalara katıldık. Önce mekanik olarak devam ettik, fakat bilinçsizce Hristiyan Kilisesi'nin farklı doktrinleri ve İncil uygulamaları hakkında bu dolaylı vaazın etkisi altına girdik. Sonuçta Ortodoks Ermeni Kilisesi'ne inancımızı kaybettik. Bu sebepten, bizim Protestan olmamız yönündeki muhtemel ve zorunlu sonuca karşı savunmaya geçmek durumunda kaldık. İlk olarak Washburn'u bu durum hakkında bilgilendirerek, kendisinden bu dinî

uygulamalara devamdan bizi muaf tutmasını istedik. Asla isteğimizi reddetmesini beklemiyorduk. Çünkü bu müessesenin amacı -programda da ifade edildiği gibi- "öğrencilerin en yüksek zihni ve ahlâkî eğitimi" idi. Ve isteğimizi ailelerimizin imzaladığı bir belgeyle yeniledik. Sonuçta bu belgeyi imzalayanların çocukları kolejden ayrılmak zorunda kaldı. Fakat kolejde hâlâ yaklaşık 30 Ermeni öğrenci var. Ümit ediyoruz ki, kendi dinlerine ilgisi olanlar, çocuklarını millî okullarımıza göndermek üzere kolejden alacaklardır. Son olarak bizim insanlarımıza kolejin programına aldanmamalarını tavsiye ediyoruz ve eğer çocuklarını oraya gönderirlerse, onları Protestan yapmanın vasıtası haline geleceklerinden eminiz."⁴¹

Bir müddet sonra Hagopian gazetelere şu yazıyı gönderdi: "Bu vakte kadar sır olarak sakladığım bir şey var. Washburn dinî uygulamalardan muaf tutulmamız için kendisine gittiğimiz zaman bize şunları söyledi: "Artık karanlık çağlarda değiliz. 19. asırdayız. 19. asır aydınlanma asrıdır. İnsanlar şimdi daha önce öğrendiklerinden farklı bir şey öğrenme korkusuyla kulaklarını ve gözlerini kapatmazlar. Yine insanlar, rahipler tarafından kendilerine söylenenleri gözü kapalı kabul etmezler. Bunun yerine kendileri araştırıp hüküm verirler. Biz sizden dediklerimizi biz söyledik diye değil, doğru olduğu için düşünüp kabul etmenizi istiyoruz. Sizin kendi insanlarınızın liderleri olmanızı ümit ediyoruz. Bu ise, sizin ancak düşünen adamlar olmanızla, yani gerçeği bilmek için istekli ve hırslı olmanızla mümkün olabilir." Aynı zamanda Washburn, Robert'in kolejdeki dinî öğretimini tamamen kaldırmak yerine sağ elini kesmeyi tercih edeceğini söyledi."⁴²

Greenwood, bu durumun, öğretmenlerinden duydukları dinî özgürlüklerin ihlali olması nedeniyle, Ermeni Ortodoks Kilisesi'ne bağlı bu insanları derinden etkilediğini ifade etmektedir.⁴³ Dolayısıyla, kolej idarecisi ve öğretmenlerinin bir din ve mezhebin propagandasını yapmayacaklarını söyleyip, uygulamada bu söylediklerini dikkate almayarak Amerikan Congretionalistlerin dua ve ibadetlerine kolejdeki herkesin katılmalarını istemeleri çelişkili bir duruma yol açarak tepkilere neden olmuştur. Ancak, daha sonraki yıllarda kolejdeki dinî uygulamalara mahalli kiliselerin mensuplarından bu çapta bir muhalefet yapılmamıştır.



KOLEJDEKİ MÜSLÜMAN ÖĞRENCİLERİN DURUMU

1900'lü yıllara kadar koleje oldukça az sayıda Türk öğrenci devam etmiştir. Elimizdeki bilgilere göre, ilk kez 1874-1875 öğretim sezonunda 6 Türk öğrenci koleje kaydolmuştur.⁴⁴ Ancak 1895-1896 öğretim yılına kadar Türk öğrencilerin koleje muntazam bir biçimde kaydolup devam ettiğini söylemek zordur. Bu süre boyunca kolejde Türk öğrencilerin kayıtlı görüldüğü yıllar 5-6 yılı geçmemektedir. Washburn, bu durumu II. Abdülhamit'in Türk öğrencilerin yabancı okullara devam etmesini engelleme siyasetine bağlamaktadır.⁴⁵ Halide Edib'e göre de kolejlere devam eden Müslüman Türk'ün sayısının az olma nedeni Abdülhamit idaresinin buna müsait olmayışındır.⁴⁶ Salih Feridun da bu konuda şunları söylemektedir: "Abdülhamit'e göre kolej tehlikeli bir yerdi. Orada hususiyle Anglo-Sakson ırkının terbiye, idare usulleri öğrenilir, kuvvetli vatan, millet duyguları alınır. Vakıa kapitülasyonlardan dolayı Türk hükümeti mektebe dokunamazdı, fakat Türklerden çocuğunu gönderenler takip olunurdu."⁴⁷

Koleje devam eden Müslüman öğrenciler de, tıpkı diğer öğrenciler gibi sabah dualarına, şapeldeki âyinlere ve İncil derslerine katılırlardı. Ancak aileleri ya da velileri hafta sonlarını evlerinde geçirmelerini talep ederse buna izin verilirdi.⁴⁸

II. Meşrutiyet'in ilânı ile birlikte, Robert Kolej'deki Türk öğrencilerinin sayısının artması ve milliyetçiliğin gelişmesiyle birlikte kolejin dinî karakteri önemli bir sorun haline geldi...Önceleri bütün öğrencilerin şapeldeki âyinlere katılması mecburi iken daha sonra Müslüman öğrenciler için bu isteğe bağlı yapıldı. 1915'te özel okullar için yapılan yeni düzenlemeyle⁴⁹ hükümet, öğrencilerin kendi mezhebinden olmayan dinî uygulamalara katılmamasını ve okullardaki bütün propaganda-

ların yasaklanmasını emretti. Yine hükümet, 18 yaşın altındaki öğrencilerin dininin, onları babalarının inancından uzaklaştırabilecek etkilere maruz bırakılmaması gerektiğine hükmetti. Robert Kolej'de İncil öğretimi ve dinî uygulamalara katılmak, Hristiyan öğrenciler için hâlâ zorunluydu. Müslüman öğrenciler için ise Müslüman öğretmenlerin başkanlığında ayrı toplantılar düzenlendi.⁵⁰

Her hangi bir din ya da mezhep yanlısı olmadığı ilan edilen kolejde, Osmanlı hükümeti tarafından müdahale edilinceye kadar, tamamen ayrı bir din mensubu olan Müslüman öğrenciler de dinî uygulamalara katılmaya zorlanmış ve din hürriyeti dolaylı bir biçimde ihlal edilmiştir. Kolej idareciliğinde bulunmuş kişiler, yaptıkları din eğitim ve öğretiminin böyle bir netice vermesinin doğal olduğunu söylemektedirler: "Bu dinî öğretimin öğrenciler üzerinde etkisi olduğu şüphesiz doğrudur. Şayet olmadığını düşünseydik bu öğretimi bırakmamız gerekirdi."⁵¹

Her açıdan birinci sınıf bir Amerikan kolejinde verilen eğitime denk ve aynı genel prensiplere dayanan sağlam bir eğitim vermek amacıyla kurulan⁵² Robert Kolej'in, bir yandan Osmanlı Devleti'nde bir takım siyasal, kültürel ve ekonomik hedefleri gerçekleştirme mücadelesi verirken, diğer yandan dinî karakterini korumaya özel bir önem verdiği görülmektedir. Kurulduğu günden 1932'ye kadar başkanlarının ileri gelen misyonerlerden biri olduğu düşünülürse bu durum tabiidir. Kolejde din eğitim ve öğretiminin bir takım şekli dinî uygulamalardan ibaret görülmeyip, öğretmenlerin kişisel etkileri vasıtasıyla dinî ortamın muhafazasına çalışılması ve öğrencilerin dinî uygulamalarda organize biçimde (Genç Hristiyanlar Cemiyeti'nin bir şubesi olarak) aktif rol alması modern bir kuruluştaki dinin nasıl yer aldığını göstermektedir.

1 İlk olarak 15 Ocak 1820'de Pliny Fisk ve Levi Parsons adlı Amerikalı misyonerler İzmir'e gelmiştir. Uygur Kocabaşoğlu, *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika*, İstanbul 1991, s. 16.

2 Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 59.

3 O zaman Hamlin yerli rahipleri yetiştiren bir okul olan Bebek Seme-ni'nin müdürüydü. Yirmi yaşlarında misyoner bir eğitimci olarak kayda değer bir ün kazanmıştı. Hamlin, Bulgar milliyetçiliğine katkılarının yanı sıra Kırım Savaşı'nda İngiliz birliklerine ekmek sağlaması, İngiliz ordusuna elbise sağlaması, İstanbul'daki Rus esirlere yiyecek sağlaması,

Florence Nightingale'in çabalarıyla ünlü hastahaneyi çalıştırması, bu faaliyetlerden elde edilen 25.000 doların üzerindeki kârla 13 kilise inşa ettirmesi, Roosevelt'e Osmanlı karasularında savaş gemileri ile saldırgan bir politika izlemesini tavsiye etmesi gibi faaliyetleriyle tanınmaktadır. Bkz.: Keith Maurice Greenwood, *Robert College: The American Founders*, (Basılmamış Doktora Tezi, The John Hopkins University, Michigan 1965), s. 4; George E. White, *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hatıraları*, (çev.: Cem Târik Yüksel), İstanbul 1995, s. 75.



- 4 Kısaltılmış olarak ABCFM ya da BOARD diye anılan bu misyoner örgütü ABD'deki Protestan misyoner örgütlerinin en kadımlısı ve de en büyüklerinden biridir. ABCFM, Calvinci geleneği temsil eden, XVI. yüzyıl sonları ile XVII. yüzyılda İngiltere ve Amerika'nın doğusunda filizlenen Puritan akımın belli başlı üç temsilcisinden birisi olan Congregationalistlerce 1810 yılında Boston'da kurulmuştur. ABCFM 1868 yılında ABD'deki 16 Protestan misyoner örgütünden yalnızca bir tanesidir ama bu 16 örgütün topluca yaptığı harcamanın %30'unu tek başına yapmakta ve istihdam edilen misyonerlerin yine yaklaşık %30'unu barındırmaktadır. Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 16.
- 5 "Letters From Constantinople Station", 30 Mayıs 1857, ABCFM. Greenwood, *a.g.e.*, s. 97-99'dan naklen.
- 6 H.G.O. Dwight, Ermenistan'da geniş bir araştırma gezisi yaptıktan sonra, 5 Haziran 1832'de eşiyile birlikte İstanbul'a geldi. Görevi Ermenilerle ilgiliydi. 1862'de öldü. Bkz. E.D.G. Prime, *Forty Years in the Turkish Empire*, New York 1876, s. 147-148.
- 7 "Hamlin'den Robert'e", 2 Ocak 1859, Archives of the Near East College Association, Greenwood, *a.g.e.*, s. 4'ten naklen.
- 8 "Robert'ten Hamlin'e", 2 Ocak 1859, Archives of the Robert College. Greenwood, *a.g.e.*, s. 5'ten naklen.
- 9 "Hamlin'den Robert'e", 14 Şubat 1859, Archives of the Near East College Association. Greenwood, *a.g.e.*, s. 6'dan naklen.
- 10 "Robert'ten Hamlin'e", 27 Haziran 1859, Archives of the Robert College, Greenwood, *a.g.e.*, s. 6'dan naklen.
- 11 A.g.e., s. 7. Dwighatların ilişkilerini kesmekle beraber kolejin gidişatını takip ettikleri kesindir. Zira Robert öldükten sonra 1879 yılında William B. Dwight, Vassar'dan kolejin o zamanki müdürü G. Washburn'a bir mektup yazmıştır. Bkz. Greenwood, *a.g.e.*, s. 7.
- 12 Cyrus Hamlin, *Among the Turks*, s. 285-6.
- 13 Greenwood, *a.g.e.*, s. 1.
- 14 Hamlin, *a.g.e.*, s. 290; George Washburn, *Fifty Years in Constantinople*, Boston ve New York 1909, s. 14; Greenwood, *a.g.e.*, s. 35.
- 15 Greenwood, *a.g.e.*, s. 21.
- 16 "Hamlin'den Robert'e", 4 Aralık 1869, Archives of the Near East College Association, Greenwood, *a.g.e.*, s. 177-8'den naklen.
- 17 Robert Kolej'de, 1923-1924 öğretim yılı itibarıyla, Ortodoks Rum, Gregoryan Ermeni, Müslüman, Protestan, Yahudi ve Katolik olmak üzere altı din ve mezhepten öğrenci vardı. *Robert College Constantinople*, New York, s. 15.
- 18 "Minutes of the First Meeting of the Board of Trustees of Robert College", 4 Mart 1864, New York, Archives of the Near East College Association, Greenwood, *a.g.e.*, s. 35-36'dan naklen; Washburn, *a.g.e.*, s. 16.
- 19 *Robert College Alumnus 1908-1910*, s. 26.
- 20 Washburn, *a.g.e.*, s. 85-86.
- 21 Greenwood, *a.g.e.*, s. 231-232.
- 22 John Cecil Guckert, *The Adaptation of Robert College to Its Environment (1900-1927)*, The Ohio State University 1968, s. 30-31.
- 23 Washburn, *a.g.e.*, s. 150-151.
- 24 Joseph K. Greene, *Leavening the Levant*, s. 204.
- 25 Hamlin, *a.g.e.*, s. 300.
- 26 Robert College, *Dr. Caleb Frank Gates President of Robert College 1903-1932 An Appreciation*, s. 23-24.
- 27 *The Robert College Alumnus 1910-1911*, s. 81.
- 28 *Report of the President and Faculty of Robert College of Constantinople for the Forty-ninth Year 1911-1912*, s. 56.
- 29 *Robert Kolej Kayıt ve Kabul ve Tedrisata Mahsus Program*, 1910, s. 21.
- 30 Washburn, *a.g.e.*, s. 85, 41.
- 31 *Robert Kolej Kayıt ve Kabul ve Tedrisata Mahsus Program*, 1910, s. 20-21.
- 32 Genç Hristiyanlar Cemiyeti, Hristiyan imanını yaymayı, kiliseleri güçlendirmeyi ve hayatın bütün aşamalarını Hristiyan normları ve ahlâk inançlarıyla yükseltmeyi hedefleyen bir dernek olup, ilk olarak 1844'te Londra'da, ardından 1851'de Boston'da kurulmuştur. Bilinen 77 şubesi olup, bunlardan çoğunda erkekler ve hanımlar birlikte yer almaktadır. *Encyclopedia International*, New York 1969, c. XIX, s. 554. Cemiyetin Türkiye'de halka dönük ilk şubesi, Robert Kolej'deki şubesinin açılışından 21 yıl sonra 1913 Nisanında Beyoğlu'nda tesis edilmiştir. Bkz. "Genç Hristiyanlar Cemiyeti", *Sebilürreşad*, c. XX, sayı 513, s. 219.
- 33 Washburn, *a.g.e.*, s. 221-222.
- 34 *The Robert College Alumnus 1910-1911*, s. 62.
- 35 *The Robert College Alumnus 1908-1910*, s. 26.
- 36 *The Robert College Alumnus 1910-1911*, s. 62-63.
- 37 *Report of the President and Faculty of Robert College of Constantinople for the Forty-eighth Year 1910-1911*, s. 24-25.
- 38 *Report of the President and Faculty of Robert College of Constantinople for the Forty-ninth Year 1911-1912*, s. 55.
- 39 *Report of the President and Faculty of Robert College of Constantinople for the Forty-ninth Year 1911-1912*, s. 57.
- 40 Washburn, *a.g.e.*, s. 79-80.
- 41 Washburn, *a.g.e.*, s. 82-84.
- 42 Washburn, *a.g.e.*, s. 84.
- 43 Greenwood, *a.g.e.*, s. 237.
- 44 Washburn, *a.g.e.*, s. 91.
- 45 Bkz. Washburn, *a.g.e.*, s. 180, 299.
- 46 Halide Edib, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, İstanbul 1955, s. 120.
- 47 Robert College, *Dr. Caleb Frank Gates President...*, s. 51-52.
- 48 *Report of the President and Faculty of Robert College of Constantinople for the Forty-eighth Year 1910-1911*, s. 12.
- 49 Osmanlı hükümeti 1915 tarihinde yabancı mektepleri de çevresine alan bir "Hususî Mektepler Talimatnâmesi" neşretmiştir. Bir din ve mezhebe müteallik tedrisata yahut merasim ve kavaide iştirake o din ve mezhebe mensup olmayan talebeyi teşvik ve yahut adem-i iştiraktan dolayı mektebe devamdan menetmek ve yahut talebe tarafından kendi rızasıyla o yolda vukubulacak iştiraka meydan vermek bahsi geçen talimatnâmenin bir maddesiyle menedilmiştir. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, c. III-IV, s. 1481-1482.
- 50 C. Frank Gates, *Not To Me Only*, Princeton ve Londra 1940, s. 195.
- 51 Washburn, *a.g.e.*, s. 85-86.
- 52 May N. Fincancı, *The Story of Robert College Old and New 1863-1982*, İstanbul 1983, s. 16.

OSMANLI AİLESİ

OSMANLI'DA AİLE YAPISI
OSMANLI'DA KADIN
OSMANLI'DA ÇOCUK



OSMANLI'DA AİLE YAPISI

OSMANLI AİLESİNİN SOSYOLOJİK EVRELERİ:
KURULUŞ, KLÂSİK VE YENİLEŞME DÖNEMLERİ

371

OSMANLI TOPLUMUNDA POLİGAMİ

397

OSMANLI TOPLUMUNDA ÇOK EVLİLİĞİN YERİ

407



OSMANLI AİLESİNİN SOSYOLOJİK EVRELERİ: KURULUŞ, KLÂSİK VE YENİLEŞME DÖNEMLERİ

DOÇ. DR. İSMAİL DOĞAN
ANKARA ÜNİVERSİTESİ EĞİTİM BİLİMLERİ FAKÜLTESİ

“Bu âlemde maksâd olan bir kaç şeydir: Oğul evlendirmek, kız çıkarmak ve dünyadan ahrete iman ile gitmek. Şimdi bu şeyler Sultan Murad'a nasib oldu: Oğul evlendirdi. Kız kardeşlerini çıkarıp ere verdi ve büyük düğünler yaptı. Kız kardeşlerini padişah oğlanlarına verdi. İşin sonu dahi bayroldu. Oğlu Sultan Mehmet dahi kendisinden sonra iyi azametli padişah oldu. Akıbet hayırlılığının dahi alameti budur.”

Âşık Paşa Zâde

GİRİŞ

Osmanlı Devleti 13.yy'ın sonlarında, çökmekte olan Anadolu Selçuklu Devleti'nin bir uç beyliği olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Daha sonra beylikten İmparatorluğa yönelen parlak bir gelişme söz konusudur. “Osmanlı” deyimini işte bu sürecin bütünsel bir ifadesidir. Osmanlı ailesini Osmanlı toplum yapısının bu bütünsel sınırları içinde anlamak ve değerlendirmek gerekir.

Osmanlı toplumunu oluşturan unsurlar arasında Türklerden başka Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Romanlar, Slavlar (Bulgarlar, Prenslik Sırları, Boşnaklar, Hersekliler ve Karadağlılar), Tatarlar, Suriyeli ve Keldaniler, Dürziler, Kürtler ve Araplar vardı. Bu çeşitlilik toplumun Osmanlı'ya özgü bir millet sistemi oluşturmaya neden olmuştur. Toplumsal yapı bu zemin üzerinde iki önemli toplumsal kategori oluşturmuştur: Askerîler ve Reâyâ. Askerîler bugünkü anlamda Devlet (kamu) görevlileridir. Bunun da göstergesi Padişahın verdiği berat ve bu beratta gösterilen görev karşılığı vergi muafiyetidir. Kısaca devlet görevlilerinin tümüne birden askeri denilirdi. Vergi vermekle yükümlü olanların tümüne de reaya (halk, el-âmmе) denilirdi. Reayayı da tüccarlar, sa-

nat erbabı (ehl-i hîrfet) ve köylüler (çiftçiler) meydana getirirler. Ailenin bu çok kültürlü toplumsal yapıdan etkilendiği muhakkaktır. Ayrıca siyasal sistemin de diğer toplumsal kurumlarda olduğu gibi aile üzerindeki etkisinden söz edilebilir.

“Osmanlı Ailesi” deyimini temsil ettiği toplumun temel karakteristiklerini yansıtır. Bu yüzden tek tip ve mutlak bir aile modeli olmaktan çok, bir ifade kolaylığı nedeniyle kullanılan pratik bir deyimdir. Ancak, siyasî yapının belirtilen özellikleri dikkate alındığında farklı unsurların imparatorluk içindeki toplumsal uyumları Osmanlı Ailesi deyimine siyasal çözümlere dönemine kadar görece bir genellik kazandırmaktadır. Bu durum Müslüman unsurlar için bir kültürel olgu olurken diğer unsurlar için ise siyasal zorunluluktan kaynaklanan bir uyum sorunu olarak değerlendirilebilir.

Bu incelemede Osmanlı, ailesi imparatorluğun uzun ömrü ve bu sürece damgasını vuran karakteristik siyasal dönüşümler dikkate alınarak irdelenmektedir. Bu dönemler başlangıçtan yükselişe kadar olan Kuruluş dönemi, yükselişten toprak kaybına kadar olan yükseliş ve gelişme dönemi (klasik dönem) ile içinde Tanzimat'ın da yer aldığı Cumhuriyet'e kadar gelen şaşkınlık ve arayışla geçen yenileşme dönemidir. Elbette bu siyasal dönemlerin hedeflerine ve yapısına uygun sosyo-kültürel dönemler mevcuttur, ve Osmanlı Ailesi işte bu dönemlerin temel özelliklerine uygun ve uyumlu bir yapı arz etmektedir. Gerçekte, belirtilen dönemlere uyumunun anlaşılabilmesi ise söz konusu dönemlere damgasını vuran temel değerlerin ve bu değerlerin arkasında yer alan yapısal ve kurumsal değişmelerin bilinmesiyle mümkündür. Açık-



ça sorunun gerçekçi analizi için Osmanlı ailesinin tarihsel dönemlere indirgenmesi ve bu dönemlerde aileyi etkileyen toplumsal etkenlerin bilinmesi son derece önemlidir. İşte bu incelemede böyle bir yöntem izlenmektedir.

I. OSMANLI AİLESİNİN KÜLTÜR TEMELLERİ

Kültür temelleri deyimi ile amaçlanan aile bireylerinin yaşamı algılayış biçimini oluşturan toplumsal ve felsefi faktörlerdir. Osmanlı'da gelenek ve din bu faktörlerin başında yer alır. Üçüncü ve önemli bir faktör olan siyaset ise gerçekte bu iki faktörün bileşkesidir. Bir diğer deyişle gelenek ve din siyasetin toplumsal temellerini oluşturur. Dolayısıyla gelenek ve din Osmanlı'da hem "toplumsalı" ve "toplumsal düzeni", hem de bütün bunların odağında yer alan "bireyi" belirleyen ve niteleyen en temel kültür öğesidirler.

1. Gelenek Faktörü: Tarih ve gelenek bireyin imgelem (tasavvur gücü) dünyasına ve oradan da toplumsal bilince önemli ölçüde etkilerde bulunur. Destanlar, efsaneler, masallar vb. tüm sözlü kültür ürünleri oluşturdukları değerlerle bireyleri çağlar ötesinden kuşatmaktadır. İtaat kültürü böyle bir kültür dünyasının Osmanlı'dan önce Türklerde ve Doğu insanında oluşturduğu bir gelenektir. İtaati önemli bir toplumsal değer olarak sunan bu gelenek Türkler aracılığıyla Osmanlı'ya ve Osmanlı aile kültürüne intikal etmiştir. Efsane döneminin ürettiği bu değer ilerleyen dönemde dinler tarafından desteklenmiş ve güçlendirilmiştir.

Geleneğin övdüğü erkek eşi ve çoluk çocuğu üzerindeki tüm tasarrufunu Tanrı adına başarıyla kullanan erkektir. Geleneğin övdüğü kadın güzeldir çünkü, erkeğine itaatkârdır. Geleneğin övdüğü çocuk büyüklerine, anne-babaya itaatkârdır. Ortaasya, Uzakdoğu ve Ortadoğu'nun geleneksel tarihinden süzülüp gelen bu değer önce bireyi, sonra aileyi oradan da toplumu niteleyecek bir güç ve genişliğe ulaşmıştır. Bu yüzden tarihteki tüm Türk devletlerinde olduğu Osmanlı'da da bu toplumsal zemin siyasal iktidarı biçimlendirmiştir. İtaatin yol açtığı teslimiyet daima itaat kurumuna merkezi bir mâsumiyet ve güven kazandırmıştır. İtaat ve himaye taraflardan birine güven ve yaşam kolaylığı kazandırırken; diğerini iktidar ve güç sahibi yapmaktadır. İktidar, verir, do-

yurur, lütfeder; halk ve kişiler ise alır, kabul eder ve şükran duyar. Geleneksel Türk kültüründe İktidarlar ve hükümetler, "halk için yapılması gerekeni yapmak üzere vardır; halk kendi için yapılması gerekeni yapmaz."¹ Elbette böyle bir kültürden üretken, girişimci bireyler beklenemez. "Hükümet ne güne duruyor?" şeklindeki bu himayeci değer günümüze döne dolaşa, vatandaşların tüm kriz anlarında "devlet nerede?" haykırılarına dönüşmüştür.

İtaati kadın ve çocuk güzelliğinin ekseni kabul eden kültür, bu değeri aile ocağında üretmekte ve adeta bu ocakta yoğurmakta, pişirmektedir. Bu gelenek kökle-ri İslam öncesi döneme uzanan uzun bir sürece sahiptir.

2. Din Faktörü: Din, tarihle birlikte Osmanlı toplum düzeninin felsefi temellerini belirleyen önemli bir etkidir. Bireyi günlük yaşamından çevresine ve devletle ilişkilerine kadar etki altına almaktadır. Dolayısıyla din Osmanlı ailesinin açıklanmasında gelenekle beraber başlıca faktör olarak düşünülmelidir.

Osmanlı'da toplumu meydana getiren bireylerin uyumu ve bunun devamlılığı herkesin toplum içinde yaratılıştan getirdiği mevkilerde bulunmasına ve bu yerini korumasına bağlıdır. Şu Kur'an âyeti işte bu olguyu açıklar: "Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar? Dünya hayatında onların yaşama biçimlerini (maîşet) aralarında taksim eden, karşılıklı hizmette bulunmaları için mertebelenmede kimini diğerinin üzerine çıkaran Biz'iz. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdiklerinden hayırlıdır."² Ünlü Osmanlı tarihçisi Tursun Bey bu ayeti yaşadığı toplumun felsefi temelleri olarak yorumlamaktadır.³ Ona göre toplumdaki bireylerin her biri yeteneklerine uygun statüleri işgal etmektedirler. Böyle bir toplumsal dağılım toplumda düzen ve ahengin sağlanmasında önemli bir nedendir. Bireylerin bu gerçeğin farkında olarak kendileri için öngörülen toplumsal statü ve rollerini sadakatle oynamaları kendi mutlulukları için gereklidir. Öyle görünüyor ki, Tursun Bey'in yorumunda Osmanlı toplumunda bireyin konumunu ve oradan da grup ve aile yaşamını açıklayan ip uçları bulunmaktadır. Grup, aile ve toplum yaşamı ön görülmüş statü ve rollerden meydana gelmiştir. Mutluluk tüm bu toplumsal birimlerde yer alan kişilerin kendilerine biçilen misyonları ön görülen sınırlar içinde itaat ve sadakatle yerine getir-



mekten geçmektedir. Böylelikle de babanın, eşin, çocukların ve diğer üyelerin ailedeki mutluluğu aile reisine; reaya ve askerîlerin mutlulukları ise, "şehr-i yâr-i bü-lend-i iktidar efendi"ye⁴ yani padişaha, sultana ya da krala itaat, sadakat ve teslimiyetten geçmektedir. Teslimiyet bir kaderdir ve bu kaderin zorlanması her durumdaki birey için mutsuzluk ve kaostur.

İslâmiyet'in eski Türk toplumlarından devir aldığı aile tüm yerleşik olmayan kültürlerle özgü bir aile idi. Henüz toprağa bağlı olmayan, o nedenle de yerleşik kültüre geçmemiş olan toplum ve ailelerde biyolojik miras dışında kuşaktan kuşağa intikal eden miras ve benzeri hukuki intikaller yoktur. Günübirlik ihtiyaçların belirlendiği böyle bir kültürde hane reisi olan baba kadar anne de dışa dönük bir faaliyet içindedir. O nedenle özellikle kadının erkeğiyle bu ortak etkinliği görece bir eşitlik ortaya koymaktadır. İslâmiyet mensuplarını yerleşik kültüre yöneltmiş ve bunu teşvik etmiştir. Bu sebeple de İslâm öncesi göreceli eşitlik İslâmiyet'ten sonra kadının hane içi etkinliğe yönelmesiyle ortadan kalkmıştır. Ama bu noktada şöyle bir sosyolojik gerçeği hatırlamakta yarar vardır: Kadının toplumsal hayattan tecridi (soyutlanması) anlamına gelen etkinlik yoksunluğu yani toplumsal hayattan uzaklaşması (kadının tecridi) yerleşik kültüre geçişe denk düşer. Ne zaman ki, insanoğlu toprağa bağlı bir yaşama geçmiş, o zaman kadının tecridi sorunu da ortaya çıkmıştır. Sanılanın aksine kadının tecridi İslâmiyet'in kabulünün bir sonucu değil, yerleşik kültürün ön gördüğü toplumsal gerekliliklerin doğal bir sonucudur.

Öte yandan İslamiyet kadın-erkek hakları konusunda eski Türk toplumlarındaki hakları tamamen ortadan kaldırmıyorduk, ikâme edici (yerleştirici) rol oynamıştı. Örneğin şu hadis bunun bir kanıtı gibidir : "Sizden her biriniz birer çobansınız ve her biriniz güttüğünüzden sorumlusunuz. Devlet yöneticisi bir çobandır ve yönettiği kişilerden sorumludur. Evin erkeği bir çobandır ve aile bireylerinden sorumludur. Evin hanımı, kocasının evi içinde bir çobandır ve güttüğünden (çoluk çocuğundan) sorumludur. Hizmetçi efendisinin malı üzerinde bir çoban ve bunun yönetiminden sorumludur."⁵

Görüldüğü gibi hiyerarşik bir düzen içinde kişilerin sorumlulukları, onların hak ve ödevleri çerçevesinde ayrı ayrı tespit edilmektedir. Bu durum eski Türk ailele-

rindeki rol dağılımının da bir nevi tescili anlamına gelmektedir. Bu tespitte bir bakıma "güç ve iktidar" ölçütünün dikkate alındığı gözlenmektedir. Siyasal bir güç olarak devlet başkanı kendi halkından sorumlu olduğu gibi, erkek de ev halkından, hane halkından - belki de aynı nedenlerle sorumlu tutulmaktadır. İslam dininin ön gördüğü ailede, aileyi meydana getirenlerin hak ve karşılıklı yükümlülükleri belirtilen bu hiyerarşinin sağlıklı işleyişini amaçlayan doğal bir rol dağılımıdır.

Bütün bunlardan anlaşılan İslâm dinî ailenin merkezine erkeği koymakta, bunun dışındaki tüm statüleri ona göre belirlemektedir. Merkezde kilit rol kocaya yani aile reisine aittir. Diğer tüm roller aile reisine göre belirlenir, anlam kazanır. Kadının, kocasını hoşnut etmesi onun bir görevi olduğu kadar ebedi mutluluğunun da bir gereğidir : "Kocasını kendisinden hoşnut ölen bir kadın, cennete girecektir."⁶ Çocuklar ise aile reisinin genel kabulleri ve değerleri doğrultusunda sosyalleşeceklerdir. Çocukların büyükler karşısında söz söyleme ve davranış hakkını kısıtlayan tarihsel gelenek ilerleyen dönemde İslami yorumlardan da onay ve güç almıştır.⁷ Ünlü İslâm bilgini İmam-ı Gazâlî yaşlılar karşısında oğluna ve onun şahsında tüm çocuklara şu sınırlıkları getirmektedir:

"Ey oğul, onların yanında bulunduğun zaman çok söz söyleme, onların söylediklerini dinle. Onların yanında oturma, oturursan diz üstüne otur (...) Sana bir şey sorarlarsa bildiğini söyle. Sakın bilgiçlik yapıp bilmediğini söyleme. Çünkü onlar senden daha fazla yalan sözü bilirler. Sonra yanlarında hor olursun (...) Yolda giderken senden büyüğün önüne geçme. Meğer ki sen âlim olup o câhil ola. Yolda ihtiyarlara rastladığın zaman selamlarına hazır ol veyahut selam vererek hatırlarını sor. Eğer bildiğin ise elini öp, beraber giderken önüne geçme. Acele işin olursa izin alarak geç."⁸

II. OSMANLI AİLE YAPISININ KARAKTERSİTİK DÖNEMLERİ

A. Kuruluş Döneminde Aile

1. ERKEK VE KADIN

Kuruluş yıllarının Osmanlı ailesine ışık tutan ilk yazılı kaynağı bir seyahatnamedir. Kuzey Afrikalı Müslüman seyyah (gezgin) İbn-i Batuta'ya ait olan bu eser



yazarın bu konudaki gözlemlerini kapsamaktadır. Daha çok Anadolu'da beylikler dönemine ait olan gözlemler gerçekte yakın gelecekte Osmanlı'yı oluşturan kültürel zemine ışık tutmaktadır. Yazar Türk konukseverliğini dile getirirken bu güzel davranışın önde gelen kişisi olarak kadını öne çıkarmaktadır. Batuta'nın bu bağlamdaki gözlemi şöyledir :

"Bu memlekete geldiğimiz andan itibaren çevredeki komşularımız, kadın olsun, erkek olsun durumumuzla ilgilenmeden yapamamışlardı. Burada kadınlar erkeklerden kaçmazlar ve yola çıkacağımız zaman akraba ya da hane halkındanmışçasına bizimle vedalaşırlar, bu ayrılıktan dolayı üzüntülerini, göz yaşları dökerek belirtirlerdi (...) Bu ülkede adetler gereğince, ekmek haftada bir gün pişirilir ve pişirilen ekmek de haftanın öteki günlerine elverecek kadar olurdu. Ekmek günü belde erkekleri sıcak sıcak ekmekler, nefis yemeklerle çevremizi donatırlar, bunları size kadınlar gönderdi, sizden hayır duâ bekliyorlar, derlerdi."⁹

Bu gözlem aile kültürü açısından iki olguya işaret etmektedir. Bunlardan ilki konuğun ağırlanmasında evin kadınının yabancı bir erkek konuktan kaç-göç yoluyla uzak olmaması haline ilişkindir. Diğeri ise "hane halkı" terimidir. Bu terim "hane", "avâz hânesi" gibi türevlerle zamanla Osmanlı aile kültürünün temel terimleri arasında yer almıştır. İbn-i Batuta söz konusu eserinde ayrıca İznik'ten Sakarya nehrine doğru hizmetçisi ile yolculuk yapan bir kadına tanık olmuştur. Bu gözlemler hiç kuşku yok ki Kuruluş Döneminde kadının yaşamının haneyle sınırlı olmadığını bilakis kadının yanında birisi olmak koşuluyla seyahat ve yolculuk yapabildiğini gösterir. Bu olgu ilerleyen dönemlerde de Batılı gezginlerin dikkatini çekmiştir. Raczyński'nin tanıklığı bunlardan biridir. Yazar şöyle diyor : "Müslüman kadınlar istedikleri zaman dışarı çıkıp dolaşabilirler. Yalnız evden çıkarken yanlarında bir akrabayı ya da kendi cinslerinden birini alırlar. Bir kadın tek başına sokağa çıkmaz."¹⁰

Toplumsal kültür süreklilik içinde düşünüldüğünde Kuruluşa özgü bu motiflerin önceki dönemlerden tevârüs ettiğini anlamak kolaylaşır. Türk kültüründe bu mirasın Orta Asya'ya uzanan bir geçmişi vardır. Bilindiği gibi eski Türklerde kadının aile ve toplum içindeki iş-

levi çok önemliydi. Zaten göçebe toplumların tabiatı da bunu zorunlu kılmaktaydı. İslâmiyetten sonra da Türkmen kadınlar bu milli ve asli karakterlerini devam ettirmişlerdir. İbn-i Batuta bir çok Türk illerinde Türkmen hatunların (havâtın) toplum içindeki faaliyetlerine, iş hayatındaki başarılarına tanık olmuştur.

Osmanlı öncesinden fazla geriye gitmeksizin Selçuklu toplumsal kültürünün benzer motifleri bu tezi destekleyecek örneklerle sahiptir. Bu dönemde kadının bazı iş kolları çevresinde örgütlendiği, bu çerçevede erkeklerle toplumsal ve siyasal dayanışma halinde olduğu görülür. "Bacıyân-ı Rum" teşkilatı bu dayanışmanın araçlarından. "Anadolu Bacıları", "Anadolu Kadınları" anlamına gelen bu teşkilat, Ahilik Teşkilatı'nın kadınlardan meydana gelen yan koludur. Ahilerin Kayseri'de dericilik, örgüçlülük, bakırcılık vb iş kollarında kurdukları işletmelerde bu iş kollarının yan ürünlerini işleyecek olan kadın gücüne duyulan ihtiyaç, kadının toplumsal hayata girmesi ve örgütlenmesinin de nedeni oldu. Ahilik teşkilatının kurucusu olan Ahi Evren Nasirü'd-Din Mahmud iş kollarının kadın gücüne olan bu ihtiyacını kadınları örgütleyerek gidermiştir. Bu amaçla, "Türkmen kız ve kadınları organize ederek örgüçlülük ve dokumacılığa yönelterek debbağlanan derilerin yünleri işleme ve değerlendirme cihetine gidilmiştir."¹¹ Böylelikle Türkmen kadınları erkeklerle yan yana iş hayatına girmişlerdir. Bu teşebbüsün aynı zamanda Ahi Evren gibi bir din büyüğü tarafından bizzat organize edilmesi ise Türklerin kadın konusunda din yorumunu gösteren çarpıcı bir örnektir. Kadını hane içinden (dört duvar arasından) toplumsal hayata yönelten bu uygulama gerçekte daha önceki dönemlerden, Ahmed Yesevâ geleneğinden tevârüs ederek Selçuklu'da belirginleşen ve Osmanlı'da devam eden bir kültürün varlığını kanıtlamaktadır.

Kuruluş döneminde kadın devletin güvencesi altındadır. Üstelik bu güvence sadece Müslüman tebaaya değil, Müslüman olmayanlara da sağlanıyordu. Osman Gazi'nin Eskişehir Pazar'ındaki uygulaması bunun bir kanıtıdır: "Osman Gazi, Eskişehir'de hamam yöresinde Pazar kurdurdu. Etrafın kafirleri dahi gelirler işlerini görürlerdi. Zaman zaman Germiyan halkı da gelirdi (...) İş o dereceye vardı ki Bilecik kafirlerinin kadınları dahi gelirler, Eskişehir'in pazarında alış veriş edip emniyet ve selamet-



le giderlerdi. Bu Bileciğin kâfirleri dahi gayet güvenmişlerdi ki 'bu Türk bizimle iyi doğruluk eder' derlerdi."¹²

Bu dönemde ayrıca dul kadınların devletin özel ilgi ve himayesi altında olduğu gözleniyor. Âşık Paşaoğlu, dul kadınlara bu devlet desteğini Devletin kurucusu olan Osman Gazi'nin en önemli icraatı ve meziyeti olarak tanımlar. Ona göre "Osman Gazi'nin âdeti bu idi: Her üç günde bir yemek pişirir, yoksulları toplayıp yedirirdi. Çıplakları getirip sırtına elbise giydirdi. Dul hatunlara dahi daima işi gücü sadaka vermektir."¹³ Kuşkusuz dul kadınlara bu ilginin aile kurumunun mâsuniyeti ve korunmasına yönelik olduğu açıktır. Osman Gazi'nin bu duyarlılığı Oğul Orhan Gazi ve diğer Osmanlı padişahları tarafından geliştirilerek sürdürülecektir.

2. GİYİM KÜLTÜRÜ

Toplumsal devingen (hareketli), gelişmeci yapısının giyim konusunda bağlayıcı olmayan bir işlev ve uygulamaya yol açtığı düşünülebilir. Hareketi ve manevrayı engelleyici olmayan rahat bir giyimin bu çerçevede tercih edilmiş olması da akla uygun gelmektedir. Ancak bu durum özellikle erkeklerin gelişen siyasal örgüt içinde protokolün ön gördüğü simgesel giysiler giymelerine engel olmamıştır. Bu itibarla giyim kültürü gelenekle birlikte gelişen bürokratik taleplerin etkisinde açıklanabilir.

Selçuklularda, Bâciyân-ı Rum teşkilatının ürünü olarak geliştirilen külah günlük giyim kültürünün bir parçasıdır. Erkeklerin başlarına geçirdikleri külahların zamanla, Âşık Paşa Zâde'nin "bükme elif tac" dediği "ak börk" adıyla yeniçeriler tarafından kullanılmış olduğu belirtilir.¹⁴ Bacı teşkilatının dokumacılık ve örgüclük yaptığı göz önüne alındığında bu etkinliklerin ilerleyen dönemde giyim kültürüne model ve biçim olarak katkıda bulunduğu düşünülebilir.

Erkekler başlarına burma tülbent takıyorlardı. Erkeklerin burma tülbent takma âdeti Orhan Gazi zamanında ortaya çıkmıştır. Âşık Paşaoğlu'na göre burma tülbent özellikle divana gelecek olan beylerin mutlaka takması gereken bir aksesuardır. Anlaşıldığına göre diğer zamanlarda da burma tülbent bir zorunluluk olmasa da takılıyordu. Ancak sefere giderken börk giyilirdi. Börkün altına da şevküle giyerlerdi.

Külâhın şevküleye, şevkülenin de klasik dönemde sarığa dönüştüğü düşünülebilir. Ancak şevkülenin açık-

landığı bu takdimde yazarın ilginç bir değişim sorunu yaşadığı gözlenmektedir. Âşık Paşaoğlu'na göre, önceden erkeklerin sakalları, kadınların da saçları çok uzun oluyordu. Bunlar için her iki cins de 'üstâdâne' taraklar kullanılıyordu. Ancak artık erkekler sakallarını, kadınlar da uzun saçlarını kesmeğe başlamışlar. Bu adet ise sünnî olmayan dervişler aracılığıyla firenklere intikal etmiştir. Doğrusu yazar bu değişimi içten içe bir bozulma olarak tanımlama eğilimindedir.¹⁵

Kadın kıyafeti ile ilgili olarak kaynaklarda değirmi çarşaf, kürk, peçe, ibrişimden baş örtüsü gibi bazı giyim aksesuarlarının, misk ve amber gibi de koku ürünlerinin adı geçmektedir. Ancak klasik dönemde kategorik farklılaşmanın işareti olarak öne çıkan bu ürünlerin Kuruluş'un günlük yaşamında ne kadar yer tuttuğu ve hangi durumda giyildiği ve kullanıldığına dair ayrıntılar yer almamaktadır.¹⁶ Klâsik dönem kıyafet kültürü konusunda daha belirgin bilgiler ve örnekler sunmaktadır.

3. EVLİLİK

Evlilik aileyi meşrû temellere oturtan toplumsal bir olgudur. Kuruluş ve sonraki dönemlerde evlilik eski Türklerden intikal eden bir anlamı taşır. Eski Türkler izdivaca "evlenmek", "ev-bark" sahibi olmak derler. Bark, Orhun anıtlarında "mabet" anlamına gelmektedir. Ev de kutsal bir mabet kabul edildiğinden, "Bark" adını alır. Bu anlamda evlilik eski Türklerde (İslâm öncesi dönem) kişilerin kutsal bir güvenceye kavuşmasıdır. Kuruluş döneminin tarihçisi Âşık Paşa Zâde yaşadığı dönemde de evliliğin diğerleriyle birlikte dünya hayatının amacı ve anlamı olduğunu belirtir : " Bu alemde maksâd olan bir kaç şeydir : oğul evlendirmek, kız çıkarmak ve dünyadan iman ile gitmek."¹⁷ Sultan I. Murat'ın vezirine söylediklerine bakılırsa bu üç amaç halktan saraya kadar tüm Osmanlıların önemseydiği toplumsal olaylardır. Sultan Murad Han Gazi, "Kosova gazasından devletle gelince tahatında karar etti. Bir gün veziri Halil Paşa'ya: "Halil ! Kızımı çehizledim çıkardım. Şimdi dilerim ki, Oğlum Sultan Mehmed'i dahi evlendireyim."¹⁸

Evliliğin bugüne ulaşan terminolojisinde Kuruluş döneminin çok açık bir katkısı olduğu muhakkaktır. "Kız görme", "kız isteme", "söz kesme", "nişan", "çehiz", "kız çıkarma", "ere verme", "oğlan everme", "dünür olma", "düğün", "mehir", "başlık parası" gibi bugün de ha-



la kullanılan deyimlerin daha kuruluş döneminde bilinip, kullanılmış olması bunun bir işaretidir. Esasen Kuruluş dönemini kuşatan XIII.yy İslâm dininin Anadolu'daki toplumsal zemininin netleştiği, kültürel etkilerinin yaygınlaştığı bir çağdır. Bu yüzden günlük hayat ve toplumsal olaylar İslami etkiye büyük ölçüde girmiş bulunmaktadır. Toplumsal bir olay olarak evliliğin de bu etkiden payını alması kaçınılmazdı. Erkeğin kadına mehir vermesi, kızın ise çehiz götürmesi ve buna uygun hazırlık yapması bu etki ile açıklanır. Menâkibu'l Ârifin yazarı Ahmet Eflâki'ye göre "erkeğin kadına mehir ve başlık parası vermesi gerekiyordu. Evlenecek kız ise giyim, ev ve mutfak eşyası olarak çehiz hazırlamak zorundaydı. Kız tarafının çehiz hazırlaması çok önemliydi. Gelinin çehizinde bulunması gereken başlıca eşyalar şunlardı : Bir kaç takım elbise, her cinsten birer kat çamaşır, yirmi adet süslü küpe, yirmi adet kıymetli yüzük, ince gerdanlık, altın işlemeli külâh ve kıymetli yüz örtüleri, bilezik, halı ve seccadeler. Gürcü, Şiraz ve Aksaray perdeleri, siniler, tepsiler, kazanlar, bakır ve çini kaseler, havanlar ve şamdanlar."¹⁹

Düğün öncesinin ve düğün âdetinin bu ayrıntısında aynı zamanda eski Türk geleneğinin şölen (potlaç) kültürünün izleri de bulunmaktadır. Padişahın düğüne gelen her kesimden insanları geniş bir ihsâna boğması bunu gösterir. Düğünlerin saltanat düzeyindeki bu görünümlü hem terminoloji hem de tören olarak halkın da itibar ettiği bir uygulama olmaktadır. Elbette bu uygulama kişilerin imkanlarıyla sınırlıdır. Ama, çağdaş Türk toplumuna ulaşan düğün âdetlerinin zaman zaman gövde gösterisine dönüştüğü göz önüne alındığında düğünlerin Osmanlı özelikle birlikte eski Türklerin potlaç geleneğindeki güç ve iktidarın sergilenmesine olanak veren ruhunun her dönemde toplumsal bir kabul gördüğü söylenebilir.

Ev - bark sahibi olmak esasen yerleşik kültürün temel unsurlarındandır. Bir yere bağlanma ve orayı mekan tutmanın aracıdır evlilik. Bu sosyolojik açıdan bakıldığında kuruluş döneminde ev sahibi olmanın görece bir anlamı ortaya çıkar. İbn-i Batuta kuruluşun ilk yıllarına tekâbülden gözleminde ev halkı yerine "hane halkı" deyimini kullanmıştır. İlerleyen dönemde Osmanlı aile demografisinin anahtar terimi olan hane deyimini bu şekilde

bir olguyu da açıklamış olmaktadır. Kuruluş ve gelişme heyecanı çeken hareketli toplumda evlilik, hane sayısını artıran anlam ve işlevi ile düşünülmelidir. Büyük ölçüde böyle de işlemiştir. Zaman zaman literatürde geçen ev ise ailenin karşılığı ve daha çok da hane halkını içerecek bir biçimde kullanılmıştır. Nitekim Aşık Paşa Zade'nin anlatımında, Orhan Gazi'nin bir uygulaması söz konusu anlamı çağrıştırmaktadır : "...Orhan Gazi de bu sözü kabul edip ferah oldu. Karası iline göçer Arap evleri gelmişti. Onları sürdüler. Rumeli'ye geçirdiler. Bir nice zaman Gelibolu bölgesinde oturdular."²⁰

Aşık Paşaoğlu tarihinde birden fazla evlilik ile ilgili olarak bir kaç örnekten biri Şeyh Edebalı'nın evliliğidir. Edebalı, Yüz yirmi beş yıllık ömründe iki kez evlenmiştir. "Biri gençliğinde biri ihtiyarlığında".²¹ Onun bu evlilik öyküsü sanki çok eşliliğin üçüncü kişilerce anlaşılır olan meşru bir toplumsal bir gerekçeye dayanması gerektiğini düşündürür.

Kuruluş döneminde tek eşli evlilik yaygın olan uygulamaydı. Kuşkusuz, bu olguda Kuruluş döneminin hareketli yapısının etkisinin yanı sıra çok eşli evliliğin dinsel yükümlülüklerinin pratikte ortaya koyduğu güçlüklerin de rolü vardır.

4. ÇOCUKLAR

Çocukluk ve çocuklar anne-baba ile birlikte hane-nin önemli statüleri arasındadır. Evliliğin beklenen meyvesidir. Doğum hane halkı için büyük bir mutluluk ve sevinç vesilesidir. Bu münasebetle "saçılar saçılır, takılar takılır, baba ise ziyafetler verirdi."²² Çocuğa verilen isimler ise eski Türklerin yiğitlik törenlerine benzer bir gerekçe ve anlama sahiptir. Yani verilen her ismin aile kültürü ile açıklanan bir öyküsü ve anlamı vardır. Örneğin "Bay Temür" adı yolculuk esnasında "Bay Bek adlı akraba obasında demir sacayağının yolda düşürülmesine denk düştüğü için",²³ "Kurtulmuş" adı çocuğun amcasının düşman zindanından kurtulduğu zamana rastladığı için,²⁴ "Er Toğrul" adı da "doğumun, Selçuk Oğullarından Er Toğrul isimli Şehzadenin aileye konuk olduğu esnada gerçekleşmesi nedeniyle"²⁵ verilmiştir.

"Çocuk" bu dönemde zaman zaman Divan-ı Lügat'it-Türk'teki anlam ve ifade biçimiyle kullanılmaktadır. Erkek ve kız çocuklarının tümünü içeren bu ifade bi-



çimi “oğlan”dır. Aşık Paşaoğlu Orhan Gazi'nin kumandanlarından Karaca Rahman'ı anlatırken onun İstanbul'a (Bizans'a) yansıyan gücünü ifade için seçtiği kelime söz konusu kullanım için karakteristik bir örnektir: “... Bir de Karaca Rahman adı söylenir. O dahi Gazi Rahman neslindendir. O da İstanbul'da hayli işler etmiştir. Onun zamanında İstanbul'da oğlancıklar ağlasa : “Ağlama. Karaca Rahman geliyor” diye korkuturlardı.”²⁶

Çocuğun sünneti ailenin ve çocuğun hayatında özel bir öneme sahipti. Bu yüzden düğün törenine konu olur ve bu tören ailelerin imkanlarına göre toplumsal anlam ve içerik kazanırdı. Padişah çocuklarının sünneti ise geleniğin ulaştığı düzeyi ve ihtişamı gösterir. Evlilik merasiminde olduğu gibi sünnette de geniş bir davetli grubu padişahın ihsânına mazhar olurdu. Evlilikte olduğu gibi sünnet düğünlerinin saltanat düzeyindeki uygulamaları halk için törensel anlamda örnektir. Bu anlamda düğünler, devrin geniş katılıma imkan veren bir kaç sosyal olayından biridir. Sünnet düğünlerinin ise bu toplumsal değerinin yanı sıra sünnete konu olan çocuğun değerinden kaynaklanan bir boyutundan söz edilebilir. Kuşkusuz bu çocuk erkektir. Gelişen ve sınırlarını genişleten bir toplumun erkek gücüne duyduğu ihtiyacın bu konudaki tüm imkanları artıracak ve gelişmeci ideale bir an önce katılımı hızlandıracak bir değeri üretmesi son derece doğaldır. Bu yüzden sünnet düğünü Türk töresinde erkekliğe olduğu kadar yetişkinliğe de atılan önemli bir adım olarak kabul görür. Aileleri ve toplumu, olayı sosyal hale getiren işte bu değer birleştirmektedir.

Çocuğun aile dışında eğitimi sıbyân mekteplerinde gerçekleştirilirdi. “Çocuklar bu okullara 4-6 yaşlarında başlıyor ve kız - erkek beraber okuyorlardı. İslâmiyet kızların da okumasını emrettiği için bu okullarda karma eğitim yasaklanmamıştı.”⁴⁰ Ancak 11-12 yaşlarına kadar devam eden bu eğitimden sonra kızların örgün eğitimi sona eriyordu. Medreseler sadece erkeklerin devam ettiği üst öğretim kurumu olarak kız çocuklarına kapılarını kapatıyordu. Kızların bundan sonraki eğitimleri aile içinde ve annenin kılavuzluğunda evliliğe hazırlık aşaması olarak devam etmekteydi. Erkek çocuklarla birlikte kız çocukların sıbyan mekteplerindeki tüm bilgileri bu okullardaki programla sınırlıydı. Çocuklar bu okul-

larda “Kur'an, ilmihal, ahlak, hatt-ı imla (el yazısı) okuyor ve öğreniyorlardı”⁴¹.

B. Kasık Dönemde Aile

Bir kültürü meydana getiren unsurların pekişerek genel-geçer ve yaygın hale gelmesi söz konusu kültüre klasik bir boyut kazandırır. Toplumsal tarih söz konusu olduğunda bu durum kültürün belirtilen özelliklerinin temayüz ettiği bir dönemi ifade eder. Osmanlı denilince anlaşılan, kültürün güçlü çağrışımları yüklendiği bir Osmanlı klasik döneminden söz edilebilir. Bu dönem İstanbul'un başkent oluşundan Yenileşme ve Batılılaşma tarihinin siyasal dönemeci olan Tanzimat dönemine kadar devam eder. Tanzimat ve sonrası toplumsal tarih açısından farklı bir dönem olarak değerlendirilir.

Klasik döneme anlam ve hayatiyet kazandıran kuşkusuz kuruluş dönemidir. Bu dönem kuruluşun temel felsefe ve mantığı üzerine oturan toplumsal bir gelişme ve olgunlaşma dönemidir. Bu durum aile kültürü için de geçerlidir. Bu dönem Osmanlı kentlerinin mahalle, sokak, cami, mektep, medrese, çarşı-bedesten birimleriyle bütünleşerek karakteristik Osmanlı kent kültürünün ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde siyasal sistem devletin sahip olduğu güce bağlı olarak toplumsal ve hukuki beklentilerini belirginleştirmiştir. Kuruluştan gelen erkilerle birlikte klasik Osmanlı ailesini bu bağlamda anlamak ve açıklamak mümkündür.

Bu dönemde aileyi etkileyen, belirleyen ve niteleyen faktörler şunlardır: Toplumsal kategoriler, köy ve kent, toprak sistemi, ulema.

a. Toplumsal Kategoriler: Askeriler ve Reaya Klasik dönemde Osmanlı toplumunun kesimler (zümreler) arasındaki statü ve rol farklılığından kaynaklanan temel toplumsal kategorileri belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Sosyolojik anlamda sınıf düzeyi belirtmeyen bu toplumsal kategoriler aile yapısı ve kültüründe de ince bazı ayrımların ve farklılaşmaların nedeni olmuştur.

1. Askerilerin (Kamu Görevlileri) Aile Yapısı: Devletin yönetici sınıfını oluşturan bu zümre dört alt gruptan oluşmaktadır: Saray halkı, Seyfiye (askerler), İlmiye ve Kalemîye.

1. 1. Saray Halkı, Osmanlı Saray Ailesi (Harem-i Hümayun): Saray Osmanlı'da siyasal ve toplumsal hiyerarşi-



nin en üstünde, Osmanlı hanedanının iktidar makamını oluşturmaktadır. Padişah ve ailesi bu konumun önde gelen kişileridir. Hanedanlık benzer bütün sistemlerde olduğu gibi iktidarın kendi içinde kuşaktan kuşağa devredildiği siyasal bir ailedir. Aile kültürünün öncelikli hedefi siyasal dokunun devamına ilişkin sosyalleşmenin gerçekleştirilmesidir. Hanedan mensuplarının işlev ve konumları bu amaca uygunlukları oranında belirlenirdi. Bütün hassasiyet söz konusu sosyalleşmenin muhtemel bozulma kaygıları çevresinde ortaya çıkar ve geliyordu.

Hanedan üyelerinin günlük yaşamını geçirdiği yer ise haremdir. Harem, padişah ve ailesinin evi sayılır.²⁹ Dolayısıyla bu eve herkesin girmesine izin verilmemektedir. Harem de zaten bu anlama gelmekte, yani "herkesin girmesine izin verilmeyen kutsal yer" olarak tanımlanmaktadır. Osmanlı hanedanı Bursa ve Edirne'deki saraylardan sonra yaklaşık üçbuçuk asır Topkapı Sarayı'nda oturmuştur. Padişahların ikametine tahsis edilen Topkapı Sarayı Harem Dairesi'nde padişahın başka yer alan hanedan mensupları şunlardır : "Padişahın annesi (Valide Sultan), kız ve erkek çocukları (şehzadeler), padişah dairesine mensup gözde, ikbal ve odalık denilen diğer kadınlar, koruma göreviyle ve diğer hizmetlerle yükümlü kişiler yaşıyordu. Şehzadeler dışında sadece kadınların yaşadığı Harem'de kızlar ağasının (Darüssaâde ağası) yönetimindeki akhadımlar (akağalar) görev yapıyordu."³⁰

Harem Osmanlı aile kültürü açısından akademik bir araştırma konusu yapılmamıştır. Mevcut yayınlar ise hayal ve fanteziyi tahrik edecek spekülasyon eserlerdir. Ciddi bir araştırma bütün bunlara son vereceği gibi Osmanlı aile kültürüne de ışık tutacaktır.

Padişahlar çok eşli evlilik yapmışlardır. Aynı zamanda Osmanlı padişahları, "harem dairesinde istihdam ettikleri veya karı koca hayatı yaşadıkları cariyelere İslam'ın hükümlerini" uygulamışlardır.³¹ Padişahlarla evlenen kadınlar kadın efendi statüsüne yükselirler. Diğerleri ise ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı, yedinci, sekizinci kadın efendi şeklinde isimlendirilirdi. Padişahın evlendiği ilk kadın genellikle Baş Kadın Efendi olurdu. Ancak padişahın ziyadesiyle meftun olduğu bazı gözde kadınlar bu durumun istisnasıdır. Padişah anneleri ise Valide Sultan olarak isimlendirilmektedir. Tüm Osmanlı padişahları içinde I. Osman, II. Osman ve I. İb-

rahim Olmak üzere üç Padişah kendi teb'asından kadınlarla evlenmiştir.

Kadın efendilerin sayısı en fazla sekizdir. Bunlar Osmanlı padişahlarının "bazen dört kadınla evlenmek sırasına riayet ederek nikah akdi ile evlendikleri ve bazen da nikah akdi yapmadan beraber yaşadıkları ve ancak ümm-i veled satüsündeki yani çocuk anası olan kadın veya kadın efendi dedikleri cariyelerdir."³²

Kadın efendilere Sarayda özel dairelerle onların hizmetini görecek cariye ve kalfalar tahsis edilmektedir. Kadın efendilerden birisi vefat ederse veya Padişahın ayrılsa, yerlerine Padişahın tercih ettiği gözdelelerden birisi kadın efendi olurdu. Kadın efendilere Haseki de denilirdi. Yalnız gözde ve en çok sevilen kadın efendilerle, çocuk sahibi olanlar bu unvanı alırlardı. "III. Ahmet'ten önce bir şehzade dünyaya getirene Haseki Sultan, buna karşılık bir kız evlat sahibi olan ise ancak Haseki Kadın unvanı verilirdi."³³

Harem'de padişah'ın kadınları dışında Gedikliler, Ustalar, Şakirtler ve Diğer Kızlar olmak üzere bazı kadın grupları vardır. Gedikliler Padişahın özel hizmetine verilen kızlardır. Valide Sultan'ın hizmetini ise usta (kalfa) unvanlı cariyeler yapar. Cariyeler aynı zamanda Sultan çocuklarının hizmetini de görürlerdi. Şakirtler, Gedikli veya ustalar sınıfında boşalan yerleri doldurmak üzere yetiştirilen cariyelerdir. Diğer Kızlar haremdeki öteki kızlar, cariyeler ve basit kölelerdir. Bunlar basit ve adi işleri görürlerdi.

Osmanlı sarayı, "uygulamalı eğitim yapan, Osmanlı kültür ve âdabını öğretmek üzere devlete en üst düzeyde yönetici yetiştiren bir okul durumundaydı."³⁴ Bu eğitim hem hanedan mensuplarının geniş aile kültürü içinde sosyalleşerek eğitilmeleri, hem de belirli bir plan ve program dâhilindeki örgün Saray eğitimini kapsamaktadır. Hanedan çocukları herkese açık olan sıbyan mekteplerinde değil de Saray içindeki Şehzâdegan okullarında öğrenim görürlerdi. Şehzadeler ilk eğitimlerini bu okullardan alırlar, daha üst eğitim için ise özel öğretmenlere teslim edilirdi. Saray içindeki diğer okul ise Enderun Mektebi'dir. Bu okulun öğrencilerini Hristiyan ailelerin çocukları teşkil eder ve genellikle de bu aileler Balkan ülkeleri halkından olurdu. Buna devşirme usulü denilirdi ve bu yöntem ile eğitilen çocuklar daha önceki ya-





gelmiştir.”⁴¹ Vakıf tesisi kuşkusuz bir imkan işidir, varlık işidir; bu yüzden halkın (reaya) kurduğu vakıf yok denecek kadar azdır. Halk için bu oran 17.yy’da % 0.95’tir.⁴²

1.2.1. *Kamu Görevlilerinde Aile Kültürü*: Kamu görevlilerinin vakıflar yoluyla ailelerinin toplumsal prestij ve güçlerini geleceğe taşımayı amaçladıkları anlaşılmaktadır. Vakıflaşma, aile demografisinin ister istemez çoğalıp genişlemesinin de bir nedeni olarak işlemiştir. Bu sebeple kamu görevlilerinin aile yapıları özellikle vakıf sahipleri özelinde geniş aile, kök ve bileşik aile özellikleri göstermektedir. Kurucu ve en yaşlı erkek üye ailenin reisidir. Aile reisinin çok eşli evliliği söz konusudur. Aile reisi ve eşlerle birlikte çocuklar, köle ve cariyele aile demografisi tamamlanmaktadır. Vakfiyelerden hareketle yapılan araştırmada kamu görevlileri ailelerinin belirtilen demografisi şu şekilde değerlendirilmektedir.⁴³

- Osmanlı kamu görevlilerinin üçte birinin hane halkı arasında cariye, odalık, köle, azatlı cariye ve kölelere rastlanılmaktadır. Yönetici tabakanın % 80’i kurdukları vakıflarda köle ve cariyelerine, kendi hane halkına ve diğer akrabalarına yaptıkları gibi gelir, konut ve tasarruf hakkı tahsis etmişlerdir.

- Osmanlı kamu görevlileri arasında İslam’ın izin verdiği birden fazla kadın ile evliliğe sık sık rastlanıldığı gibi, bir de ümm-i veled (çocuk anası) denilen odalıklara ve bunlardan çocuk sahibi olanlara rastlanılmaktadır. Kuşkusuz bu olgu bir çeşit poligamidir; bu açıdan yönetici zümrelerin saray yaşamını taklit ettikleri söylenebilir.

- Vakfiyelerin ortaya koyduğu verilere göre kamu görevlilerinin ortaya koyduğu aile yapısı geniş aile (büyük aile) tipi içinde yer alan, “kök aile” ve “bileşik aile” özellikleri göstermektedir.

Görüldüğü gibi, kamu görevlilerinin aile yapısı ulaştığı demografik boyut ile bileşik geniş ailedir. Odalık, cariye, azatlı cariye, köle gibi aile kültürünün fazlasıyla bilinmeyen statülerinin varlığı bu aileyi sosyolojik tiplerin dışına itmektedir. Bu demografik çeşitlilik ile bir bakıma “Harem-i Hümayun”u model alan bu aileye böyle bir benzetmeden hareketle “Hanedan Aile Modeli (impârial model)” denilebilir.

Kamu görevlilerinin vakfiyelerin ortaya koyduğu çok eşli evlilik olgusunu tereke defterleri üzerindeki araştırma bulguları da desteklemektedir.

2. *Reâyânın (Yönetilen Kesimin) Aile Yapısı*: Kamu Görevlileri dışında Osmanlı nüfusunun geniş bir kesimini reaya denilen halk meydana getirir. Reaya çeşitli din ve mezheplere mensup topluluklardan oluşuyordu. Vergi vermekle yükümlü olan bu geniş kesim kendi içinde, tüccarlar, sanat erbabı (ehl-i hîrfe) ve köylüler olmak üzere gruplandırılabilir. Reayanın kamu görevlileri kategorisine geçmeleri çok zor olmakla beraber mümkündür. Kapıkulları dışında yerli Müslüman halkın dikey hareketliliği kişilerin iyi bir medrese eğitimi görmesine ya da padişah tarafından takdir edilecek bir iş yapmasına bağlıdır. Bu vesile ile belirtmek gerekir ki Osmanlı toplum yapısı bir İslam toplumu olarak, “tüm siyasal mutlaklığı ve dinsel açıdan sıkılığına karşın, gene de eşitlikçi bir toplumdur. Doğusundaki Hindu kast sistemine benzer bir sisteme de, batının Hristiyan toplumlarındaki soylu sınıfın ayrıcalıklarına da yer vermemiştir.”⁴⁴

Osmanlı toplumunun rol dağılımında askerlere kamu yönetimi ve görevi, reaya ise ekonomik etkinlikler yani üretim ve ticaret rolü düşmüştü. Reayadan vakıf kurabilecek kıratta meslek erbabının çok az olması Osmanlı toplumunun kamu yönetimini ve yöneticilerini merkeze alan toplumsal değeriyle yakından ilgilidir. Vakıf kurucuları arasında reayanın oranı yalnızca % 0.95 tir. Bu oranı meydana getiren nalbant, bezzaz, debbağ, ke-resteci, berber, tenekeci vs içinde çiftçi ve göçebeler yer almamaktadır. Vakıf kurabilen reaya içinde çok eşli evlilik söz konusu iken bu imkanlardan yoksun olan geniş kitleler ve köylüler için bunun mümkün olmadığı görülmektedir.⁴⁵ Buradan hareketle reaya şehirli ve köylüler olarak kategorize edilebilir. Şehirli reayanın yaşam standardı köylü reayanın yaşam standardından daha yüksektir. Ayrıca bugüne kadar yapılan araştırmalarda vakıf kuran köylülere rastlanmamıştır.

2.1. *Reaya Ailesinde Demografi*: Reaya kamu görevlileri dışındaki geniş halk kesimini teşkil ettiğine göre, bu kesimin aile kültürü açısından ortaya koyduğu tablo Osmanlı ailesi tartışmalarında eksen alınması gereken önemli bir toplumsal zemindir. Çünkü nüfusun bu boyuttaki yoğunluğu Osmanlı ailesinin istatistiksel ayrın-



tısını (evlilik oranları , eş sayısı, çocuk sayısı ile bu konudaki ortalama oranlar vs) belirlemektedir.

Osmanlı ailesinin demografik yapısı hakkında en güvenilir kaynaklar tereke defterleridir. Defterlerde aile nüfusu, ailenin toplumsal ve ekonomik niteliğine ilişkin bilgiler yer almaktadır. Ancak tereke defterlerinin henüz istenen yoğunlukta ve temsil gücünde araştırmalara konu olmadığı göz önüne alındığında mevcut araştırmaların sonuçları üzerindeki olası değerlendirmelere ihtiyatla yaklaşmakta yarar vardır.

Tereke defterleri üzerinde son yıllarda yapılan bir araştırmanın ailenin demografik yapısına ilişkin olarak ortaya koyduğu sonuçlar şöyle özetlenebilir:⁴⁶

Bu araştırmada, 1104 erkek tereke sahibinden 897'si tek eşlidir. Bunlar içinde gayr-i müslim erkek tereke sahipleri çıkarıldıktan sonra 981 adet erkek tereke sahibinin % 80.43'ü tek eşlidir. Geriye kalan % 19.57'lik bölümün % 4.99'u dul ve % 4.99'u da bekar olarak görünmektedir. Bu tabloda birden fazla kadınla evlenen erkek tereke sahiplerinin oranı % 9.59'dur.

Osmanlı kentlerinde birden fazla eşle evlilik yapan Müslüman erkek tereke sahiplerinin oranı % 9.27'dir (91 adet). Bunların da 5 8.25'i (81 adet) aynı anda iki kadınla evlidir.

Osmanlı köylerinde birden fazla eşle evli olanların oranı % 0.3'tür. Bunların hepsi hepsi iki kadınla evli olup, üç veya daha fazla kadınla evli olan erkeğe rastlanılmamıştır. Bunları dışında % 0.1'inin dul, % 0.3'ünün de bekar ve % 4.39'unun tek kadınla evli olduğu görülmektedir. Buna göre, köydeki erkek tereke sahipleri arasında birden fazla eşle evlenenlerin oranı % 6'da kalmaktadır.

Evlilik konusunu karmaşıklaştıran boyutlar çocuk kültürü ve demografisini de bu yolda nitelemektedir. Bu bakımdan reaya ailesinin ortalama çocuk sayısı konusu tartışmalıdır. Konuyu tartışmalı hale getiren ise araştırmacıların çekirdek aile, bileşik aile, hane, avarız hane, menzil vs gibi terimlerden aynı şeyi kast etmemiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Gerçekten ağırlıklı olarak bu araştırmanın tartışma bölümüne kaydırılan bu durum genelde Osmanlı Ailesi olgusunun çağdaş sosyologların farklılaşma noktasını teşkil etmektedir.

Tereke defterleri üzerindeki söz konusu araştırma çocuk demografisi ile ilgili şu bilgileri vermektedir:⁴⁷

Bu araştırmada, çocuksuz ailelerin oranı % 11'dir. Çocuk sahibi olma arzusu ile birden fazla kadınla evlilik yapmış olanlarda bu oran % 5 olarak gerçekleşmiştir. Bu durum, birden fazla eşle evliliklerin çocuk sahibi olma isteğinden dolayı yapılmasına rağmen bazı ailelerin bu sorunlarının devam ettiğini gösterir. Araştırmaya konu olan 1206 müslim tereke sahibinin 952'si tek eşle evlidir. Bunların arasında 169'unun hiç çocukları yoktur. 208 ailenin tek, 193 ailenin iki, 173 ailenin üç ve 118 ailenin de dört çocukları vardır. Tek eşli ailelerde en fazla dokuz çocuğu olan iki aile vardır. İki eşle evli olan 84 ailenin içinde çocuğu bulunmayan dokuz aile; tek çocuğu olan dört aile; iki çocuğu olan on altı aile vardır. En fazla sekiz çocuğa sahip olan iki aile mevcuttur. Üç eşle evli olan iki, dört ve yedi çocuklu ikişer aile vardır. Üç eşli ailelerde en fazla on çocuklu olan bir aile vardır.

Çocuk demografisine köy ve şehir aileleri açısından bakıldığında köyde aile başına düşen çocuk oranının kente göre daha çok olduğu görülmektedir. Bu oranlar şehirde % 2 (2.30), köylerde ise % 3 (2.62)'tür.

b. Osmanlı Toprak Sistemi: Osmanlı imparatorluğunda toprakların mülkiyet ve denetim hakkı devlete aittir. Devletin toprak üzerindeki bu hukuki yetkisi, toprağı işleyenler açısından sürekli bir kiracılık statüsünü oluşturmuştur. Ancak bu öyle bir ilişkidir ki, kiracılar toprakla ilişkilerindeki bu "iğreti" konumlarını hissetmemekte, sanki gerçek sahipleriymişçesine toprağı işlemektedirler. Çünkü, "kiracının, her yerde toprağın verim kabiliyetine göre mahsulden bir hisse şeklinde alınmakta olması ve genellikle babadan oğula geçmesi, kiracılığın mahzurlarını hissedilmez hale sokmaktadır."⁴⁸ Kiracılık "irsâ" ve "daimâ"dir. Çünkü, "toprak diğer mirasçılara intikal etmezse de babadan oğula bir mülk gibi geçer. Yalnız oğlu olmayan müteveffanın kızı veya baba bir erkek kardeşi var ise, sipahi yeniden tapu bedeli olarak toprağı tercihen onlara kiralamağa veya satmağa mecbur olur. Eğer bu tapuya hak sahibi olanlar, muayyen bir müddet zarfında bu haklarını kullanmazlarsa, toprak önce sıra ile yakın akrabalarından birine ve yoksa köyde toprağı ihtiyacı olanlara ve nihayet isteklilere verilebilir"di.⁴⁹ Yasal olarak kalıcı bir ferdi mülkiyete dönüş-



meyen toprak her türlü hak ve denetimin (murakabe) devlete ait oluşu nedeniyle mârâ âmillâ) bir nitelik kazandırmaktadır.

Osmanlı'ya özgü bu toprak sistemi Ortaçağ'daki Batı feodalitesinden farklılık göstermektedir. En basitiyle Feodal Avrupa'da toprağın asıl ve mutlak sahibi kraldır. Feodal bey ve senyörler kral adına büyük toprak parçalarını işletirler. Sistemin temelini serfler ve beyler arasındaki mülkiyet ilişkileri meydana getirir. Osmanlı tecrübesi ise devletin her durumda etki ve işlevini sürdüren anlam ve genişliğe sahiptir. "Kuvvetle merkeziyetçi ve emirlerini her zaman tatbik temeğe kâdir bir devlet"⁵⁰ olmanın mevcut toprak sistemine dayanan bir açıklaması vardır. Buna göre sisteme adını veren tımarâ , "merkez ile merkez kaç güçlerin sürekli mücadelelerinin ürünü olarak ve merkezin bu savaşta dayanmak istediği güçlü bir anti feodal bir araç (...)"⁵¹ işleviyle ortaya çıkıp gelişmiştir.

Tımar sistemi bu görünür siyasal işlevinin yanı sıra etkileri bundan daha derin ve kılıcı toplumsal işlev ve sonuçlara sahiptir. Bunların başında reayanın toprağı işleme yeteneği çevresinde gelişen nüfusu hareketlerdir. Osmanlı toplumuna özgü geleneksel aile reayanın sistem içindeki aktivitesi çevresinde hayatıyet bulmuştur. Toprağı işleyen insanların arazi ile bu yakın temasları hiç bir biçimde mülkiyete (ferdi mülkiyete) dönüşmediğinden yörede zaman içinde Feodal Avrupa'daki uygulama benzeri gelişmeler (feodalleşme vs) ortaya çıkmamıştır. Çünkü, feodal Avrupa'nın aksine Osmanlı uygulamasında "kimin ne kadar toprak işlediği değil, ne kadar toprağın işlendiği (...)" gerçeği Batı Ortaçağı ile farklılığı vurgulamaktadır. Üstelik, "Osmanlı sisteminde reayanın işlediği çift ile ailenin büyüklüğü arasında herhangi bir ilişki ortaya çıkmamıştır."⁵²

Devlete ait arazi üzerinde bütün işlevleri toprağı verimli hale getirerek ürün alma olan insanların bu çerçevede ortaya çıkan çabaları "birlikte üretim" olarak adlandırılmaktadır. Osmanlı'da halk çoğunluğunun (reaya) büyük bir kısmını temsil eden kırsal kesim (köy ve kasaba ahalisinin) toplumsal gruplardaki hayatı da toprak sisteminin belirtilen yapısına uygun olarak gelişmiştir. Çünkü toplumsal grupların hayatı kadar, oluşum biçim ve modelleri de birlikte üretim ve birlikte tüketimin so-

nuçlarıdır. Karşılıklı iletişimin bu karakteristik ünitesi ise aile yapı ve modelleridir. Bu bakımdan denilebilir ki, Osmanlı toplumuna özgü aile Osmanlı üretim tarzını yansıtan bir aile modeline ulaşmıştır. Bu ailenin kendi içindeki farklılığını ise tabakalaşma tipleri ile yerleşim alanlarının kır ve kent boyutları belirlemektedir. Kentli ve köylü aileler sadece toplumsal yapının ekonomik şartları ile değil kültürel imkanlarıyla da nitelenmektedir.

c. Kent ve Kırsal Alan (Köy, Kasaba vs) Faktörü: Osmanlı'da kent ve köy gibi yerleşim birimlerini biçimlendiren unsurlar üretim tarzı ile birlikte toplumun kültürel temelleridir. Üretim tarzı insanların ekonomik imkanları ile mesleki statülerini belirlerken, kültürel etkenler yaşama ilişkin kabulleri, retleri ve değerleri biçimlendirmiştir. Kuşkusuz bu ikincisi kentli ve köylü olmanın yaşam felsefesini de oluşturmaktadır. Bu durum ev ve işyerinden ve onların imarından insan ilişkilerine ve giyim tarzına da kadar belirleyici olan bir genişlikle ortaya çıkar. İnsanların ne yediği, ne içtiği, ne giydiği, ne düşündüğü ve nasıl yaşadığı bütün bu etkenlerin altında gelişir. Buna göre insanlar köylü ve kentli, Osmanlı ya da Osmanlı değillerdir.

Kırsal kesimde Osmanlı üretim tarzının zorunlu sonucu olarak aile modeli geleneksel geniş aile özellikleri gösterir. Yaşa ve cinsiyete göre işbirliğinin esas olduğu bu modelde evin reisi olarak baba aynı zamanda işveren, çocuklar ise işçi ya da çırak rolündedirler. Ancak devletin toprağında (mirî arazi) bütün rolünün devlet yarıcılığı ya da icarcılığının aile bireylerine telkini geleneksel geniş ailenin Osmanlı toplumuna özgü uygulama örneğine yol açmıştır. Osmanlı uygulamasında işbölümünün başında yer alan kişi (aile reisi) senyör ya da bey statüsünde olduğu gibi patron ya da işveren değil, bir emanet olan devlet arazisini en iyi şekilde koruyan ve değerlendiren kişi konumundadır. Üstelik bu konum diğer aile bireylerince de bilinmektedir. Öteki üyeleri tarafından aile reisinin bu statüsünün bilinir oluşunun özellikle erkek çocuklar açısından taşıdığı anlam ise emanetin (aile içi toplumsal statü ve rol) bir gün kendilerine tevdi ile ilgilidir. Gerçekte babadan oğula doğru gelişen bu süreç geleneksel ailenin eğitim işlevinin en çok görüldüğü alandır.



1. *Köy ve Köylü Aileler* : Osmanlı'da Türk köyünün Anadolu'ya göç eden oba ve oymakların belirli mekanlara yerleşmeleri sonucu ortaya çıktığı düşünülür. Bugün hala Anadolu'da bir çok köyün oba ve oymak isimleriyle anılır olması bu düşüncüyü güçlendirmektedir. Obalar "bir atadan gelen, kan bağıyla bağlı akrabalar bütünüdür. Bu haliyle oba bir geniş ailedir." Bu geniş ailelerin bölünerek yeni birimler halinde yerleşmeleri köyleri oluşturmuştur. Böylelikle, "Türk köyü obaların yerleşmeleri ve patriyarkal ailelere bölünmesiyle ortaya çıkmıştır."⁵³ Aile örgütlenmesiyle oluşan köyün yerleşim kültürü açısından da bu çıkış noktasına riayet ettiği görülür. Köylü aileler "genellikle bir avlu etrafında küçük kerpiç evlerden oluşmaktadırlar. Aynı kazandan yiyecek ve toprağı ortak işleyen bu evler hep birlikte bir 'hane' teşkil ederler (....) Göçebe hayatta çadırlarda yaşayan bu birim, Türkmenlerde 'aile' anlamına gelen 'aul' (avlu-(ağıl) ismini taşıyordu."⁵⁴

Tarıma dayalı Osmanlı ekonomisi nüfusun büyük bir kısmını köylerde toplanmasına neden olmuştur. Köylülerin de büyük bir kısmını, devletin kendilerine tahsis ettiği raiyyet çiftliklerini işleten köylü aileleri oluşturuyordu. Belli bir tapu rejimine göre, köylü aile birliklerine tahsis edilen bu çiftlikler satılamaz, hibe ve vakfedilemez, fakat babadan oğula bir işletme olarak geçerdi. Köylü kendi öküzü, sabanı ve tohumuyla bağımsız bir işletme ünitesi olarak toprağı kendisi işlerdi. Kanunların belirlediği yükümlülükler dışında hiçbir kimse kendisine hiçbir iş yaptırtamazdı. Bu bakımdan köylü hür ve bağımsızdı. Devlet onların bu haklarını garanti altına alıyordu. Aksi halde çiftlik işletilemez, dolayısıyla sipahi dirliği de gerçekleşemezdi.⁵⁵ Raiyyet toprağı babadan oğula, yoksa kıza, kardeşe, yakın akrabalara onlar da yoksa köydeki topraksız kişilere geçerdi. Bu gelenek devlet tarafından garanti edildiği gibi kuşaklar bunun farkında ve bilincinde olurlardı.

Köylü ailelerinin bu bilinç ve geniş akrabalık kültürü içinde bir günlük yaşam üretmiş olmaları mantığa aykırı gelmemektedir. Bu durum toprağına bağlı bir yaşamın rol ve iş dağılımını gerektiren bir ortak yaşam ortaya koyar.

Türk köyünün toprağına dayalı sakin yaşamı zaman zaman çeşitli etkiler altında dalgalanmalar göstermiştir.

XVI. yy. Osmanlı'da köy ve köylünün önemli dalgalanmalar yaşadığı bir çağdır. Bu dönem içinde köylerin nüfusu % 1, şehirlerin % 2 oranında artış göstermiştir. Öte yandan tımar sisteminin taşra yöneticiliklerine atanan devşirme kaynaklı kapıkulları mevcut yapıyı büyük ölçüde değiştirmişlerdir. Kapıkulları, "merkezden bağımsız olarak çiftlikler ve malikaneler edinmişler, tarım yerine hayvan yetiştiriciliğini tercih etmişler; bu sebeple tarımsal üretim düştüğü halde, köylüden fazla vergi toplama denemelerine girişmiş, hatta sıkıntı içine düşen köylüye fazla borç vererek onları daha da bunaltmışlar (...). Böylelikle, tımarlı sipahiler büyük bir kısmı dirliklerini kaybedip işsiz kalan ve borçlarını ödeyemediği için toprağını elden çıkararak ücretle çalışmaya başlayan köylüler, geçim sıkıntısı içine düşerken, devlet memuru olan yeni tip bir köy zengini ortaya çıkmıştır." Elbette bu olgu köylünün kendi toprağına mutsuz ve huzursuz oluşunu gösterir. XVI.yy'da başta bu neden olmak üzere daha bir çok nedenle köyünden ayrılan gençlerin büyük bir kısmı başlangıçta "garip yiğitler" olarak askere alındı. Daha sonra da bunların sayıları artınca "yevmiyeli asker" statüsü ihdas edildi. Bu köylü yiğitlere sekban adı verildi. Ancak onların bu statüsü sürekli değildi. Yalnızca sefere gidildiğinde görev alıyorlar daha sonra da boşta geziyorlardı. İşsiz kalan boşta gezen sekban da levent deniliyordu. İşte XVII.yy'da Osmanlı toplumsal düzenini sarsan olayların başında köyün ve köylünün günlük yaşamındaki belirtilen bozulmanın büyük etkisinden söz edilir. Yani, "kapısız kalan leventler (..) tımarlarını kapıkullarına kaptıran sipahiler, bazı - konar göçer taifeler, ağır vergi yükünden kaçarak köyünden kopan ve çiftbozan denilen köylüler, nihayet iş bulamayan medrese mezunu şâhteler, zamanla karınlarını eşkıyalık yapmak suretiyle doyurmaya başladılar."⁵⁶ Bu başıboşluk XVII.yy'ın ikinci yarısına kadar süren ünlü Celâli İsyanları'nın da temelini oluşturmuştur. İlginçtir köyün bozulan toplumsal- ekonomik dengesinin bir sonucu olan olayların bastırılması yine köylülerin bu yolda silahlandırılmasıyla bastırılmaya çalışılmıştır. Bütün bu olayların elbette köy ve şehir yaşamına getirdiği toplumsal sonuçları olmuştur. Buna göre, "köyden şehre göç hızlanmış, eşkıyanın ulaşamadığı uzak bölgelere taşınan köylüler buralarda yeni köyler kurmuşlardır. Ayrıca tarım üre-



timi düşmüş, Osmanlı toplumundaki köy - şehir dengesi bozulmuştur.”⁵⁷ Köylünün mülkünü elinden alan bu uygulamalara karşılık XVIII.yy’da yayımlanan adaletnâmelerin de tam olarak hedefine ulaşmadığı anlaşıyor.⁵⁸

2. *Şehir ve Aile* : Klasik dönemde Osmanlı şehirleri mimari ve kültürel açıdan karakteristik yapısına kavuşmuştur. Toplumsal, ekonomik, kültürel ilişkilerin köy ve kırsal yerleşim birimlerine göre daha karmaşık ve yoğun olan kent yaşamı Osmanlı’da aile mâsumiyeti ve mahremiyeti çevresinde gelişen bir mimari karakter ortaya koyar. Kent mimarisinin temel unsurlarının başında evler gelir. Evler belirli anlayışlar çevresinde mahalleleri oluşturur. Evden mahalleye ve semte yönelen bu sürecin tüm safhalarında aile değerleri etkili olmuştur.

Vakfiyelere göre klasik dönemde saray, yalı, köşk, konak haricinde Osmanlı’da beş konut tipinden söz edilir:⁵⁹ Menzil, hâne âdar, beyt, ev, yehudhane, müteehhilin odaları ve bekar odaları. Bunlardan son ikisi dışında diğerleri bugün ev olarak anlaşılan barınağın tüm fonksiyonlarına sahip konutlardır. Bu konutlarda evli barklı, çocuk sahibi veya dul erkek ve kadınlar, normal aile yaşamlarını sürdürmektedirler. Müteehhilin odaları evli çiftlerin barındığı bir çeşit pansiyonlardır. Bu odaların belgelerdeki planlarında her birinin ayrı ayrı kapıları, sofaları, helaları ve ortak avluları görünmektedir. Yehudhaneler ise yahudilerin bir arada oturdukları, bir çok evlerden ibaret yerlerdir. Osmanlı dönemi Arap kentlerini çalışan Andrâ Raymond özellikle Arap kentlerinde görülen bazı özgün konut tiplerinden söz etmektedir. Bunlar, İstambullı, Ka’a’lı ev, meşrebiyeli ev, reb., funduk, vekale , havş vs.

Klasik dönemde Osmanlı kentli ailenin kullandığı evin toplumsal kategorilere göre farklılaştığı görülür. Kamu görevlileri ile reayaya mensup ailelerin evleri arasındaki bu fark ise sadece gelir düzeyini değil kültür düzeyini de ortaya koyar. Bu farka rağmen Osmanlı evinin toplumsal zümreler için ortak boyutlarından söz edilebilir. Bu da büyüklüğü değişebilen avlu ve bahçedir. “Avlu ve bahçe ailenin günlük işlerini rahat yapmasını sağlamak üzere dış dünyadan ayrılmış olarak yüksek ve kalın duvarlarla çevrilmiştir.”⁶⁰

Osmanlı’da çıkmaz sokak kültürünün İslam etkisindeki aile mahremiyeti ve masuniyeti ile kuşkusuz

doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Klasik dönemin önde gelen İstanbul, Bursa, Halep, Kudüs, Şam, Kahire gibi şehirlerde böyle bir ev tipi doğal olarak aynı felsefeyi sokak ve mahalle kültürüne de yansıtmıştır. Aileyi toplumun gözü önünden çeken dinsel inançlar böylelikle mimari tarzı da etkilemiş olmaktadır. Özel yaşamı dışarıyla yalıtın bu anlayışın Osmanlı’da da kabul gördüğü gözlenmektedir. Osmanlı evlerinde hayat adı verilen yine dış dünyayı tümüyle avluda düşünen bir mekan bulunur. “İki katlı evlerin ilk giriş katları bahçe duvarının devamı olup penceresiz yapılmıştır.”⁶¹ Kalın bahçe duvarıyla çevrili olan evlerin “alt katında samanlık, ahır, odunluk, kiler, ambar, aşhane, mutfak, kış odası, fırın damı; üst katta ise divanhane denen ana oda, harem yani iç oda, selamlık yani dış oda, kahve odası ve yaz odası bulunur. Evler cumbalıdır.”⁶² Kısaca Osmanlı evi iki bölümden meydana gelir: haremlik ve selamlık. Şer’iye sicillerinin verilerine göre Osmanlı evinin iç bölümleri şöyle bir ayrıntı ortaya koyar : “İki göz çatma ambar, tahta odunluk, tahta samanlık, bir bâb ahur, fırın damı, kiler, sagir aşhâne, hane-i matbah, tabbahâne, taşra oda, bir bâb kış evi, iki bâb fevkânâ oda, fevkânâ harem odası, bir bâb fevkânâ kahve odası, divanhâne, yaz odası, baş oda, harem, üst kat sofası, mabeyn sofası, selamlık, aralık, hamam. Bu bölümlerin alt ve üst katlara dağılımı genellikle şu şekilde olmaktadır: Alt katta samanlık, ahur, kiler, ambar, aşhane-matbah ve bazen kış odası, fırın damı; üst katta ise divanhane yani baş oda, harem yani iç oda, selamlık yani dış taşra oda, kahve odası ve yaz odası bulunmaktadır.”⁶³ Evlerde katlar da dahil olmak üzere ev içi bölümlerin belirtilen ayrıntısı gelir düzeyi ve toplumsal kategorilerin niteliğine göre değişmektedir. Evin iç bölümlerinde toplumsal farklılığı aşan ortak birimler ise ocak, yüklük ve gömme dolapların varlığıdır.

Osmanlı ev mimarisi savunduğu aile değerleriyle uyumlu bir yapı ortaya koymuştur. Bir değerlendirmede olduğu gibi bu ev mimarisi tipi, “ Müslüman yaşantısına ideal çerçevesini sunmuş gibidir. Aileye oluşturduğu kapalı ortamla, ataerkil aile kavramına doğallıkla uyum sağlamaktadır : Müslüman’ın özel yaşamını içine sarıp sarmaladığı gizemi beslemektedir. Zengin Müslüman konutlarının bile dış cepheleri sade, duvarları çıplaktır.



Bu ev mimarisinin tüm ilgi alanı, içindeki boş mekandır. Avlu, konutun sanki temel parçasıdır.”⁶⁴

Çıkamaz sokakta belirginleşen mahremiyet kültürü aslında evin konumunda ve yapısında başlayan bu duyarlılığın sokak ve mahalleye yansıtılmasından ibarettir. Bu aslında evin şahsında ailevi bir duyarlılıktır. Osmanlı’da yerel yöneticiler dahil olmak üzere devletin bu duyarlılığı önemseydiği ve garanti altına aldığı görülür. Yapılan yeni bir evin sokaktaki konumu, komşuların bu yeni konumdan olumsuz etkilenmeleri kadınların devlet adına müdahalesini ve denetimini gerektiren haller içine girmektedir. Bu çerçevede kadınlar, “yeni açtırılan bir kapının mahremiyetini bozmadığından emin olmak için soruşturma yaptırır. Komşuların isteği üzerine, kötü durumdaki bir yapının bitişik evler açısından tehlike oluşturup oluşturmadığına bakar. Bir mahallede kurulması tasarlanan dikim atölyesinin gürültüye neden olacağı konusundaki şikayeti, soruşturma sonrasında reddeder.”⁶⁵

Osmanlı aile değerlerinin başında gelen mahremiyetin yol açtığı içe dönük ev kültürü evin sade dekorasyonunda da kendini belli eder. Bu durum yabancı konukların ilk dikkatini çeken boyuttur : “Odalar sade olarak döşenmiştir. En itibarlı Türk evlerinde sadece bir kaç ayna görebildim. Kur’an insan suretlerini gösteren tabloları Türklere yasaklamıştır. Bizdeki kağıt kaplama yerine onlar duvarlarını parlak yağlı boya ile boyatıyorlar. Ekseriya duvarlar çoğu evlerde beyazdır. Tavanlar tahta ile kaplı olup mavi, kırmızı ve sarıya boyanır. Odalar, insanın arkaya rahatça dayanabilmesi için üstünde iki veya üç sıra yastıklı alçak ve geniş sedirlerle donatılmıştır. Sedirlerin üstüne etrafı püsküllerle süslü ekseriya beyaz bir ipek konur.”⁶⁶

Ev ve sokak kültürünü oluşturan değerlerin mahallenin yapısında da işlevsel olduğu gözlenir. Mahalleler azınlıklar ve dinî cemaatler dışında toplumsal olarak eşitlikçi bir yerleşim özelliği gösterir. Osmanlı’da zimmilerin ve özellikle de Yahudilerin kentlerin kendilerine ayrılan kesimlerinde yerleşmeleri geleneksel bir olaydır. Bu çok eski uygulama Osmanlı’da da Orhan Gazi zamanında Bursa’ya yerleşen Yahudilerin kendi istekleri üzerine başlamış ve artarak devam etmiştir. Bursa’nın fethini müteakip, “Bursa’daki Rumlar şehirde kalmak istemediler, Yahudiler bilakis orada kaldıktan başka komşu

şehirlerin ‘hemmezheplerini’ davet ve celp ve Bursa’da ‘Yahudi Mahallesi’ namıyla bir mahalle teşkil etmişlerdi.”⁶⁷ Ünlü Osmanlı kentlerinde (İstanbul, Şam, Halep, Kudüs, Kahire vs) Yahudi, Hristiyan ve Ermeni mahalleleri bulunmaktadır. Kuşkusuz bu uygulamanın benimsenmesinde azınlıkların bu yoldaki talepleri kadar siyasi iktidarların yönetimini kolaylaştıran pratik yararlar rol oynamıştır.

Mahalleler, kentlerin dokusal hücrelerini oluştururlar. Bu hücreler de genellikle aileler birbirlerini tanırlar. Yabancılar ise hemen çok çabuk fark edilir. Mahalleyi ve mahalleliyi taciz edecek, sıkıntıya sokacak her eylem mahallelinin ortak tepkisine neden olurdu. Mahalle sosyolojik anlamda kapalı bir toplumdur ve bu toplumda birine yapılan bir tecavüz bütün mahalleye yapılmış muamelesi görürdü. Bu çerçevede, “Mahallenin namusu”, “mahalle kabadayısı” gibi deyimlerin geleneksel Osmanlı’nın mahalle kültüründen intikal ettiği düşünülebilir. Osmanlı kentlerinde alkol içmekle ya da mahalle sakinleri hakkında dedikodu yapmakla suçlanan kişilerin semtlerden söz konusu duyarlıklar ve dayanışma ruhu ile atıldığı bilinen olaylardandır. Mahallenin bu yakın denetiminin mahalleleri bekarlar ve yabancılar için cazip olmaktan çıkarmaktaydı. Mahallenin sevinci de üzüntüsü de ortaktır. Bayramlar, düğünler, ölüm ve hastalıklar müşterek katılımlarla gerçekleşirdi. Raymond, bazı Arap kentlerinde mahalleler arası çatışmalardan da söz etmektedir.⁶⁸ Mahalle masuniyetine ilişkin bu duyarlılık İstanbul’da bilinen kuralların devreye girmesine neden olmuştur. Buna göre “İstanbul’da beş yıldan az oturmuş taşralılar memleketlerine geri gönderilir, bu süreyi doldurmuş olanların bir mahalleye yerleşebilmeleri içinse gene o mahalle halkından kefil istenirdi.”⁶⁹

Osmanlı mahallelerinin üç temel mimari ögesi vardır. Cami ve diğer dinî mekanlar, çarşı ve sivil konut. Gündelik hayat çıkamaz sokağın tamamladığı bu mimari ve kültürel mekanlarda geçer. Klasik dönemde mahalleler Osmanlı toplumsal düzeninin de adeta bir yansımasıydı. Dolayısıyla henüz statü ve zümre farkları mahallenin bu yolda biçimlenmesinde etkili değildi. “Bir paşanın konağı karşısında küçük bir evkaf kâtibinin aşısı boyalı küçük evi, ilmiyye ricalinden bir efendinin kâşanesinin yanı başında mahalle su yolcusunun kulübesi bulu-



nur, bütün insanlar her gün birbirleriyle karşılaşır, belirli bir sosyal dayanışma, saygı ve himaye kuralları içinde yaşarlardı.”⁷⁰

2.1. Klasik Dönemde Osmanlı Kent Kadını: Osmanlı kent kadınının yaygın görüntüsü “ev kadını” statüsünde ve mutlaka ilköğretimi âsıbyan okulu düzeyinde alarak ailenin yaşatılma ve sürdürülmesinde en etkili rol sahibi olduğu söylenebilir. Bu kadın çocuk bakımı ve terbiyesinde çok bireyli geniş Osmanlı ailesinin en etkin kişisidir. Evde çocukları üzerinde en az erkeği kadar söz sahibidir. Bugün hala söylenmekte olan “Osmanlı Kadını”, “Ne Osmanlı Kadın?” deyimleri böyle bir kadın imgesinden kaynaklanan belirleyici vasıflar olarak düşünülmelidir. Çünkü bu deyişlerde kadını “Osmanlı” olarak niteleyen bir güç ve bir karizma bulunmaktadır. En az eşi (erkeği) kadar kadını da bir iktidar simgesi olarak belirleyen bu deyimler, Osmanlı kadınının erkeği ile gerektiğinde son derece eşit ifade ve tepki biçimlerine sahip olduğunun - adeta- bir göstergesidir.

Bugüne kadar Osmanlı da kadının toplumsal yaşama girişi, yapılan yayın ve değerlendirmelerde genellikle Tanzimat sonrasındaki gelişmelerle açıklanır. Ancak son dönemlerde kent kültürü ile ilgili araştırmalarda Osmanlı kent kadınının Tanzimat öncesinde toplumsal ve ekonomik hayatta rol ve sorumluluk aldığını göstermektedir. Örneğin, Kanuni dönemine ait fermanlar, çamaşırhane işleten ve köle ticareti yapan kadınlardan söz etmektedir. Ayrıca gayr-i menkul alım satımı ve kiralama işlemleriyle ilgilenen kadınlar vardı. Amerikalı araştırmacı R. Jennigs’e göre, “1605-1625 yıllarına ait Kayseri Sicillerinde kayıtlı gayr-i menkul transferlerinin % 40’ı kadınlarla ilgiliydi. Aynı yıllarda Kıbrıslı kadınların mülkiyetindeki gayr-i menkul oranı % 30 civarında idi.”⁷¹ Aynı yüz yıl içinde bir ipek üretim merkezi olan Bursa’da bulunan toplam 387 adet ipek tezgahının (mancınık) 150’sinin kadınlara ait oluşu, tekstil üretiminde kadın emeğinin önemini ortaya koyar. Bursa şehrinin 17.yy’da sosyo-ekonomik yapısını arşivde araştıran İsrailli bilim adamı Haim Garber, 123 kadın terekesinden 20’sinin çeşitli sanat dallarında faaliyet gösteren kadınlar olduğunu belgelemiştir. Terekelerindeki basit tezgahlardan anlaşıldığına göre bunların çoğu iplik bükme ve örgücülükle meşgul olduğu görülür. Örnekteki kadın

oranının şehrin tüm yetişkin kadınlarını temsil edebileceği düşünülürse, bu durumda kadın nüfusun yaklaşık % 16’sı gibi önemli oranının tekstil imalatçısı oldukları söylenebilir. Araştırmacı Abdurrahman Kurt bu bilgilere şunları ilave eder:⁷² Evde imal ettiği mâmülünü bir dükkanı olmadığı için, çarşı ve pazarlarda satışa sunan çok sayıda kadın vardı. Bunlar, düzenli bir lonca teşkilatının da üyesi değildiler. Kendilerine mali yönden destekleyen tüccar ve diğer komisyonculardan tamamen bağımsızdılar. “Kazzâz” denilen ipek tüccarları loncasına mensup görevlileri, 1682 yılında dava eden Bursalı Seki kadın bunun dikkat çekici örneğidir. “Gaytancılar” adını alan bu kadınlar, ipek ipliği üreticisiydiler. Söz konusu lonca görevlileri, rekabete yol açtıkları nedeniyle onların satışlarını engellemek isteyince, hiç bir şekilde rahatsız edilmeksizin şehirde rahatça dolaşabileceklerine ve diledikleri pazarda ürünlerini serbestçe satabileceklerine dair mahkemede padişah fermanını ibraz etmişler ve İslamî bir kural olan “el-kadim yutraku alâ kıdemihi (eskiden beri var olan öyle kalmaya devam eder)” anlayışınca davayı kazanmışlardır. Bu dönemde erkeklerin engellemelerine rağmen lonca üyesi olan kadınlar da bulunmaktadır. Bütün bu olaylar Osmanlı kent kadınının toplumsal hayata atılma serüveninin Tanzimat’tan daha gerilere gittiğini gösterir.

2.2.Klasik Dönemde Osmanlı Kent Erkeği: Örgün eğitimden yararlanmada kadına göre daha ileri haklara sahip olan Osmanlı kent erkeğinin aile içinde geleneksel rol ve işleviyle, daha çok da dinî değerlerle şekillenen bir aile reisliğinden söz edilebilir. Erkek, kadının toplumsal hayattaki sınırlı konumu nedeniyle ailenin dışarıya ve toplumsala açılan tek penceresidir denilebilir. Toplumsal hayatın aileye etkisi işte bu tek pencere ile sınırlıdır. Bu durum erkeğin ailedeki konumunu daha da güçlendirmektedir. Erkeğin bu çerçevede iki işlevi bulunmaktadır. Birincisi aile dışı etkinlikler, ikincisi aile içindeki geleneksel rol. Her iki yükümlülüğünde istenen dengeyi kurabilen erkek, mutlu ve uyumlu bir aile yaşantısının oluşmasında birinci derecede pay sahibidir. Osmanlı toplumunun kent erkeğine yüklediği üç görev vardır. Bunlar, sosyal, hukuki ve ahlaki görevlerdir. Tanzimat’ın ünlü düşünürlerinden Münif Paşa’ya ait olan bu betimlemede sosyal olanı erkeğin ‘sahib-i dâr’âev sahibi), ahlaki



olanı 'reis-i aile' (aile reisi), hukuki olanı ise mesleğidir. Evli erkeğe yüklenen bu rollerin gereği gibi yapılması aile mutluluğunun da temeli sayılır.

d. Ulemanın Klasik dönem Aile Kültürüne Katkıları:

Klasik dönem Osmanlı toplumu siyasal gücün olanca görkemine rağmen geleneksel bir toplumdur. Bunun sosyolojik dildeki karşılığı kapalı toplumdur. Toplumun tüm üyeleri siyasal sistemin biricikliği yanında onun güç ve iktidarına büyük bir güven ve sadakat beslemektedirler. Aslında bu bir psikolojidir ve imparatorluk benzeri tüm devletlerin vatandaşlarında görünen ortak bir karakterdir. Siyasal güç tarafından güvence altına alınan toplumsal yaşamın mensupları bu güvencenin sürekliliğine öylesine inanmışlardır ki Osmanlı'nın çöküşünü gösteren tüm işaret ve olaylar onlar için ciddi bir endişe konusu olmamıştır. Bernard Levwis'in dediği gibi "Osmanlı imparatorluğunun askeri gücü tarafından korunan İslam Halkları, modern zamanların şafağına kadar, kendi uygarlıklarının tüm diğerlerinden çok ileri olduğuna bu durumun hep süreceğine inandılar ve bundan büyük mutluluk duyular." ⁷³ Bu tablo vatandaşların tüm beklentilerini devlete yöneltmeleriyle tamamlanmaktadır. Askeri güç nasıl ki can güvenliği konusundaki beklentiler için bir teminat idiyse, ulema da dünyevi ve uhrevi merak ve ihtiyaçlar hususunda devlet adına halkta oluşan beklentilere karşılık veren örgütlenmeyi temsil ediyordu. Vatandaşların tüm dünyası kapalı toplumun bu ayrıcalıklı kesimleri ve onların birikimleri ile sınırlıdır. Ulemanın verdikleri ile yetinen ve dünyayı öylece kavrayan bir toplum. Ancak burada ulemayı din adamları ya da kanun adamları olarak değil bir grubun çok geniş bir anlatımı olarak kavramak gerekir. "Yargı ve din kurumlarının, öğretim kurumlarının (cami ve medreseler), mensupları doğal olarak bu grubun nüvesini oluşturuyordu, ama diğer yandan öğrenciler, din ve eğitim kurumlarının personeli, tarikat şeyhleri, pirleri ile şeriflerin nakipleri (şerif Peygamber'in soyundan gelen, çoğulu eşraf) bu gruba dahildi (...). Bu grup din ve bilgi iletişimine, yargının yönetimine, kültür yayma işlevine ilişkin etkinliklerin birliğini sağlamaktadır." ⁷⁴

Aile, kültürün yayılma ve sürdürülmesinde geleneksel toplumun başta gelen kurumudur. Bu işlev kültürün genç kuşaklara öğretilmesi ve aktarılması süreci ile

gerçekleşir. Ailenin Osmanlı'da bu amaca uygun olarak ulemanın hedef kitlesi olduğu görülür. Din adamları, bilge kişiler ailenin esenliğine ilişkin eserler kaleme almışlar, aile bireylerine dinî ve toplumsal sorumluluklarıyla ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Ahmet Yesevi'den, Ahi Evren'e ve oradan da Osmanlı bilgelerine ulaşan bu çizgide toplumu bilgilendiren ve aydınlatan onlarca ulema mensubu yer alır. Ailenin öneminden yola çıkan bu bilgece uğraşlar yerini ilerleyen dönemde her sorunda aileyi merkeze alan anlayış ve uygulamalara bırakmıştır. Yenileşme döneminde daha ayrıntılı söz edileceği gibi sosyo-ekonomik bunalımlarda kadın ve aileyi merkeze alan yaklaşımlar bu gelişmelerin en tipik örneğidir.

Klasik dönemde aile konusunda en işlevsel en didaktik çalışma devrin ünlü âlimi Kınalızâde Ali Çelebi (1550-1572)'ye aittir. Yazarın üç ciltlik Ahlâk-ı Alââ adlı eserinin ikinci cildi aile konusuna ayrılmıştır. İlm-i Tedbir-i Menzil adını taşıyan bu eser aynı adı taşıyan çalışmaların özgün bir örneğidir. İlm-i Tedbir-i Menzil veya İlmü tedbiri'l- menzil deyimleri Türkçe'ye "ev yönetimi bilgisi" ya da "ev yönetim bilimi" şeklinde çevrilebilir. Özgün deyim "İslâm felsefesinin meşşâî kolu mensuplarının ev yönetimi ve aile ahlakıyla ilgili çalışmalarına verdikleri addır. Daha doğrusu, bu tür çalışmalara verilen adlar arasında en yaygın olanıdır." ⁷⁵ Ali Çelebi'de ilm-i tedbir-i menzil'in burada belirtilen anlamına uygun olarak çalışmasını didaktik bir temele dayandırmıştır. Bu çalışmada özellikle aile ve çocukların terbiyesi, aile bireylerinin karşılıklı hak ve ödevleri çerçevesinde ele alınarak, aileyi bir arada tutan sevgi ve saygı bağları üzerinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Kınalızâde, ailenin ikametgahı (ev ortamı) için de belirleme yapar. Buna göre "evin gösterişten uzak, sade ama ailelerin ihtiyacını karşılayacak şekilde yapılmasını belirttikten sonra, ev edinmenin en önemli yönünün iyi komşu olduğunu belirtiyor. Evden önce iyi, temiz, huyları güzel komşuların bulunmasına dikkat etmek gerektiğini, fâsık, zâlim ve cahil kimselerin komşuluğundan sakınmak gerektiğini" belirtir. Yazar tek eşliliği savunmakta, doğurgan kadınla evliliği tavsiye etmektedir. "Erkek, ilk eşiyi yetinip, üzerine başka kadın ve cariye almamalıdır."; "erkek evde tendeki can gibidir. İki bedene bir can



olmadığı gibi, iki eve de bir erkek yakışmaz.”. Eser bu ve benzeri değerlendirmelerle bütünüyle İslâmi normların ve ilkelerin esas alındığı bir didaktik ölçüt çevresinde zenginleşmektedir. Dolayısıyla çalışma, adına uygun olarak ahlaki bir kimlik arz etmektedir. Ailenin Osmanlı toplumu için önemini aile bireylerinin hak ve yükümlülükleri çevresinde dile getiren Ahlâk-ı Alâî”nin savunduğu görüşler Osmanlı ailesinde ve toplumda büyük ölçüde kabul görmüştür. “Bu görüşler, Osmanlı toplumunda sadece teoride kalmamış, aynı zamanda uygulanmıştır. Mahkeme tutanaklarından hareketle Osmanlı ailesi üzerinde yapılan araştırmalar bunu açıkça göstermektedir.”⁷⁶

C. Yenileşme Döneminde Aile

Yenileşme, Osmanlı İmparatorluğu’nun toprak kayıplarıyla iyice belirginleşen gerileme ve çöküş sürecini durdurmaya yönelik bir yöntem arayışıdır. Bu dönemde Batıya devlet tarafından öğrencilerin gönderilmesi, ilköğretimin zorunlu ve yaygın hale getirilmesi, kızların eğitimi yenileşmenin kültür ve eğitim boyutunda ilk somut adımlardır. Bütün bunların günlük hayata ve özellikle de aile hayatına etkiler getirmemesi mümkün değildi. Nitekim öyle de oldu, Osmanlı aile yapısı ülkenin Batı’ya açık bu politikasından kültürel etkiler aldı. İmparatorluğun başkentinden başlayan bu etki öncelikle kentli aileler üzerinde kendini gösterdi. Elbette böyle bir etkiden yapısal değişiklikler beklenmemelidir. Çünkü toplumsal kurumlar toplumsal yapının derinlerinden başlayan dönüşümlerin zaman içindeki etkileriyle değişebilir. Osmanlı toplumundaki yapısal dönüşümler sürekli dış etkenler altında gelişmiştir. Bunlar savaşlar, savaşların yol açtığı göçler, yasal düzenlemeler, siyasal dalgalanmalar vs’dir. Bu etkenleri dikkate almaksızın ne Osmanlı yenileşmesi ne de değişimin niteliğinin kavranması mümkün olamaz.

Yenileşme döneminde toplumsal bir kurum olarak Osmanlı ailesini etkileyen belli başlı faktörler şunlardır:

1. Fetvalar, Fermanlar, İlânnâmelerle ve Kararnâmelerle Öngörülen Yasal ve Hukuki Düzenlemeler: Fetva ve fermanların aile bireylerinin davranış ve tercih serbestisini sağlayan ve sınırlandıran örnekleriyle bu yolda bir çığır açtığı söylenebilir. Kendilerini eş seçiminde söz

sahibi yapmayan uygulamalara karşı 17.yy’da genç kızlar tarafından açılan bazı davalar bugünün deyişiyle yürütmenin durdurulması yönünde karar çıkarmayı başarmışlardır. Afyon Karahisar şer’iyye sicillerine yansıyan iki olay bu gelişmenin çarpıcı örnekleridir. Bunlardan biri kendi rıza ve arzusuyla izdivacı kabul eden bir kadını, diğeri ise babasının nişanladığı adamı reddeden bir kızı örneklemektedir.⁷⁷

Ergenlik çağına gelmiş genç kızların âhind-i bâliğa) kendi iradesi doğrultusunda karar verme ve hareket etme serbestisini düşündüren örneklere fetvalarda da rastlanılmaktadır. Konu ile ilgili bir incelemede yer alan fetva örnekleri genç kızların eş seçimi ya da seçilmiş eşler karşısında kendilerini ifade ve tercih haklarının dönemin yargı kurumlarınca da teyidini kanıtlamaktadır. Eğer bir genç kız reşit olmadan önce velâyeti altında bulunduğu kişi veya kişilerce nişanlanır ya da nikahlanırsa; reşit olması halinde kendi ihtiyarı dışındaki bu akidleri değiştirme hakkını fetvalar iade etmektedir. Öreğin, “hind-i sağireyi veliyy-i akrabı anası Zeynep, Zeyd’e tezvic ittikten sonra anda nefsinin ihtiyar ve işhad idüp, hıyar-ı bulûğla akd-i mezburu Zeyd’in huzurunda hakime fesh itdirmeğe kadire olur mu? El-Cevap: Olur.”⁷⁸

1844 tarihli bir fermanla ise kız çocuklarının özgür iradeleriyle evlenebilmelerini emrediyor, tekâlif (başlık) gibi ödemelerin yapılmasını yasaklıyor.⁷⁹ Yine aynı yıl Meclis-i Ahkam-ı Adliye’de tartışılarak irad edilen bir evlilik fermanı da son derece ilginçtir. Fermana göre bazı kentlerde aileler kızlarının 30 yaşına gelmeden evlenmelerine engel olmaktadır. Ayrıca genç dul kadınlar ailelerinin istekleri olmadıkça yeni bir evliliğe teşebbüs edemezler. Bu kentlerden ‘Koca İli’ meclisinin İstanbul’a durumu arz etmesi üzerine, bulûğa giren kızlar ve dul kadınların veli izni olmasa da şer’an bir engel olmadığı sürece kadınların izni ile evlenebilmelerini sağlayan söz konusu ferman irad ediliyor. Ancak fermanla bu tür genç kız ya da genç dullarla evlenmeye talip olan kişilerde denklik şartı getirilmektedir. Aksi takdirde veliler kızlarının evlenmeleri için zorlanmayacaktır.⁸⁰

Gerek şer’iyye sicillerinin gerekse fetva ve ferman gibi hukuki metinlerin dönemlerindeki toplumsal olaylara ışık tutan belgeler olarak anlamı, bütün bunların bilimsel örnekleme düzeyinde irdelenmeleriyle mümkün-



dür. Kuşkusuz özellikle Tanzimat ve sonrasında daha yoğun olarak gerek duyulan bu düzenlemeler yenileşme çabalarının toplumsal kurumlar üzerindeki manevrasıdır. Çünkü fermanlar, “evlilik olayını düzenlemeye olumsuz etkisi olan gelenekleri kaldırmayı amaçlıyordu.”⁸¹ Üstelik merkezîyetçi sistemlerde toplumsal kurumlar merkezin denetimi ve gözetimi altındadır.

Devlerin bu konudaki denetim vasıtalarından biri de ilânnâmelerdir. Bu metinler siyasal ve toplumsal hayatta bir şeyler iyi gitmediği zamanlarda kadınlara yönelik uyarı ve yasaklamaları içerir. Bu konunun ünlü örneklerinden biri de Sultan Abdülmecit’in yönetimine rastlar. Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa hanedanından bey ve paşalarla hanımlarının 1860’lı yıllarda İstanbul’da neden olduğu ekonomik kriz dönemin ileri gelenleri tarafından biraz da kadınların eseri olarak gösterilir. Mısır Valisi’nin yakın çevresinin bol para ve aşırı tüketim hırsları ile İstanbul’a ve saraya getirdikleri yeni alışkanlıkların ülkedeki mali denge ile birlikte, fuhuş, rüşvet, irtikap vb. olaylara yol açtığı söylenir. Bu alışkanlıkların başında kadınların sokağa, çarşı pazara çıkarak alışveriş etmeleri gelmektedir. Bu durumun “millet-i İslâmiyeye pek ağır görüldüğünü ifade eden Cevdet Paşa, ilk önlem olarak Sadaretçe Meclis-i Mahsus’ta müzakere sonucunda “kadınların atlas ferace giymemeleri ve ince yaşmak kullanmamaları gibi mestâriyet-i sahâhayı mâcîp olarak tenbihat ve hilaf-ı hakikatte bulunanlar olursa feracenin yakası kesilmek ve kocaları ceza görmek gibi bir tehditleri havâ” bir ilanname kaleme alındığını belirtmektedir.⁸² Fakat Sultan Abdülmecit metnin bu şekliyle ilanını engelleyecektir. Çünkü ilannameye konu olan yasaklamalar kendisinin “ziyadesiyle meftun ve mecbur olduğu” kadın olan Serfiraz hatunu, dolayısıyla Padişah’ı da kapsamaktadır. Bu ilginç öyküden kadının toplumsallığı konusunda ilginç bir sonuç çıkarılabilir. Osmanlı kadını, hakları ile ilgili gelişmelerde adeta kaleyi içerden fethetmektedir. Bazı kültürel zorunlulukların da bu sürece katkıları olmuştur. “Sergi-i Umumi Osmani”nin açılışı vesilesiyle dönemin ünlü popüler bilim dergisi Mecmua-i Fünun’da kadınların sergi benzeri toplumsal faaliyetlere katılmalarına ilişkin haber böyle bir katkıdır : “İşbu zamime, memâlik-i mahrâsa-i mahsâlât-ı mütenevvisına mahsus diğer sergi mahalli kadar külliyetli seyirci gelmeyip şim-

dilik günde nihayet bir kaç yüz adam (erkek) bulunmaktadır. Hele kadın seyirciler pek nedret üzere olup, bunun için dahi onlara mahsus gün tayin olunmayarak erkekler ile beraber girmelerine izin verilmiştir.”⁸³

Aileye ilişkin hukuki ve yasal düzenlemeler büyük ölçüde Tanzimat sonrasına rastlar. Bu döneme adını veren Tanzimat Fermanı ilginçtir ki, aile konusunda herhangi bir düzenleme getirmemektedir. Bu durum, siyasal talep ve beklentilerle birlikte Ferman’dan toplumsal sonuçlar bekleyenlerin de dikkatini çekmiştir. Dönemin bir Fransız gazetesinde yer alan şu haber böyle bir duyarlılığı yansıtır : “İstanbul muhabirimize göre Hatt-ı Şerif Türk kadınlarını hayal kırıklığına uğratmıştır. Kendileri için bir nevi kurtuluş fermanı olacağını ümit ettikleri bu hatta en küçük bir vaadin dahi mevcut olmayışı, Türk hanımlarının izzet-i nefsinin cerihadar etmiştir.”⁸⁴

Tanzimat sonrasında aile hukukuyla ilgili bir dizi değişiklikler ve gelişmeler yaşanmıştır. Medeni hukuk metni olan Mecelle bu dizinin ilklerindendir. Ne var ki Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında 1869-1876 yılları arasında 16 kitap ve 1851 madde halinde hazırlanan Mecelle “medeni hukukun önemli bir kısmını düzenlediği halde aile hukukunu düzenlememiştir”.⁸⁵ Bu durum aile hukuku olgusunun yok sayılmasından değil çok kültürlü Osmanlı toplumunda geleneksel uygulamaların bertaraf edilmesinin güçlüğü ile birlikte bu hukukun şer’iye mahkemelerinin görev alanına girmiş olması vs. nedenlerle açıklanmaktadır.

Hukuk-ı Aile Kararnamesi Tanzimat’tan sonra aile hukuku alanında en önemli gelişme olarak nitelenir. Mecellenin karşılaştığı engeller 1917 tarihli kararname için de geçerliydi. Nitekim sadece Osmanlı için değil tüm İslam dünyası için model olacak bir düzey belirten kararnamenin de ömrü uzun sürmedi, 20 ramazan 1337/19 haziran 1919’da yine muvakkat bir kanunla yürürlükten kaldırıldı. Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile evlenme ve boşanmalar devlet denetimine girmekte, çok evliliğin belirli ölçülerde sınırlandırılması yolunda ciddi bir adım atılmış ve kadına boşanma hakkı tanınmıştır. Bu kararların ilki olan evlenme ve boşanmada devlet denetimi toplumda zaten gözetilen bir uygulamanın hukuki ifadesidir. Buna göre “nikahların hakim veya naibinin huzurunda kıyılması veya mahkemece tescil edilmiş olması,



boşanmaların da yine belirli bir süre içinde koca tarafından mahkemeye tescil ettirilmiş olması (...) yabancı bir tesirle getirilen bir yenilik değil, tarihi bir tekâmül sonucunu son şekli Kararname'yle belirlenen bir uygulamadır.⁸⁶ Fetva, ferman, ilanname, kararname ve benzeri hukuki düzenlemeler hukuka dayalı topluma doğru bir evrim olarak düşünülmelidir. Bu gelişmenin sosyolojik analizi şudur: Devlet, merkezinde cemaatler olan kapalı toplum yaşamında cemaat önderlerini dolaylı bir biçimde saf dışı bırakmak suretiyle kendisini hukukun gerçek muhatabı olarak öne çıkarmaktadır. Ama mevcut toplumsal geleneğin derin etkilerini elbette birdenbire ortadan kaldırmak mümkün değildir. Nitekim Tanzimat ve sonrasında başlayıp düşe kalka gelişen hukuki sürecin belirtilen engelleri modern Türkiye'nin de toplumsal sorunları olmayı sürdürmektedir.

2. Tanzimat'ın Yol Açtığı Sosyo-Kültürel Değişme Eğilimleri: Bu başlık Batılılaşmanın Tanzimat'la birlikte aldığı yeni görünümüleri işaret etmektedir. Bunlar günlük hayatın yeni yorumu çevresinde ortaya çıkan yeni anlayış ve yaşam biçimleridir. Gazete ve dergi gibi süreli yayınlarla birlikte levanten kesimden günlük hayata yapılan telkinlerin giderek genişleyen etkisi 'toplumsal ütopyayı' elbette zenginleştirmektedir.

Tanzimat'ın yol açtığı etkilerin kaynaklarını iki ana boyutta değerlendirmek mümkündür: Batı kültürü ve Aydınlar.

2.1. Batı Kültürü: Geniş halk kitleleri için Batı görünürde sırt çevrilen, görmezden gelinen bir olgu olsa da derinden derine izlenen, bir kültür dünyasıdır. Bu dünyada olup bitenler dolaylı ve içten içe hayranlığa dönüşen bir merak konusudur. Üstelik Galata, Beyoğlu ve Harbiye gibi İstanbul'un büyük semtlerinde artık ülke insanına pek uzak olmayan mekanlarda Batılı yaşama tanık olma imkanı da vardır. Buralarda Osmanlı'nın 'mazbut yaşam tarzına' asla uymayacak olan şeyler olmaktadır. 'Tevatür' ve 'rivayetlerin' betimlediği aykırı dünyanın bu çerçevede nasıl algılandığını şu cümlelerde görmek mümkündür: "Avrupa'da kadınlar tamamıyla serbest olup hatta bir kadın kendi dostu ile beraber sohbet ederken kocası gelip alafrangaca kapıyı dak eylese (çalsa) kadın girmesine izin verinceye kadar kocası içeriye giremez zannolunur."⁸⁷

Ülkenin sınırlı mekanlarında (İstanbul'da sözü edilen semtler ile büyük şehirlerdeki yenileşmeciler oluşumları) gelişen yeni yaşama biçimlerini en iyi vurgulayan kelime 'alafranga'dır. Günlük hayatın batılı tarzını tespit eden bu kelimenin hayata geçirildiği alanlar dışında yaygın kitlenin de gündemi olması, karşıt tutumlara rağmen zaman içinde ortaya çıkan muhtemel etkileri gösterir. Alafranga Tanzimat'la birlikte günlük dilde yer almakla kalmamış, kültürel bir farklılığı belirten sözcük olmuştur:

Alafranga kültürel planda Tanzimat'la gelişen sosyo-kültürel ortamın bir ürünüdür. Gündemi belirleyen kelimenin pratikte yeni yaşama biçimlerine geçişi sağlayacak bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Açıkçası, 'alafranga' sözcüğü, "Avrupa Adab-ı Muâşeretinin" günlük hayatta meşruluğunu empoze eden işleviyle bir aşamayı göstermektedir. Bu aşamanın öncesinde Tanzimat yazarlarının mevcut yaşama biçimlerine karşı geliştirdikleri tutumlar yer alır. "Şık", "süslü", "yosma", "didon (disdone)" böyle bir tutumla üretilen nitelendirme sıfatlarıdır. Yani böylelikle alafranga Osmanlı kültürüne birden bire girmeyerek belirli bir aşamanın sonunda kendine biçilen misyonuna zamanla oturmuştur. Böyle bir evrimin ekonomideki karşılığı talep olsa gerektir. Tanzimat bu yönüyle alafrangaya talebi tahrir eden bir dönem olarak da algılanabilir. Kısaca, Tanzimat Fermanı bu talebin yasal başlatıcısı, yenileşme taraftarı yazar ve aydınlar ise ısrarlı takipçileri olmuşlardır.

2.2. Aydınlar: Tanzimat döneminde "ilerleyen Batı" tüm Osmanlı aydınlarını ilgi alanıdır. Yeni proje ve stratejiler de bu olgu çevresinde üretilmektedir. Bu yönüyle mesafeyi giderek açan Batı'ya yetişmek politik ve toplumsal hedeflerin başında yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında Tanzimat Fermanı'nı siyasal bir söylem kalmaktan çıkararak, onun sosyo-kültürel sonuçlara yönelmesinde, "ilerleyen Batı'yı" kendilerine model olarak seçen aydınların rolü bulunmaktadır. Bu rol, gazete ve dergi sütunlarıyla düşünce olarak okurlara ulaşırken büyük kentlerin konak hayatı çevresinde boy veren Batılı yaşam biçimleriyle hayata geçirilmektedir. Aydınların yüklenildiği bu toplumsal misyonu kendisi de bir Tanzimat aydını olan Ali Suavi şöyle değerlendirmektedir: "Bir Şeyhülislamın İstanbul'a (Osmanlı ülkesine) yapabileceği



hizmeti bir Montesquieu yapamaz (...) Acaba Tanzimat'ı kim kabul ettirdi? Gülhane Hatt-ı Hümayunu mu? Hele nazar-ı dikkatle tedkik ile bakalım. Reşit Paşa mı? Yoksa Şeyhülislam Arif Hikmet bey mi? Hatt-ı Hümayun'un südurunda halk isyana müsteid olmadı mı? Arif Hikmet bey devre çıkıp Tanzimat'ın faydalarını anlatmadı mı?"⁸⁸

Yeniliklerin "şaşılası" ve "imrenilesi" hayrı ve güzelliği karşısında eskinin yani "uslâ-i atika"nın hayatın bütün alanlarında önem ve işlevini yitirdiğine dair değerlendirmeler bu amacı hissettirmektedir. Paris ve Londra'nın bayındır sokak ve caddeleri ile Derseadet'in 'ahşap evleri' ve 'dar sokakları' aynı yazılarda muhtemelen bu amaçla yan yana getirilmektedir.

Avrupa'da "evler ve sokaklar fen üzere inşa" edildiği için yangınlar Osmanlı'daki kadar büyük hasarlara sebep olmamaktadır. Avrupa'da "sokaklar geniş, bina araları duvarlı ve demirci dükkanları gibi içinde ateş oynayan; gaz, barut ve yağ mağazalı gibi tehlikeli binalar mahalle ve çarşı aralarında bulunmaz."⁸⁹

Ansiklopedik yazılar arasında ve mesken (konut) yapısına ilişkin değerlendirmeler de vardır. Makbul olan konutlar usâl-i cedâde (âyenî yöntem)ye uygun olanlardır. Bu yazılar, konutların yeri ile içeriğine kadar bilgiler verir. "Mesken olarak seçilen mahallerin sıhhatçe olan etkileri" söz konusudur. Bu bakımdan, rutubetli yerlere konutlar yapılmamalı, ayrıca konutlarda çocuk odalarına varıncaya kadar insan sağlığını tehdit edecek unsurlar için önlem alınmalıdır. Odalar geniş olmalı, özellikle yatak odalarında fazla eşya bulundurulmamalıdır. Çünkü, "eğer yatak odası küçük, döşeme ve eşyayı müstemil ise derânunda hava az olacağından geceleri içinde yatan adamın nefesinden hasıl olan karbon dioksit ekseriya sıtma illeti zuhârına sebep olur."⁹⁰

Zevk ve safâ, taklit vb. konular da toplumsal çözümler ve ahlaksızlığın nedeni olarak gösterilmek suretiyle magazin kültürünün önemli konuları arasında yer almaktadır. Kadını bu tür konuların odağına yerleştiren aydınlar, kadın eğitimi mevcut toplumsal çözümler ve hatta çöküntünün çaresi olarak takdim etmektedirler. 1880 yılında açılan bir kız okuluna (Dar'ul İnas) ilginin az olması nedeniyle üzüntünün dile getirildiği bir haber/yazıda "kadın eğitiminin lezzetlerini tatmamış bir

toplum" betimlemesi vardır ki, bu ifade hem dönemi karakterize etmekte, hem de bir eksikliği derinden hissedilen toplumun durumuna tercüman olmaktadır.⁹¹

Belirtmek gerekir ki, yenileşme dönemi yazarlarının büyük bir kısmı kadın ve aileyi özdeş kavramlar olarak kullanmışlardır. Şemsettin Sami'nin, "aile demek kadının demektir"⁹² şeklindeki sözleri bu yaklaşımı karakterize etmektedir. Buradan hareketle kadına değer veremeyen bir toplumun temelden sarsılacağı düşüncesi dönemin kadın ve aile olgusunun aydın felsefesini oluşturmaktadır. Namık Kemal, Şemsettin Sami, Ahmet Mithat, Ahmet Cevat vs. bu felsefenin candan savunucuları olmuşlardır.

Namık Kemal, aileyi meydana getiren statüleri kendine özgü rolleri içinde değerlendirmekte; rollerin çatışmasını ailenin mutsuzluğunun sebebi olarak görmektedir. Ailenin mutsuzluğu ise toplumun mutsuz ve huzursuzluğunu hazırlar. Namık Kemal bu mantığı şöyle sürdürür: "Bir memleketin evleri bir evin odalarına benzer. Her odasında bir nefret, her gün bir kavga olan evlerde rahat mı olur? Huzur mu kalır? Dirlik düzenlik mi kalır? Mutluluk mu meydana gelir?"⁹³ Aile ile toplum arasında doğrudan bir ilişkiyi deneyen "aile" adlı bu makalesinde Namık Kemal ayrıca bugünün güncel konusu olan "çocuk hakları" kavramını da söz konusu etmiştir.

Ahmet Cevat, yenileşmenin ilerleyen döneminde kadın ve aile konusunu işleyen yazarlardan biridir. "Bizde Kadın" adlı incelemesi dönemin kadın ve aile kültürüne tanıklık eden, ışık tutan son derece özgün bir çalışmadır. Buna göre Osmanlı'da "erkek ve kadın arasındaki ilişkiler insan toplumunun amacı olan emniyet, beka ve yaşam mutluluğu getirmekten uzaktır. Bunu anlamak için çarşılarda, caddelerde, sokaklarda bir gezmek; kahvehanelere, kıraathanelere, gazinolara, kulüplere, tiyatro-lara girmek; buralarda hüküm süren hayata bakmak yeter."⁹⁴ Eserde, ailede ve toplumsal hayatta kadının durumunu betimleyici gözlemler ve değerlendirmeler ele alınmıştır. Sonuçta, Osmanlı ailesinin önemli bir üyesi olarak kadın, erkekler tarafından ihmal edilmekle kalmamakta aynı zamanda mağdur edilmektedir. Kadının mağduriyeti, yalnızlığı ve ihmali toplumsal hayatın gözle görünür tüm alanlarında gözlemek ve tanık olmak



mümkündür. Bu toplumsal sefaletin biricik nedeni ise erkektir; Osmanlı erkeğidir. “Kadın cehalet ve gaflet içinde kaldı; eğitimden mahrum kaldı, insanlık onurunu layıkıyla kavramaktan nasipsiz kaldı! Fakat kimin hatasıyla? Ancak erkeklerin! Ve erkekler hala bu büyük hatayı, büyük sosyal eksikliği görmüyorlar, hala toplumsal sefaletimizin asıl sebepleri kendileri olduğunu anlamıyorlar; hala bu helak edici yaranın tedavisine önem vermek lüzumunu akıllarına getirmiyorlar!”⁹⁵ Bu yüzden kadın Osmanlı’da yazarın deyişiyle tam “toplumsal sefalet” konusu olmuştur. “Toplumsal sefalet! Kadının terk edilmişliği, kadından el çekmek, kadını ücretsiz bir süt nine, bir hizmetçi, bir odalık konumuna indirmek; kadını utanılacak, mâcib-i ar sayılacak leke saymak; özetle kadını toplumsal konumu olan eşlikten annelikten ayırmak, ona karşı ilgisiz olmak. İşte bu gerçekten utanılacak toplumsal sefaleti doğurmuştur.”⁹⁶

2.3. Kadın Eğitimi: Yenileşme dönemi, kadının ilköğretim kademesi dışında da eğitim hakkına ulaştığı bir dönemdir. Kadınlara da erkekler gibi öğrenim imkanı veren örgün eğitim kurumları Kız Rüştîyeleri, (1858), Ebe Mektebi 81842), Dar’ul Muallimât (1870), Kız Sanaî Mektebi (1870) kızların umumi işlere ve devlet hizmetine girişlerinin yanı sıra toplumsal hayata katılışlarını da kolaylaştırmıştır. 1858 yılına kadar kız çocuklarının okutulması işiyle uğraşılmamıştır. Maarif Nezaretî’nin “ Millet çocuklarının ilerlemesi için (...) kızlara da ayrıca mahal tahsisıyla” bir Rüştîye açılmasını gerekli gören tezkereleri doğrultusunda 1858 yılında kızlar için bir okul açıldı (kız rüştîyeleri). Dönemin gazetelerine kız çocuklarının bu okullara gönderilmelisinine ilişkin velilere hitaben yapılan bir duyuru son derece ilginçtir : “Okuyup yazmanın erkek ve kadınlar için elzem olup geçinmek için ağır işler gören erkeklerin ev işlerinde rahat etmeleri ancak kadınların dahi din ve dünyalarını bilerek kocalarının emirlerine itaat etmeleriyle ve istemediklerini yapmaktan sakınmalarıyla ve iffetlerini koruyup kanat ehli olmalarıyla mümkün olacaktır.”⁹⁷ Gazete ilanlarına yansıyan bu düşünceler dönemin aydınlarının da üzerinde durulan konulardandır. Kızların anne ve okul tarafından sıkı bir irade eğitime tabi tutulması onların özgürce karar verme ve davranışta bulunmalarının karı-ko-

ca ilişkilerinde istemediklerini yapmamaları ve iffetlerini kendi özgüvenleri ile koruma yeteneği sağlayacaktır.

Kadın eğitimindeki olumlu gelişmelere bağlı olarak kadın toplumsal hayatta görülmeye başlamıştır. Bu durum kadının çarşı pazarda, müze ve eğlence yerlerinde görünmesi hem de devlet teşkilatında görev alması (öğretmenlik, ebelik vs.) şeklinde gelişmiştir. Özellikle kadının erkeklerin gittiği sergi vs. etkinliklere gidebilmesi, bizzat devletçe oluşturulmağa çalışılan toplumsal motivasyonla gelişen sosyo-kültürel ortamın “ilkleri” olarak değerlendirilmelidir.

Öte yandan bu dönemde kadın eğitimindeki gelişmelere paralel olarak entelektüel kadınlara da rastlanmaktadır. Bunlar arasında Cevdet Paşa’nın kızı Fatma Aliye, Şair Nigar Hanım, Fatıma Fahrünnisa Hanım hemen akla gelen isimlerdir. Bu örnekler hem aydın kadınların hem de kadın seyahatinin ilk örnekleri olarak akla gelenlerdir. Fatıma Fahrünnisa’nın 1896 yılında kız arkadaşları ile birlikte Bursa ve çevresine yapmış olduğu seyahat kadının toplumsallığı kadar ülke içinde kadınların dilediklerinde seyahat edebildiklerini gösterir.⁹⁸ Nitekim bundan on yıl sonra Refik Halit, Fatıma Fahrünnisa’nın bu girişiminin kadın seyahati konusunda yöneldiği noktayı şöyle açıklar : Bundan böyle “Van kedisi gibi minder üstünde, mangal altında uyuklamak devri kadın için geçmiştir.” Üstelik, “dünkü inkılabın mahsulü tabii elzem bir neticesi olarak umumi işlere kadınlar da girmeye başlayalı ulu bir kış dağı seyranına, bir ada gezintisine devr-i âlem kadar ehemmiyet veren; ürkeklik gösteren kadınlarımızı bile bir seyahat merakı aldı. Artık onlar da erkekler gibi bavullarını hazırlıyor, biletlerini alıyor ve korkusuz, kayıtsız sağlam adımlar, cesur turlarla (...)”⁹⁹ seyahat ediyorlar.

2.4. Ekonomik Yapıdaki Değişmeler: Dışa kapalı Osmanlı toplumunun sükûn ve ahenk halindeki yapısını dalgalandıran faktörlerin başında ekonomik düzenin bozulması gelir. 1838 tarihli ticaret sözleşmesi ile tımar sistemindeki bozulmalar iki önemli göstergedir. Bundan önce 17.yy’da kamu görevlilerinin (tımar sahipleri) biktirdikleri malların devlet tarafından müsaderesi abartılı bir uygulamaya (talan) dönüşerek tımar sistemini temelden sarsacak sürecin temel nedenleri arasına girmiştir.



III. TARTIŞMA

Son yıllarda Türk aile yapısına ilişkin araştırmalarda Türk ailesinin öteden beri çekirdek aile modelinde olduğuna ilişkin değerlendirmeler yer almaktadır. İlki DPT'nin özel ihtisas komisyonu raporunda yer alan bu değerlendirmeler özetle, Osmanlı'da "üç kuşağın bir arada bulunduğu aileler ender olarak görülmekteydi"¹⁰⁰ ana düşüncesi çevresinde Osmanlı ailesinin modern aile demografisine yakın bir yapıda olduğu tezini işlemektedir. Daha sonra 1990'lı yılların başında kurulan Aile Araştırma Kurumu'nun da temel tezlerinden biri olan bu savların bilimsel geçerliliği nedir? Acaba Osmanlı ailesi öne sürüldüğü gibi çekirdek aile özellikleri taşıyor muydu?

Geleneksel toplumların sanayileşme yönünde evrimine uygun bir model olarak sunulan çekirdek ailenin böyle bir süreçle sınırlı olmayan farklı açıklamaları ortaya çıkmaktadır. Bugüne kadar sanayileşme öncesi bütün toplumlarda geniş aile tipinin egemen olduğu düşünülmekteydi. Tıpkı sosyologların modern dönemden önce Batı Avupa için düşündükleri gibi. Ama sosyolog Giddens'a göre "araştırmalar bunun yanlış olduğunu gösterdi. Yapılan araştırmalar çekirdek aile tipinin eskiden de yaygın olduğunu göstermektedir. Modern dönemden önce aile günümüze göre daha büyüktü. Fakat bu farklılık çok büyük değildi. Örneğin İngiltere'de 17, 18 ve 19.yy'larda ortalama aile büyüklüğü 4.75'di."¹⁰¹ Şu halde, Cumhuriyet öncesi Türk ailesinin mahiyeti ile ilgili kurumsal tezler klasik sosyolojik yaklaşımlar dışında gelişen bu yeni anlayışlara denk düşmektedir. Ancak, her iki aile yapısı arasındaki bu benzerlikten yola çıkılarak modern öncesi ailenin çekirdek aile olduğunu öne sürmek yanlıştır. Giddens' da bu konudaki ihtiyatı elden bırakmayarak sadece aradaki farkın büyük olmadığını vurgulamaktadır.

Osmanlı ailesinin çekirdek aile modelinde olduğu yolundaki iddiaların bir kısmı tereke defterleri üzerinde yapılan araştırma sonuçlarına¹⁰² ve spekülative analizlere dayanmaktadır. Ancak bu araştırmalar gerekli örnekleme düzeyinde olmayan sınırlı bulgularla yapılan çalışmalardır. Savaşların, can ve mal kayıplarıyla ortalama insan ömrünün kısalığına ilişkin değerlendirmeler de spekülative yaklaşımlardır. Bu konudaki tartışmayı sağlıklı so-

nuçlara götürecek çalışmanın öncelikleri şunlar olmalıdır : Nüfus defterleri ve tereke defterleri üzerinde yapılacak örnekleme düzeyi yüksek ve yaygın araştırmalar ve Osmanlı nüfus karakterine ilişkin terminolojiyi açık ve anlaşılabilir bir tanımlama girişimi. Bu ikincisi yapılması gerekenlerin belki de en önemlisidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk genel ciddi nüfus sayımı 1831 yılında gerçekleşti. Ancak bu sayımda kadınlar değil yalnızca erkekler sayıldı. "Osmanlı klasik teşkilatında fethedilen ülkelerde yapılan tahrirler de, tımar sahipleri, yamakları ve halktan sadece hane reisleri kaydediliyordu"¹⁰³ Başlangıçtaki bu terminolojik karmaşa ilerleyen dönemde de devam etmiştir. Hane ve avarız hanesi deyimlerinin hem döneminde hem de araştırmacılar için pek açık olmayan tanımı Osmanlı ailesinin demografik analizini güçleştirmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfus sorunları üzerinde çalışanlar için hâne deyimini üzerinde anlaşma sağlanamayan bir terimdir. Bazen ev anlamında bazen de avârız hâne anlamında kullanılmaktadır. Avârız hânesi "birer vergi matrahı teşkil eden birimdir."¹⁰⁴ Bu birim, "tek ailenin oturduğu bir menzil (ev) anlamına gelmeyip, emlaki bulunan, arazi tasarruf eden kişilerden belirli bir nispete göre tanzim edilmiş, bekar ve evli, belli bir erkekler grubunu ifade eden, sayısı beldeden beldeye değişen, hakiki bir hane olmayıp itibari bir hane yani grubu ifade etmektedir. Bir avarız hanesi içinde beldeye göre bazen 3, bazen 5, bazen de 15 hakiki hane bulunabildiği gibi daha fazlası da bulunabiliyordu."¹⁰⁵ Ayrıca avarız hanelerinin tespitinde halkın kentli, köylü, göçebe, yerli oluşları ile mali ve ekonomik durumları birer ölçüt olarak alınmaktadır. Elbette bu ayrıntı, araştırmalar için genel geçer olmayan ve son derece karmaşık bir çıkış noktasıdır. Bu durum mahalle ve semt bazında haneden anlaşılanı da farklılaştırmaktadır. "Bazı mahallelerde en düşük rakamla 9 menzil (ev) bir gerçek hane kabul edilirken, bazılarında en yüksek rakamla 61.5 menzil (ev) bir gerçek hane kabul edilmektedir."¹⁰⁶

Hâne ve avârız hanesinin bir araştırmacı için ortaya koyduğu bu güçlüklerin en çarpıcı yanı ise hangisinin rakamsal ölçütünün esas alınacağı noktasıdır. Gerçek hane sayıları avarız hane sayılarından biri ile çarpıldığında, sadece o tarihlere ait sonuç bulunur. Ortalaması alındığı-



da ise en yüksek rakamı gösteren tarihlerin nüfusu tahmin edilmemiş olur. Dolayısıyla her iki yöntem de araştırmacıyı yanıltmış olur. Bu nedenle, "tamamen vergi toplama amacıyla hazırlanmış olan avârız hâne sayılarının, geniş zaman dilimini kapsayan nüfus tahminlerinde kesin bir ölçü kabul ederek sonuca gitmeye çalışmak yanıltıcı ve çok sakıncalı görülmektedir,"¹⁰⁷ Elbette ki bu sakınca hane demografisi için de geçerlidir.

Çekirdek aile tartışmalarının önemli bir boyutu da Osmanlı toplumsal yapısının niteliğinin (mahiyetinin) göz ardı edilmesidir. Bilindiği gibi Osmanlı genel olarak tarım ülkesidir. Toprağa dayalı bir yaşam biçimi toplumsal yapının temel karakteristiğini oluşturur. O nedenle de toprağa dayalı bir yaşam biçiminin çekirdek aile gibi bir lüksü olamaz; olmamıştır. Bu olgu Osmanlı için de geçerlidir. Bu konudaki tezlerden bir kısmı göçler, toprak kayıpları, arazi kanunnamesi gibi yasal düzenlemeler çerçevesinde İmparatorluğun son yüz yılı için yapılmaktadır. Ancak, söz konusu olaylar yakın planda tahlil edildiğinde bu gelişmelerin geniş ailenin çözülmesinde yaygın bir etki sahibi olmadığı görülmektedir.

Çekirdek ailenin ideal aile oluşuna ilişkin bir kabul de, tartışmanın bir başka boyutunu teşkil etmektedir. Böyle bir anlayışla tartışmaya taraf olanlar Türklerin Osmanlı geleneğinde ideal bir toplumsal uygulamanın mirasçıları gibi bir onuru dolaylı olarak benimseme ve telâffuz etme eğilimindedirler. Doğrusu çekirdek ailenin toplumsal yapının mevcut gerekliliklerine uygun bir birim olmakla birlikte; derin ve çoğulcu bir kültüre karşı ortaya koyduğu sınırlılıkların aşılmamış olması böyle bir taraftarlığı tartışmalı hale getirmektedir. Şurası açıktır ki, "mevcut kaynaklar Osmanlı ailesini geniş aile olduğunu reyit etmeye (doğrulamaya) yeterli değildir."¹⁰⁸ Ama yine mevcut kaynaklar ve veriler Osmanlı ailesinin çekirdek aile olduğunu da doğrulayacak yeterlilikte değildir.

IV. SONUÇ

Bu çalışmada Osmanlı ailesi, İmparatorluğun karakteristik dönemleri göz önüne alınmak suretiyle incelenmiştir. Kuşkusuz bu, toplumun İmparatorluk bağlamında sahip olduğu siyasal ve toplumsal özelliklerini işin içine sokan bir yaklaşım ve teknik olarak düşünül-

müştür. Böylelikle genellemelerin ya da belirli bir dönemin baskın özelliklerinin tercihi ile ortaya çıkan yanlış sonuçların önlenmesi durumu gözetilmiş olmaktadır. Ancak bu yöntemin başarılı olması söz konusu dönemlerin kendine özgü ayrıntısı içinde ve gerekli belgelerle desteklenmiş olmasına bağlıdır. Dolayısıyla her bir dönemin demografisi, kültürel yapısı, mahalle, semt ve sokak bazına indirgenen kentsel ve kırsal yerleşim kültürü insanların günlük yaşamdaki alışkanlıkları, giyim ve beslenme alışkanlıklarına kadar tüm tüketim özellikleri aynı ayrıntıya konu olabilmelidir. Elbette bu ayrıntı dönemin yazılı ve hatta sözlü kültürüyle desteklenmelidir. Çizilen bu derinlik ve tempo bir ekip çalışmasını gerektirmektedir. Zor ama gerekli olan böyle bir projenin hayata geçirilmesi düşüncesi bu incelemenin önde gelen yararları arasındadır. Öte yandan bizâtihi bu çalışma, gelecekte yöntemindeki bu gereklilikleri zaman ve imkanlar oranında tamamlamayı ön görmektedir.

Osmanlı ailesinin belirtilen yöntem desteği ile gerçekleştirilen analizi Osmanlı toplumunun sosyolojik evrimine ve toplumsal tarihine de ışık tutabilir. Fransız aristokratlarından Antoin de Ligne'nin bir belgeselde "ailemizin tarihi bir anlamda Avrupa'nın tarihidir"¹⁰⁹ şeklindeki sözleri, ailenin ve aile araştırmalarının her kültür için geçerli olan sosyolojik işlevini çok iyi anlatır.

Kuruluş Ailesi, dönemin (kuruluşun) sıkıntı, sorun ve ihtiyaçlarının yanı sıra heyecan, coşku ve idealleriyle şekillenmiştir. Bu idealler Beylikten İmparatorluğa yükseldikçe içkin (mündemiç) ve karakteristik bir impârial gurura dönüşmüştür. Dolayısıyla denilebilir ki, Osmanlı ailesi, bir İmparatorluk ailesidir. Ailenin bu niteliği her türlü sosyolojik ve ekonomik etkenin önünde olan belirleyici bir unsurdur. Bu kültürel olgu siyasal teminatlar ile de kuşatılmış; din ve gelenekle güçlendirilerek kişisel güvenliğin, psiko-sosyal doyumun da vasıtası olmuştur. Çünkü sistem, toplumsal kurumları, ülkenin tüm toplumsal kategori ve zümrelerini dondurmak suretiyle mevcut örf ve adetleri koruma altına almıştır. Osmanlı ailesi bu garanti ve teminatların en başında yer alır.

Osmanlı ailesi din boyutunda ; yoğun İslâmî etkilerle birlikte daha önceki devirlerin de etki ve izlerini taşır. Bu bakımdan dönemi ile geleneksel yanını uzlaştıran



bir görünüm ortaya koymaktadır. İslâm öncesinin potlaç (şölen) kültürü ile İslâmiyet'in zümre ve kategori farkı gözetmeyen değerleri evlilik, sünnet vb. toplumsal olaylarda Osmanlı özgünlüğünü kurmakta gecikmemiştir. En zengini ve itibarlısından en yoksulu ve yalnızı böyle- si ortamlarda davetli olmuştur. Çok eşli evlilik kendi im- kanlarının ayırdında olan geniş halk kitlelerinde yaygın bir kabule, -kültürün aynı uzlaşmacı ruhuyla- dönüşme- miştir. Çok eşli evlilik daha çok kamu görevlilerinde (as- kerî) ve sadece % 10 civarında seyretmiştir. Çocuk kül- türü de aynı değerlerin etkisinde gelişmiştir. Erkek ço- cuk babanın şahsında 'toplumsala' daha yakın ve o yönde eğitilirken; kız çocuk annesinin statüsünü yakın gelecek- te devir almaya aday ve hâne ile sınırlı bir dünya doğrul- tusunda sosyalleşmektedir. Bu olgu Tanzimat'a kadar ba- zı istisnalarıyla böyle tezâhür etmiştir. Çünkü, İslam di- nî ailenin merkezine erkeği koymakta bunun dışında tüm statü ve rolleri ona göre belirlemektedir. Böylelikle Osmanlı ailesi diğer ayrıntılarında olduğu gibi cinsiyet konusunda da gelenek ve dinin etkisinde şekillenmiştir.

Osmanlı Ailesi aynı zamanda toprağa dayalı bir ekonominin etkilerini taşır. Toprakten geleni (verimi)

çoğaltma ve sürdürme anlamında paylaşma olgusu aynı çatı altında bir arada olmayı zorlamaktadır. Aynı çatı al- tında olmasa da aynı avluda ama tüm kuşaklar bir arada yaşama, söz konusu ekonomik yapının doğal bir sonucu- dur. Tereke defterleri üzerindeki incelemeler ebeveynle- rin de dahil olduğu aile nüfusu ortalamasını % 4.42 ola- rak tespit etmektedir. Bu ortalama modern zamanların ortalamasına yakın bir ortalama gibi görünmektedir. Ancak böylesi bir yakınlık Osmanlı ailesini kendine öz- gü (imparial ve geleneksel) olmaktan çıkararak modern zamanların çekirdek ailesi olarak kabulü ve takdimi için yeterli değildir.

Osmanlı ailesini impârial teminatlardan çıkararak dış dünyaya açan gelişmeler Tanzimat'la birlikte başla- mıştır. Değişim kültürünün ailedeki ilk etkileri de kadın eğitimiyle gelişmiştir. Klasik dönemde gayr-i menkul mülkiyetiyle toplumsal hayatta yer alan kadın, ancak Tanzimat'ın yol açtığı sosyo-kültürel ortamda kamu gö- revine girmiştir. Ailenin kadınla birlikte içten başlayan bu dönüşümü kanunname, kararname vb. hukuki dü- zenlemelerden de etki alarak ancak Cumhuriyet döne- minde modern zeminine oturmuştur.

- 1 Clarence Richard Johnson, M.A., (Editör), İstanbul 1920, Çev: S. Ta- ner, 1995, s. 59.
- 2 Kur'an, XLIII/32.
- 3 Tursun Bey'in bu yorumu için bkz: B. Yediyıldız, "Osmanlı Toplumu", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti içinde 1994, s. 443.
- 4 Dönemin Maarif Nâzırı Münif Efendi'nin bu hitap cümlesi için bkz : "Sa- adetli Münif Efendi Hazretlerinin Nutkudur", Takvim-i Vekayi, 20 Zil- kade 1286, s. 2.
- 5 Buhârâ, "Cum'a", 11; Müslim, "İmare", 20; Ebu Dâvûd, "İmâra" 1, 13; Tirmizi, "Cihad", 2; Müsned 2/ 5, 54.
- 6 Tirmizi, "Radâ", 10.
- 7 İslam dininin çocuk değerlerine etkileri üzerine ayrıntılı bir inceleme için bkz: İsmail Doğan, "Türk Ailesinde Çocuk Kültürünü Belirleyen Gele- neksel Değerlerin Değişim Sorunu", III. Aile Şurası Bildirileri, 1998, s. 544-564.
- 8 İmam-ı Gazali, Hüccet'ül-İslam, 1980, s. 132.
- 9 İbn-i Batuta Seyahatnamesi'nden Seçmeler, Haz., İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul 1971, s. 4.
- 10 Edward Raczynski, 1814 de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat, Çev., Kemal Turan, İstanbul 1980, s.53.
- 11 Mikail Bayram, Bâciyân-ı Rum, (Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilatı), Konya 1987, s. 38.
- 12 Aşık Paşaoğlu, Tarihi, Haz., Atsız, 1992, s. 20.
- 13 Aynı, s.160.
- 14 Bu belirtme için bkz: Mikail Bayram, a.g.e. , s. 48-49.
- 15 Aşık Paşaoğlu Tarihi, s. 41.
- 16 Giyimle ilgili bilgiler için bkz: Eflaki, a. g. e. II, s. 164; kokularla ilgili olarak da aynı eser I, s. 474-475.
- 17 Aşık Paşaoğlu Tarihi , s. 116.
- 18 Aynı, s. 115.
- 19 Ahmet Eflâki, Menâkib-ul- Arifin, Yay., T. Yazıcı, Ankara 159-1961, Me- tin, II, 970; Çev., II.466, s. 173-174.
- 20 Aynı, s. 48.
- 21 Aynı, s. 17.
- 22 Ahmet Eflaki, Menakib'ül-Arifin, Ankara, 1959-1961, Metin II, s. 453.
- 23 Aziz B. Erdeşir-i Esterebadî, Bezm u Rezm, Ankara 1990, s. 59.
- 24 Bayatlı Mahmudoğlu Hasan, Câm-ı Cem, s. 383.
- 25 Aynı, s. 389.
- 26 Aşık Paşa Oğlu, a. g. e., s. 37.
- 27 İlhan Bağöz, Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk , 1995, s. 3.
- 28 Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, 1977, C. I, s. 391.
- 29 M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, 1985, s. 1.
- 30 Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlı Toplumu", Osmanlı Devleti ve Medeni- yeti Tarihi, 1994, C. I., içinde s. 445.
- 31 A. Akgündüz/S. Öztürk, Bilinmeyen Osmanlı, 1999, s. 322.
- 32 Aynı, s. 324.
- 33 D'Ohsson, "Harem-i Humayun", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi içinde, C. III., s. 954.
- 34 Yediyıldız, a.g.e., s. 450.
- 35 Bağöz, a.g.e., s. 21.
- 36 Bernard Lewis, İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı, 1975, s. 60.



- 37 Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir, C. I., 1984, Tezkire 13, s. 23.
- 38 Hasan Yüksel, "Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü Üzerine Bir Araştırma (1585-1683)", Doktora Tezi, "Çoğaltma", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990, s. 27.
- 39 Bernard Lewis, İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı, 1975, s. 65.
- 40 Aynı, s. 67.
- 41 Bahaeddin Yediyıldız, "XVIII. Asır Türk Toplum ve Vakıf Müessesesi", Vakıflar Dergisi, XV. 1982, s. 28.
- 42 Yüksel, a.g.e., 1992, s. 485.
- 43 Yüksel, a. g. e., 1992, s. 487-488.
- 44 Lewis, a. g. e., 1975, s. 66.
- 45 Bu değerlendirme için bkz: Yüksel, a. g. e., 1992, s. 496.
- 46 Buradaki özet bilgiler için bkz : Ö. Demirel, A. Gürbüz, M. Tuş, "Osmanlılarda Ailenin Demografik yapısı", Sosyo-kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi , 1992, C. 1., s. 102-113.
- 47 Demirel, Gürbüz, Tuş, a.g.e, 1992, s. 106-111.
- 48 Ömer Lütfi Barkan, Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi, İstanbul, 1940, s. 4.
- 49 Aynı, s. 5.
- 50 Aynı, s. 8.
- 51 Kılıçbay, a.g.e., 1982, s. 374.
- 52 Aynı, s. 374.
- 53 Taner Timur, Kuruluş ve Yükseliş Döneminde Osmanlı Toplumsal Düzeni, 1979, s. 174.
- 54 Aynı, s. 175.
- 55 Halil İnalcık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk", V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarih Kongresi, Tebliğler, 1990, s.1-11 için bkz., Yediyıldız, a.g.e., 1994, s. 478.
- 56 Yediyıldız, a.g.e., 1994, s.501.
- 57 Mustafa Akdağ, Türkiye'nin Dirlik ve Düzenlik Kavgaşı, 1975, Ten Yediyıldız, a.g.e., s.501.
- 58 Halil İnalcık, "Adaletnameler", Belgeler, Ankara, 1967, II/3-4.
- 59 Yüksel, a. g. e., 1992, s. 497 - 498.
- 60 Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Toplumunda Aile", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C.1., 1992 içinde s. 94.
- 61 Evin Doğu, "Bu Evlerde Hayat Var", Pazar, 12. 9. 1999, s. 20.
- 62 Tabakoğlu, a. g. e., s. 94.
- 63 Ö. Demirel, M. Tuş, A. Gürbüz, "Osmanlı Anadolu Ailesinde Ev, Eşya ve Giyim kuşam (XVI-XIX. Yüzyıllar)", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Aile, 1992, C. 2, s. 705.
- 64 Georges Marçais, "Dâr", El, II, 116.'dan Raymond, a. g. e., s. 195.
- 65 G. H. El- Nahal, The Judicial Administration, 52-53.'den Raymond, a. g. e., s. 82.
- 66 Raczyński, a. g. e., 1980, s. 46.
- 67 Avram Galanati, "Bursa'nın Fethi ve Müseviler", Yeni Mecmua, 1923, S. 9-75, s. 184.
- 68 Raymond, a. g. e., s. 216.
- 69 Ekrem Işın, "19.Yy'da Modernleşme ve Gündelik Hayat", Tanzimat'tan Cumhuriyete Türk Ansiklopedisi, 2. C.
- 70 İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı , 1995, s. 226.
- 71 Abdurrahman Kurt, "Lonca Üyesi Kadınlar", Bursa 2000, 7. 5. 1995, s. 9.
- 72 Abdurrahman Kurt, "İş Hayatındaki Kadınlar" Bursa 2000, 14. 5. 1999, s. 3.
- 73 Bernard Lewis, Comment L'Islam Découvert L'Europe? Paris 1984, s. 287.
- 74 Raymond, a. g. e., s. 46.
- 75 Sabri Orman, "İlm-i Tedbir-i Menzil, Oikonomia ve İktisat", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, 1992, C.1., s. 265.
- 76 Yediyıldız, a.g.e., s. 482.
- 77 Edip Ali Baki, Şer'iyye Sicillerine Göre Afyonkarahisar, XVII ve XVI-II.Yüzyıllarda, 1951, S. 10504., Mi. 1644.
- 78 Ali Efendi, Ferâvây-ı Ali Efendi I, İstanbul 1245, s. 49-50.
- 79 Şerafettin Turan, "Tanzimat Devrinde Evlenme", İş ve Düşünce Dergisi, XXII/182 İstanbul 1956, s. 14-15.
- 80 Aynı, s. 15.
- 81 İlber Ortaylı, "Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, 1992, C.2, s. 464.
- 82 Cevdet Paşa'nın ilannameye ilişkin verdiği ayrıntılar ve bu konunun bir değerlendirmesi için bkz: İ. Doğan, "Sosyolojik Bir malzeme Olarak Tezâkir", Değişen Türkiye'de Bilim ve Kültür, içinde 1997, s.402-424.
- 83 Münif, "Zamime-i Sergi-i Osmani", Mecmua-i Fünun, İstanbul 1279 (1862), C.1, s. 413
- 84 L'Univers, 1 Kanun-ı Evvel 1839'un bu haberi için bkz: S. Esat Siyavuşgil, "Tanzimat'ın Fransız Efkâr-ı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler, Tanzimat 1940, s. 753.
- 85 M. Akif Aydın, "Osmanlılarda Aile Hukukunun Tarihi Tekamülü", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, 1992, C.2., s. 445.
- 86 Aydın, a. g. e., 1992, s. 451.
- 87 Ahmet Mithat, Avrupa âdâb-ı Muâşeretü Yahut Alafranga, İstanbul 1312, 4.
- 88 Ali Suavi, "Avrupa İtirazı, Meşihat", Ulâm , Paris: 1287, S. 19, s. 1190.
- 89 Ali Suavi, "İstanbul Yangını", Ulâm, Paris 1287, S. 20., s. 1226.
- 90 Bekir Sıtkı Efendi, "Mesakinin Sıhhatçâ Olan Tesirâtı", Mecmua-i Fünun, 1280, C. 2, S. 13, s. 17-21.
- 91 Bu betimleme için bkz: Vakit, 11 Nisan 1296, S. 1621, s. 1.
- 92 Şemsettin Sami, Kadınlar , İstanbul 1296 (1878), s. 11.
- 93 Namık Kemal, "Aile", İbret gazetesi, 19 Teşrinisani 1288, 18 Ramazan 1289 (1872), S. 56, s. 1-2. Ayrıca bkz. Doğan, a. g. e., 1998, s. 224-230.
- 94 Ahmet Cevat, Bizde Kadın, 1913,
- 95 Aynı, s. 18.
- 96 Ahmet Cevat, a. g. e. , s. 18.
- 97 Bu haber için bkz: Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, 1997, C.1., s. 413.
- 98 Fatıma Fahrunnisa, "Hüdavendigar Vilayetine Bir Cevelan", Hanımlara Mahsus Gazete, Derseader, 11 Kanun-ı Sanî 1311, 8 Şaban 1313, S. 42, s. 3-4. Bu yazı dizisi 58. Sayıda sona eriyor.
- 99 Refik Halit, "Tanzimat Seyahati", Yeni Mecmua, 30 Mayıs 1918, S. 46, s. 381-382.
- 100 Türk Aile Yapısı, VI.Beş Yıllık Kalkınma Planı Ö.İ.K. Raporu, Ankara, 1989, s. 24.
- 101 Anthony Giddens, Sociology, Third Edition, Polity Press, Cambridge, 1997, s. 140-141.
- 102 Bu iddialar için bkz: Tabakoğlu, s. 93; Demirel/ Gürbüz/ Tuş, s. 113.
- 103 Ortaylı, 1995, s. 40
- 104 Nejat Göyünç, "Hane Deyimi Hakkında", İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, 1979, S. 32, s. 331.
- 105 Rıfat Özdemir, XIX.YY'ın İlk Yarısında Ankara (Fiziki, Demografik, İdari ve Sosyo-Ekonomik Yapısı 1785-1840) Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları 1986, s. 100
- 106 Aynı, s. 106.
- 107 Aynı, s. 110.
- 108 Demirel, Gürbüz, Tuş, a.g.e., 1992, C.1., s. 100.
- 109 Fransız aristokrat Antoin de Ligne'in bu sözleri Barış Manço'nun kendisi ile yaptığı bir tv röportajından alınmıştır. Program, 8. 11. 1992 tarihinde TRT 1'de yayımlanmıştır.



OSMANLI TOPLUMUNDA POLİGAMİ

YRD. DOÇ. DR. ABDURRAHMAN KURT
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

Poligami (polygamie), bir erkeğin aynı anda birden çok kadınla evlenmesidir. Poligami, polijini (birden çok kadınla evlilik) ve polyandriyi (birden çok erkekle evlilik) de kapsayan genel bir terimdir. Kelimenin meşhur kullanımı ile polijini kastedildiğinden biz de aynı maksatla poligami kavramını kullanmayı tercih ettik.

İşin başındayken şunu söyleyelim; poligami, hiçbir yerde tekevlilik biçimi olmamıştır. Ona izin veren toplumlarda erkeklerin büyük çoğunluğu tekeşli hayat sürmüşlerdir. Çokeşli yaşama sahip toplumlar, sosyo-ekonomik ve cinsel nedenlerle süreç içerisinde tekeşliliğe dönüşebilir.¹ Uygulamada böyle bir temayül açıkça görülmektedir.

Çoğu defa kadınlardan biri, genellikle ilk evlenileni, aile içindeki statüsü açısından diğerlerinden daha yüksek statüye sahiptir; o baş kadındır. Bu durum, bazan cinsel imtiyaza işaret etse de kocanın, eşleri ile sıra gözeterek birlikte olması yaygın gelenektir.²

Tarihi süreçte çokevlilikler yaşansa da üç ilâhi dine göre, toplum hayatı, monogam evlilik yapan Hz. Adem ve Havva ile başlamıştır. Hatta Eski Ahid'deki ilk iki insanın yaratılış hikâyesi tekeşliliği, Tanrı'nın arzusu olarak takdim eder.³ Buna rağmen Yahudi ve Hristiyan toplumlarında sınırlı poligaminin varlığı bilinen bir gerçektir.

İslâm hemen her toplumda çokeşliliğin sınırsız olarak uygulandığı bir toplumda zuhur etti. Bununla birlikte İslâm, erkeklerden bu imtiyazı kaldırmadığı için, onu uygulamayan modern toplumların eleştirisine maruz kaldı.

Soruna dürüstçe bakıldığında, İslâm'ın, çokeşliliği normalin dışında bir uygulama olarak değerlendirdiği

ortaya çıkar.⁴ Kur'an'ın hem lâfzından hem de ruhundan anlaşılan budur. Konuyla ilgili âyetler, bir bütünlük içerisinde ele alındığında, insan fıtratına en uygun evlilik şekli olarak tekeşli evliliklerin teşvik edildiği açıkça görülecektir. Aslında tekeşli evlilik tavsiyesi, sadece Kur'an-ı Kerim'e has olmayıp Yeni Ahid'de de yer almaktadır. “Eşlerin iki değil, tek beden” olduğunu belirten İncil sözü⁵, “Biz sizi çiftler halinde yarattık” âyeti⁶ ile “Kadınlar erkeklerin yarısıdır” hadisi⁷ birbirlerini tamamlayan ifadeler gibidir. “Biz sizi çiftler halinde yarattık”ın anlamı, “Biz, birçok kadın ile birlikte bir erkeği eşleştirdik” değildir, kuşkusuz. Aksine Kur'an-ı Kerim, bir erkekle bir kadının, âdeti bir elbise gibi, birbirlerini tamamladıklarını ve bir bütün oluşturduklarını⁸ bildirir. Bu, erkeğin evliliğe ilişkin düzenli sosyal hayatının grup halinde değil de tek kadınla birlikteliğinde gerçekleşebileceğinin ifadesidir. Diğer bir âyette erkek ve kadınların, karşılıklı rahatlatma ve huzura kavuşma objeleri olarak yaratıldığı⁹ vurgulanır. Tüm ifadelerden, tekeşliliğin, normal ve vasat uygulama olduğu, çokeşliliğin ise özel durumları gerektirdiği anlaşılır.

İslâm'ın ilk yıllarında savaşların, birçok kadının dul kalmasına ve bundan dolayı ekonomik güçlüklerle karşılaşmasına yol açması, savaşçı bir toplumda çokeşliliği kaçınılmaz bir toplumsal olguya dönüştürmüştü. İslâm'ın, günün koşullarının ortaya çıkardığı ama mevcut evlilik ilişkilerini de -erkek- kadın arasında sevgi bağlarını azaltmasından ve eşler ile çocuklar arasında kıskançlığa yolaçmasından dolayı- olumsuz yönde etkileyen bir evlenme türü sunarak ortaya koyduğu özel durumlara ait çözümün tarih içerisinde her zaman yerinde kullanıldığını söylemek mümkün değildir.

Kaynaklar, ilk dönem Osmanlı toplumunda kolayca erişilebilen poligam hayatın varlığına işaret etmekte-



dir. Bunun en önemli gerekçesinin, sürekli gaza halinde olan ve gittikçe büyüyen toplumun karşılaştığı özel durumların ve onların genişleyen coğrafyada yerleşme isteklerinin olduğunu söyleyebiliriz. Savaşıkları mağlup Bizanslılar'ın geride bıraktıkları güzel kız ve dullar, Türk askerleri için çekeşliliğin toplumsal onayını sağlayan cazip unsurlardı.¹⁰ Gaziler böylece sadece güzel bir kadınla evlenmekle kalmıyor, onunla birlikte mamur bir eve de sahip oluyorlardı. Aşıkpaşazade'nin, Orhan Gazi'nin İznik'e girişini anlatan cümleleri bunu açıkça ortaya koymaktadır:¹¹

"(Türkler şehre girince) kâfirler karşıladılar. Sanki padişahları ölmüş de oğlunu tahta geçirir gibi oldular. Bilbassa kadınlar çok geldiler. Orhan Gazi: "Bunların erkekleri hani?" diye sordu. "Kırıldılar, kimi savaştan kimi açlıktan" diye cevap verdiler. Aralarında pek güzel olanları çoktu. Orhan Gazi bunları gazilere paylaştırdı. Emretti: "Bu dul kadınları nikâh edin alın" dedi. Öyle yaptılar. Şehrin mamur evleri vardı. Evlenen gazilere verdiler. Hazır ev ve kadın ola, kim kabul etmeye.

Yabancı kadınlarla evlilik gerçekleştiren ilk padişah olan Orhan Gazi'nin dört eşinden sadece bir tanesi Türk'tü. Kurucu Osman Gazi'nin dışında ilk dönemlerde tüm padişahlar çok evliyidiler. Daha sonra gelenler, çekeşli yaşamlarına kuşkusuz cariyeleri de dahil etmişlerdi. Hanedan yaşantısı bu araştırmanın konusu olmadığından padişah evlilikleri üzerinde durmayacağız. Ancak, İslâm Hukuku'nun, cariyeli yaşamı sadece padişahlar değil diğer Müslümanlar için de geçerli saydığını belirtmek istiyoruz. Ne var ki, eşlerin çok kıskanç olması nedeniyle bu tür yaşamın yaygınlık kazanmadığını ifade edebilecek durumdayız.¹²

1. TARTIŞMALAR

Poligami (taaddüd-ü zevcat) olgusu, kadın haklarının büyük ölçüde sorgulanmaya başladığı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde tartışılmaya başlanmıştır. Tanınmış din bilginleri ve edebiyatçılardan, sorunu, tek taraflı -yanında ya da karşısında- ele alanlarla birlikte, sağduyuyu izleyerek oldukça objektif kalabilenler de var.

Bunlardan *Şemseddin Sami* (1850-1904), ilk basımı 1882'de gerçekleşen "*Kadınlar*" isimli eserinde, sevgi ve

saygıya dayalı evliliklerin yolunun tekeşlilikten geçtiğini söylemesine rağmen, sözkonusu toplumsal olgunun sosyolojik yönünü pragmatist bir anlayışla izah eder. Ona göre aşk ve sevgi, esasen monogam birlikteliklerde varlığını hissettirmektedir. Bundan dolayı tekeşle yetinmek daha hayırlıdır. Yalnız, yeryüzünde herkes, kutsal bir aşk ve sevgi içinde yaşamak için evlenmiyor; doğal ihtiyaçlarını gidermek için, ya da işlerini gördürmek için evlenenler de olabilmektedir. Sıcak ülkelerde doğal ihtiyaçlar daha güçlüdür. Çekeşliliği, kökten engellemek, doğal ihtiyaçları tatmin edilmeksizin şuuraltına yerleştireceğinden dolayı, toplumun kutsal temelini sarsabilecek büyük kötülöklere yolaçabilir. Kadın, eşlik görevini yerine getiremeyecek ölçüde hasta olduğunda, kocasının evlenmesini bizzat kendisi isteyebilir. İslâm dini, uygulanamayacak hükümler getirmektense (Hıristiyanlık gibi) -çünkü engellenemeyecek bir şeyi engelleme, insan fıtratı tarafından kabul edilemez- sapkın ilişkileri, yasa dışı gizli evlilikleri ve gayrimeşru yollardan çocuk edinmeyi önlemek amacıyla buna izin vermiştir. Ama, özel durumlarda sadece izin vermiş; hiçbir zaman emredip tavsiye etmemiş, övmemiştir.¹³ Yazar, tekeliliğin yanında olduğunu açıkça belirttiği halde yine de özel durumlarda başvurulabilecek bir kurum olarak görmektedir çekeşliliği.

1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi komisyonuna başkanlık yapan *Mahmud Es'ad* (1855-1918) ile Cevdet Paşa'nın kızı *Fatma Aliye Hanım* (1862-1936) arasında ilginç poligami tartışması geçmektedir. Fonksiyonalist yaklaşım sergileyen Mahmud Esad'a göre bu tür evliliğin, fuhşu önleyen iki özelliği vardır: Birincisi, kadınların, erken yaşlarda menopoza (son âdet kanaması) girerek fonksiyonlarının bir kısmını yitirmesi, kocalarının başka kadınlarla nikâhsız yaşamlarına yolaçabilir.¹⁴

Menopoz dönemi, kadın yaşamında önemli değişimler hasil etmekle birlikte bunlar poligamiyi zorunlu kılacak gerekçeler olamaz. Çünkü böyle bir yapıda da kadın, doğurganlık faaliyetinin dışındaki diğer fonksiyonlarını yerine getirebilmektedir. Üstelik, bu yaşlardan itibaren erkeklerin de biyolojik yapı ve cinsel arzularında gerilemenin olduğu açıktır.

İkincisi, kadınların erkeklerden genellikle daha erken yaşlarda ergenliğe ulaşması nedeniyle evlilik çağı-



daki kadın adedinin erkeklerden fazlalığı dengesizlik oluşturmaktadır. Bu da, müellife göre çokeşliliğin geçersiz olduğu toplumlarda fuhuşu artırmaktadır. O, bu hususta aykırı düşünen çağdaşlarından hiçbirisinin tek eşli olmadığını, onların kadınlara hoş görünmek gayreti içinde bulunduklarını, bununla birlikte umumhane açılmasında sakınca görmediklerini¹⁵ ileri sürer.

Adı geçen yazarın görüşlerine karşı, *Fatma Aliye*'nin itirazı, İslâm âleminde çokevliliğe karşı yükselen belki de ilk kadın sesiydi. O, “İslâmiyette çok evliliğe verilen izin, medeni dünyada ne kadar lüzumlu olabileceği hususu ispat olunmalı” dedikten sonra, İkinci Halife Hz. Ömer’in çok eşliliği yasaklayıcı ilginç bir uygulamasını anlatarak; “İslâm ordusuyla Akka taraflarında bulunan Ebu Ubeyde’nin izin mektubuna cevaben Hz. Ömer niçin ‘Asakir-i İslâmiye’den bazılarının Rum kızlarıyla evlenmek istediklerini söylüyorsun. Hicazda haremi (eşi) olmayanlara bunun için müsaade edebilirsin. Hicazda haremi bulunanların odalık almalarına gayret etmelisin’ diye yazmıştı?” sorusunu yönelttikten sonra seçkin ve karizmatik şahsiyetlerin çok evliliklerine dair bilinçaltındaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

“Hz.Ömer’in birkaç zevcesi vardı, zira o halifeydi. Herkes onun gibi olamazdı. Kadınlar kendileri, o kadar büyük bir şerefi yalnız bir kadına çok görürlerdi. Onlar kendi hiisn-ü rızalarıyla o hususta taaddüd-ü zevcatı arzu ederlerdi. Hz.Peygamber gibi o da kimseyi zorla almadı. Hz. Resul, gençliğini bir zevce ile imrar eyleyip (sürdürüp) sonra dokuz haremi bulunması, ezvacı mutabharatın o şerefe nail edilmeleri için değil midir? Şayan-ı mükâfat olan o mubedderât-ı İslâm’ı (İslâm’ın temiz kadınlarını) nail-i mükâfat için olduğundan elbette şiipte yoktur. Hz. Fatma’nın üzerine Hz. Ali’ye kız vermeye kalkıştıklarında Cenab-ı Resûl’ün, ‘Fatıma benden bir lâhm-ı paredir (et parçasıdır). Onu gücendiren beni gücendirir’ diye buyurması, Hz. Ali’nin, Hz. Fatıma hayatta iken hiçbir kadın almayıp onun vefatından sonra birkaç harem alması da onun Peygamber kızı bulunduğu ve sair kadınlara kıyas olunamayacağı için değil midir? Hz. Ömer’in o kadar haremi varken pek küçük sinde (yaşta) bulunan Hz.Fatıma’nın kerimesi Hz. Zeyneb’i, babası Ali’den istediğinde, ‘pek küçüktür ya Ömer’ cevabına karşı: ‘maksadım Beyt-i Resûl’e karışmaktır ya Ali’ diyerek Zeyneb’i tezevviç eylemesi gibi şeyler hep o tür-lü büyüklere mahsus olan şeylerdendir ki herkes bunlarla bir olamaz. Bunlarda, taaddüd-ü zevcattan maksat başkadır.¹⁶

Fatma Aliye, görüşlerinin tümü ele alındığında, çokeşliliği kabullenmiş görünmekle birlikte kurumu sorgulaması ve ‘İslâmiyette taaddüd-ü zevcata karşı talak da bulunduğundan çok eşliliğin kadınlara cebri bir zulüm olmayacağı ve kadın ortak istemediği halde oturmayıp diğer biriyle tezevviç edebileceği’ni¹⁷ ileri sürerek kuma istemeyen kadınların boşama hakkının olduğunu vurgulaması dikkate değerdir. Kuşkusuz o burada, kadınların isteği üzerine gerçekleştirilen muhalâayı kastediyor olmalıdır. Biraz sonra anlatacağımız olay bununla ilgili olduğu için, muhalâa ile ilgili malûmatı aşağıda vereceğiz.

İslâm dininin zinaya öngördüğü ağır cezalara müteakabil, taaddüd-ü zevcata cevaz verdiğini ileri süren¹⁸ meşhur edebiyatçı Ahmet Midhat Efendi (1844-1912) insanlarla güvercin, bülbül benzeri kuşları kıyaslayarak; “güvercin, bülbül vb. kuşların dışilerinin kuluçkalık haline iştirak ettikleri için tekeşli olduklarını, insanlar da tekeşli olsalardı sözkonusu kuşlar gibi kadının doğum, nifas, süt emzirme halleriyle erkeğin de hem hal olması lâzım gelirdi”¹⁹ diyerek mantık hatasına düşmektedir. Çünkü, doğru ve mantıklı bir benzetmede tarafların aynı cinsten olması gerekir.

Celal Nuri (1870-1918) tarafından lâik ve radikal bir anlayışla 1331/1915 tarihinde kaleme alınan ‘Kadınlarımız’da konuyla ilgili oldukça farklı bir yaklaşım sergilenmektedir. O, İslâmiyetin tekeşli aile yapısını önerdiğini ileri sürdükten sonra toplumda çok az sayıdaki uygulama için de Halife’nin, -küçük bir geçiş dönemi ve zorunlulukların dışında- yasaklama getirmesini teklif eder. “Halife zaten din gereği bu gibi buyruklar ve yasaklar koymakla görevli olduğundan, çokeşliliği yasaklamada yetkilidir.” Tıpkı faizde olduğu gibi... Ticari ve ekonomik faiz ve kazançtan pay ile tefecilik arasında büyük bir fark olduğu bilginlerce kavrandığından, “Yüce İslâm Halifesi yüzde dokuza dek faizi olur saymış, buna ilişkin ‘Faiz Tüzüğü’ (Murabaha Nizamnamesi) kutlu ve parlak sultan tuğrasıyla süslenmiş ve yargıçlar ona göre işlem yapmışlardır. Devlet resmen faiz alıp veriyor. Bütün bu işlemlerde yüce Şeyhülislâm’ın imzası vardır.”²⁰

Çokeşliliğe oldukça eleştirel yaklaşan Celâl Nuri yine de açık kapı bırakılması düşüncesindedir: “Olsa olsa gerçek gereksinim durumunda bir başka kadın almaya



izin verilebilir. Örneğin bir kimse karısından memnun olur, ama bu kadın karılık görevini yerine getiremezse, o zaman onun hatırı kırılmamak ve kocanın da haklarını korumak için bir izin verilebilir. İşte bu kadar!..”

Aslında, Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin düzenlenmesinden önce, İslâmcılar, Batıcılar ve Türkçüler arasında konuyla ilgili yoğun tartışmalar geçmiştir. Komisyonunda yer alan Türkçülerden *Mansurizade Said*, -Batılı fikirleriyle dikkat çeken Celâl Nuri gibi- sultanın poligamiyi yasaklamasının veya birinci hanımın rızasına bağlamak gibi bazı kayıtlarla sınırlamasının mümkün olduğunu ileri sürüyordu. Sonuçta, Mahmud Esad, ve Ahmed Naim'in ısrarıyla taaddüd-i zevcat yasaklanmamakla birlikte önemli ölçüde sınırlandırılmıştır. 1917 tarihli Kararname, poligamiye makul bir sınır getirebilmek gayesiyle, Hanbeli mezhebinin kabul ettiği bir imkândan yararlanarak kadının, nikâh akdi esnasında kocasının evlilik boyunca monogam kalması şartını ileri sürebileceğini benimsemiştir.²¹ Böyle bir şart Hanefilere göre geçerli sayılmadığı halde, Hanbelilerde bağlayıcı kabul edilmektedir.²²

Çağdaş araştırmacı *Muhammed Hamidullah*, bu görüşün, -Hanbelilere ait oluşunu zikretmeksizin- tüm Müslümanlar için bağlayıcı olduğu görüşündedir.²³

2. UYGULAMALAR

Nikâh akdinde kadın tarafından ileri sürülebilecek şart ile ilgili her hangi bir uygulamaya rastlamayıp çok doğal kabul edilmelidir. Bu tartışmaların son döneme ait olmasının yanı sıra, Osmanlı kanunları büyük ölçüde Hanefi mezhebinin esaslarına göre şekillenmişti. Üstelik, on dokuzuncu asrın ilk yarısına gelinceye değin, taaddüd-i zevcat önemli bir sorun olarak da görülmemekteydi.

Yazılıp çizilenlere bakılırsa, doğrusu bunun, önceki dönemlerde de çok yaygın uygulama alanı bulduğu da söylenemez. Daha XVI. asırda bir Batılı gezgin, “Türklerde çokeşliliğe karşı bir tikslenmeyle birlikte temiz bir aile yaşamı” gözlemlemiştir.²⁴

Arşivlere istinaden muhtelif dönemlerdeki Bursa toplumuna yönelik araştırmaların hemen hepsi, çok küçük oranda poligaminin gerçekleştiğini gösteriyor. 16 ve 17. yüzyıla ait araştırmaların iki tanesinde %2 ve %1

oranları görülürken bir tanesinde %4,4 gibi yüksek sayılabilecek bir nispet ortaya çıkmıştır. Ancak bu, toplumun genelini kapsamayan, sadece, “askerî” denilen memurları ihtiva eden bir araştırmadır.²⁵

Tanzimat döneminde Bursa ve civarında birden fazla kadınla evlilik yapanların oranı önceki dönemlerden pek farklı değildir. 1839-1864 yılları arasında Bursa’da ölen 361 evli erkeğin mirasçıları üzerinde yaptığımız araştırma sonucuna göre; 361 evli erkekten 353’ü tek (%97,8), 7’si 2 (%0,5), bir tanesi de 4 eşli evlilik gerçekleştirmişti.²⁶ Görüleceği üzere poligam oranı oldukça düşüktür (%2,2). Daha önceki yıllara ait oranlar, böyle bir sonucun, Tanzimat döneminde gelişen değişim rüzgârlarının etkisiyle oluşmadığını göstermektedir.

Osmanlılarda çok kadınla evliliğin nadir olduğunu yukarıda görüşlerini verdiğimiz Tanzimat yazarları da ifade etmektedir. Bu tür evliliğin savunuculuğunu yapan Ahmet Midhat²⁷, romanında konuşturduğu akademisyen bir Fransız’ın İslâm ülkelerinde poligaminin azlığını belirtirken şu ilginç sözlerini nakleder:

“Biz sizde.. poligaminin.. ismi var cismi yok olduğunu biliriz. Fakat siz poligamiyi methedersiniz de biz zemmine mecburuz. Siz yalnız methedip icrasında râcilsiniz (yayası- nız). Biz ise zemmederek icrasında sâiyiz (gayretliyiz).

Yazar bir başka eserinde Osmanlı ailelerinin %95’inin tek eşli, iki eşlilerin nadir ve daha çok evlilik yapanların büsbütün ender olduğunu yazar.²⁸ Fatma Aliye de ortağı olan kadın sayısının “parmak ile gösterilecek kadar az” olduğunu söyler.²⁹

Oranlardaki düşüklüğün nedenleri hakkında şunlar söylenebilir:

1. Kuran-ı Kerim, eşler arasında adalet sağlanamayacaksa tek kadınla yetinilmesini ve tekeşlilikleri tavsiye ederken diğer taraftan İslâm’ın, eşlerine iyi muamele etmesi, geçimini sağlaması konusunda erkeğe yüklediği sorumlulukların birden fazla kadınla evlenmeyi güçleştirdiği söylenebilir.

2. Bu, bir ticaret merkezi konumundaki Bursa’da gelişmiş kadın haklarının bir neticesi olabileceği gibi, toplumun -kadın- erkek- böyle bir yaşam tarzını hoş karşılamayıp kaynağından kaynaklandığı şeklinde de yorumlanabilir. “*Dûzen (iki kadın) olan evde dûzen olmaz*” Türk atasö-



zü ile “İki anneli kuzu süttten, iki ayallı (eşli) adam bitten ölüür” Türkmen atasözü buna işaret etmektedir.

Bilhassa varlıklı kadınlar üzerlerine kuma getirilmesini şiddetle reddediyorlardı. Bursa'ya göre daha muhafazakâr görünümlü Kayseri, Harput gibi iç Anadolu vilâyetlerinde bile kadınlar aileye kuma getirilmesini kabul etmiyor ve bundan dolayı kocalarından boşanma talebinde bulunabiliyorlardı. 1546 tarihli Kayseri sicilinde geçtiği üzere, varlıklı olduğu anlaşılan Bağdat isimli kadının, mahkemede; “*kocam Hızır Bâli benim üzerime bir kızla evlenmiştir. Ben üzerime evlenmeyi kabul etmem, beni boşasın*” tepkisine karşılık kocasının; “*acizlik getirürse talâkun satun alsun*” teklifi üzerine, bir ileğen, bir sini, sahip olduğu bağlarının yarısı ve mehri müeccelinin tamamı karşılığında hul yoluyla boşanma imkânını elde etmesi³⁰ ilginçtir.

Diğer taraftan genç kızların, evli erkeklerle evlenmeyi hiç düşünmedikleri anlaşıyor. 1631 tarihli 181/4(1) no'lu Harput sicilinde Sefer oğlu Hacı Mustafa, kızı Fatma'nın, Mevlüd isimli şahısla birkaç senedir nişanlı olduklarını ancak Mevlüd, bu süre zarfında başka bir kadınla evlendiği halde Fatma'yı da alacağını söylediğini beyan etmiştir. Fatma ise şahitlerle birlikte kapısına gelen mahkeme görevlisine feryad-ü figan ederek, “Babam eteğimi çalıya bend etmiştir (bağlamıştır). Ben kendi başıma vekilim. Beni nikâhlamaya kimse vekilim değildir, Mevlüd'e varmazam. Dostlardan ve akrabalarından selâmı almışım, kesmişim. Bu husus için Karabaş Mehmed'i kendime vekil eyledim. Ben kime rıza gösterirsem beni onunla nikâh eyleyecek” diye redderek nişanı bozmuştur.

1631 tarihli 181/6(3) no'lu yine Harput siciline göre “bir avreti dahi vardur, kuma üzerine varmazam” diyerek kuma üzerine varmak istemediğinden nişan bozan bir diğer genç kız da Şahiye'dir. Anlaşıldığı kadarıyla Şahiye, evleneceği şahsı hiç tanımadan nişan hediyesi olarak 14 krş değerindeki bir beygir karşılığında babasının isteğiyle nişanlanmış, gerçeği öğrendiğinde hediye iade etmiş ve ikinci eş olmayı kabul etmemiştir.³¹

3. Osmanlı'da çok yaygın olarak uygulandığını tespit ettiğimiz, müesseseleşmiş geçici evlâtlık ve îcar-ı sağır³², başka bir neden olabilir. Bununla ilgili epey sicil kaydının bulunması ve koruyucu aileyi, çoğunlukla var-

lıklıların üstlenmesi, çocuksuz birçok insanın bu kanalla, geçici de olsa, çocuk edinme imkânını elde ettiği için, poligamiye gerek duymamış olabileceğini akla getirmektedir.

4. Kesin olmamakla birlikte, içgüveyliğin kabul edilmiş bir kurum olmasının, önemli rol oynadığı düşünülebilir. Erkek çocuğu olmayan aileler için içgüveylik, alternatif çözüm şekli olarak görülmüş olabilir. Nitekim, nedeni belirtilmemekle beraber bir adet içgüveylik belgesi, erkeğin, eşinin evinde iskan ettiğini (patrilocal) göstermektedir.³³

Tüm bunlara karşın poligamiye başvurulmasının nedenlerini de şöyle sıralayabiliriz:

1. Bu tür evliliğe başvurulmasının bir nedeni, belirli yaş gruplarındaki evlenilebilecek kadın sayısının fazlalığıdır. Günümüze ait verilerde olduğu gibi, ilgili dönemde, hem Müslüman toplumda (%53,6 erkek çocuk, %46,4 kız çocuk), hem de gayrimüslimlerde (%52,7 erkek çocuk, %47,2 kız çocuk) erkek çocuk sayısı, kızlardan fazla olmasına rağmen, ileri yaşlarda oran tersine dönerek, hayatta kalan kadın sayısı artmaktadır. Müslümanlarda ölen bir şahsın hayatta kalan baba sayısı 54 (%25,1), anne sayısı 136 (%74,9); Gayrimüslimlerde ise, baba sayısı 33 (%23,3) iken anne sayısı, 77 (%76,7)'dir.³⁴ Ortalama 11 yılda bir meydana gelen büyük harpler; dışarıda ağır ve kötü koşullarda çalışmanın doğurduğu yıpranma ve hastalıklarla artan erkek ölümlerine karşılık kadın nüfusu çoğalmaktaydı.³⁵

Geleneksel yapı, bekâr yaşamlarını uygun bulmadığından, genç dulların hemen evlenmesini öngörüyordu. Özellikle savaşlar sonrasında, doğal olarak çoğalan dul kadın nüfusu için üç ihtimalli yaşam biçimi sözkonusudur.

a) Hiçbir erkekle ilişkiye girmeden sürekli bekâr hayatı yaşamak... Böyleleri her zaman görülebilir. Nitekim, yetimlerine daha iyi bakabilmek amacıyla evlenmeyen dul kadınlar hakkında Rasulullah (s.a.v.); “*Ben ve (darlıktan) yanakları moraran kadın -Kocadan dul kalıp çocuğuna sabreden (evlenmeyen) kadın- Cennette şu iki (parmak) gibi birbirimize yakınız*”³⁶ buyurarak yetimi bulanan dul kadınların evlenmemesini âdeta teşvik ettiğini söyleyebiliriz.



b) Bekâr bir erkekle evlenemediğinde -erkek ve kadın nüfusu arasındaki denge erkeğin aleyhine bozulduğu anlarda bu zorlaşabilir- evli bir erkekle nikâhlanmayı kabul etmek.

c) Her iki yaşam biçiminin dışında daha farklı bir yol benimseyerek cinsel ihtiyaçlarını evlilik dışı ilişkilerden karşılamak... İşte İslâm dininin onay vermediği yaşam tarzı budur.

Birçok çağdaş demokratik toplum, ikinci ve üçüncü seçeneğin (b ve c) uygulanmasını resmen yasaklamakla birlikte çoğu kez bunları, şikâyet vuku bulmadıkça görmezlikten gelmektedir.

İslâmi kurallara dayalı Osmanlı hukuk sistemi, fuhuş olarak nitelediği tüm evlilik dışı ilişkileri engellemeye çalışırken, birden dörde kadar kadınla evliliği tarafların tercihinin bırakmıştır.

Tablo 1 Çok kadınla evlilik yapanların özellikleri.

2. Ancak, kadın fazlalığı poligamiyi mümkün hale getirmekle beraber direkt neden, genellikle erkeğin birden fazla kadına sahip olma arzusudur. Bu arzunun farklı sebepleri bulunabilir. Birçok basit toplumda koca, gebelik dönemi ve doğumdan itibaren çocuğun sütten kesilmesine kadar karısından çekinmek zorundadır. Söz konusu süre birkaç yılı veya daha fazlasını kapsayabilir. Diğer destekleyici faktörler, gençlik ve güzellik cazibesi -Doğulu kadınların çok genç yaşta evlendiklerinden çabuk yaşlanarak güzelliklerini kaybetmeleri önemli bir faktördür-, daha çok çocuğa sahip olma arzusu ve çokeşliliğin erkeğin maddi konforuna ve zenginliğine dolayısıyla sosyal itibarına katkı sağlayabileceği gerçeğidir.³⁷

Çokeşlilerin sosyo-ekonomik durumlarını gösteren aşağıdaki tabloyu incelediğimizde poligaminin açık nedenlerini görebileceğiz.

ÇOK EVLİLİK YAPANLARIN ÖZELLİKLERİ															
Sosyal Statü		Eş Sayısı	Çocuk Sayısı								Tereke Miktarı (krş)				
			Çocuksuz	1		2		3		4				TOPLAM	
				E	K	E	K	E	K	E	K	E	K		0-2000
1	Baş Kâtib el-Hac Efendi	2			X	X						3			251.519
2	Pehlivan Hafız	2				X						2		5.577	
3	-	2						X	X			7		9.700	
4	Kereste Nazırı Kapucubaşı	4				X	X					4			1860578
5	Bennak el-Hac	2		X	X							3			
6	Tekaüd	2	X											9.065	
7	Arab/el-Hac	2				X	X					4			20.362
8	Müezzîn -başı/ Efendi	2	X										1551		

E: Erkek Çocuk
K: Kız Çocuk



Tabloda yer alan çokeşli 8 erkekten, ikisinin (biri alt tabakaya mensup müezzinbaşı diğeri, orta tabaka mensubu bir emekli) bir çocuğa sahip olmak amacıyla ikinci evliliklerini gerçekleştirdikleri söylenebilir. Bu iki kişinin mirasçıları arasında, iki eşi bulunmasına karşın çocukları görülmemektedir. İkinci evliliklerinde de çocukları olmadığına göre, çocuğun oluşmasında ya biyolojik yapıları uygun değildi ya da ikinci evliliklerinden çok kısa bir süre sonra ölmüşlerdi. Öyleyse, ilk evliliklerinde çocuğu olmayanların, yukarıda bahsedilen geçici evlâtığa başvurmadan, genellikle, ilk eşlerinin üzerine ikinci kadın aldıklarını rahatlıkla ifade edebiliriz.

Çocuksuzluğa ilâveten, çocuk sayısının azlığı da başka bir faktör olabilir. Çokeşlilerin az çocuklu olmaları ilginç bir görüntü sergilemektedir. Bunlar arasında 7 (üç kız, dört erkek) çocuğa birden sahip iki eşli bir şahıs bulunurken diğerlerinin aile başına çocuk dağılımı 3, 2, 4, 3 ve 4 şeklindedir. Dört kadınla birden evli tek şahsın bile sadece 4 çocuğu (iki kız,iki erkek) vardı. 7 çocuklu şahıs, muhtemelen ziraatle iştiğal ettiğinden çok sayıda çocuğa ihtiyaç duymuş olmalıydı. Bursa toplumu için 4 ve yukarıdaki çocuk adedi, azımsanamayacak bir sayıdır.

Aynı yıllarda Müslüman bir aileye düşen çocuk sayısı 2,28 iken bu, Gayrimüslimlerde 3,38'e ulaşıyordu. Müslüman toplumun Gayrimüslimlere göre ekonomik bakımdan daha iyi konumda bulunmaları onların çocuk sayılarını etkilemiş olmalıdır. "Toplumdaki refah artışı, doğum artışıyla ters orantılıdır" genel kuramı, onlar için de geçerli görünüyor.³⁸ Göstergeler, Bursa toplumunda, az sayıda çocuğa sahip olma yönünde bir temayüle işaret etmektedir. Bazı doğum kontrol usüllerini benimseyen ve uygulayanlar bile vardı. Söz konusu temayül, çocuk sayısını çoğaltma amacıyla poligamiye başvurulma yüzdesini, en azından Bursa'da, varlığından bahsedilemeyecek bir seviyeye indirmektedir.

Çokeşlilerin *sosyal statülerine* baktığımızda, genellikle sosyo-ekonomik seviyesi yüksek olanların birden fazla kadınla evlendiklerini görürüz. Biri dışında ötekiler orta ve üst tabaka mensubuydular. Üstelik çocuk sayıları da azdı. Sonuçta, Osmanlı toplumunda poligam yaşamın, refah artışıyla doğru orantılı iken doğum artışının refah seviyesiyle ters orantılı olduğu gerçeği ortaya çık-

maktadır. Ne yazık ki, bunların hanımlarının sosyo-ekonomik nitelikleriyle ilgili malûmata sahip değiliz.

İncelediğimiz dönem Bursa toplumun en zengini ve dört kadınla evli tek ferdi olan Gemlik Kereste Nazırı ve Dergâh-ı Ali Kapucubaşısı Mustafa Bey'in mal varlığı 1.860.378 kuruşluk bir servetle Müslümanların toplam mal varlığının yüzde 21'ne tekabül etmekteydi. O tarihte bir sığırın ortalama fiyatının 100 krs; koyunun 35 krs ve bir kile buğdayın 25 krs olduğunu hatırlatırsak durum daha iyi anlaşılacaktır. Devlet memurluğu Osmanlı'da en iyi gelir getiren çalışma alanıydı. İsmi başındaki kabarık ünvanlarından da anlaşılacağı üzere Mustafa Bey, saray kapıcıbaşı olması hasebiyle belki hemen her gün, bizzat, Padişah ile de görüşebilen üst düzeyde bir devlet adamıydı. Kısacası, Mustafa Bey gibileri kaçamak yapmaktansa kendilerine tanınan çokeşlilik hakkından yararlanıyordu.

Ama bu çoğu defa kolay olmuyordu. Çokeşliliğin erkeğe yüklediği küçümsenmeyecek yükümlülükler vardı. Bazı hanımlar, üzerlerine "kuma getiren erkeklere deyim yerindeyse kök söktürüyordu. Bununla birlikte "*kuma gemisi yitirmiş, elti gemisi yitirmemiş*" anlayışına uygun olarak kumasıyla birlikte yaşamının yollarını arayanlar da olmalıydı. Özellikle çocuksuz kadınlar, ikinci kez evlenmek isteyen eşlerinin, muhtemelen, en büyük destekçileri ve diğer hanımla uzlaşmayı en çok isteyenlerdi.

3. Toplumda erkeğin arzusuna dayalı boşanma şekli olan talakın çok az sayıda gerçekleşmiş olması, kadın boşama yerine ikinci evlilikleri gündeme getirdiği de söylenebilir. Bazı erkekler kadınlarla ilgili bazı hastalık ve kusurlarda onları boşamak yerine başka evlilikler gerçekleştirerek yine ilk hanımlarıyla bağlarını devam ettirebilmekteydiler. Oysa aynı durumlarda kadınların kocalarından kolaylıkla ayrılabilme hakları vardı.³⁹

1876 yılında yaşanmış ilginç olay⁴⁰, karısının üzerine evlenmeye kalkan birinin başına gelenleri gözler önüne seren bir ibret vasıkasıdır.

Ahmed Daî mahallesi sakinelerinden Şerife Emine Hanım, olayın en önemli kahramanıdır. İsmi sonundaki "*Hanım*" unvanı, sosyal statüsünün yüksekliğine işaret etmektedir. "*Hanım*", "*hatun*", "*kadın*" (sözelimi, Hatice Gülnar Kadın) gibi sıfatlar, sadece yüksek tabaka kadınlarında unvan olarak kullanılmaktadır. "*Hanım*"



sözcüğünün, Türk hükümdarlarına verilen “han” ünvanından türetildiğini hatırlarsak, kelimenin ihtiva ettiği mana zenginliği, saygınlık ve zerafet ifadesi kendiliğinden ortaya çıkar. Üstelik bu hanım bir *seyyide* idi. Osmanlı’da bir kadının iki isminden birincisi *Şerife* ile başlarsa bu, onun Hz. Peygamber’in soyundan geldiğini gösteriyordu. Erkeklerde ise bunu *Seyyid* (es-Seyyid Ahmed gibi) ünvanı belirtiyordu.

Şerife Emine Hanım, toplumdaki ender zengin kadınlardan biri... Aslına bakılırsa, döneminde, onun kadar zengin olan erkek sayısı da fazla değildi. Neleri yoktu ki... Değerli ev eşyaları ve mücevheratının dışında, Kayan (belgede ‘Kaygan’ yazılı) çarşısında bir aktar (‘attar’ yazılı) dükkânı, Alaşar köyünde tarlaları, muhtelif yerlerde dur bahçeleri, bağları, hayvanları vs... Menkul-gayrimenkul tüm mal varlığını elinde bulunduruyordu. “*Karı-koca arasında teklif mi olurmuş?*” safdilliğiyle bunları kocasına bağışlamamıştı. Mülkiyeti kendine ait olmakla beraber bunların işletmesini kendi isteğiyle kocası *Mehmet Tahir Efendi*’ye bırakmıştı.

Varlıklı kadınlarla evli birçok erkeğin yaptığı gibi, Mehmet Tahir Efendi de, hanımın elini sıcak sudan soğuk suya değdirmekten, işleri idare ediyor ve bir bey gibi geçinip gidiyordu. Hatta bir ara Hac mevsiminde Mekke’ye giderek ‘efendi’ ünvanına ‘hacı’ sıfatını da ilâve etmişti. Ama hep böyle sürüp gitmedi. Hanım yaşlanmaya başlamış, Hacı efendi de bir hayli zenginleşmişti... Bu yüzden o, ikinci evliliğini gerçekleştirmek istiyordu. Çok geçmeden başka mahalleden genç bir hanımla nikâhlandı. Aslında pek iyi yapmamıştır; “*kırkından sonra azanı tenesir paklar*” misali, ikinci evlilik ona oldukça pahalıya patladı.

Şerife Emine Hanım olayı duyunca, soluğu doğru mahkemede alır ve Kayan’daki aktar dükkânı da dahil, mülkiyetinde bulunan çeşitli mal varlıklarını o zamana kadar işletmesinden dolayı kocasına tam 33.300 kuruşluk alacak listesi ibraz eder. Çok kızmıştır bu işe o... Sen o zamana kadar hanımın mal varlığıyla beyler gibi yaşa, sonra da üstüne *gül koklamaya kalk*, olacak iş mi?

Şerife Emine Hanım, daha sonra tekrar mahkemeye gelerek nedendir bilinmez, bu defa kocasındaki tüm alacağından vazgeçtiğini bildirir. Muhtemelen başka bir ihtimalin daha kârlı olduğunu düşünmüştür. İsteseydi ev-

liliğe son verir ve boşanma davası açabilirdi. İslâm hukukuna göre kadın, mehir, nafaka gibi eşinin kendisine vermekle yükümlü olduğu bazı haklarından vazgeçtiği takdirde, artık çekilmez bulduğu evliliğe dilerse son verebilir. O, *muhâlâa* denilen bu boşanma şeklini pek kârlı görmemiş olacak ki, kocasının üstüne nafaka davası açar. Gerekçesi, bir başkasıyla evlenen kocasının kendisini terketmesi ve nafakasını temin etmemesidir. Çok zengin bir kadın olduğu halde nafaka talebinde bulunması ilginç... Ancak İslâm hukukuna göre kadın, ne kadar zengin olursa olsun, kadının ve ailenin geçim yükümlülüğü erkeğe aittir. Kadın, dilerse evin maişetine katkıda bulunabilir. Söz konusu hanım da bu hakkından yararlanmak istemiştir. Üstelik bundan hayli kazançlı çıkmıştır. Böyle durumlarda hâkimin belirlediği miktarın, kadının sosyo-ekonomik konumuna uygun olması gerekirdi. Nitekim öyle oldu ve hâkim, Mehmet Tahir Efendi’nin, eşine aylık 200 krş nafaka ödemesi gerektiğine karar verdi. Bu da ayda yaklaşık altı koyun parası demektir.

Böylece bir gerçek daha ortaya çıkmıştı. Sosyo-ekonomik açıdan iyi bir konumda olan bir kadın ikinci eş olmayı istememişti. Bu olayda da görülebileceği gibi poligami özel durumları gerektiriyordu. Bunun dışındaki bir uygulama genellikle erkeklere çok pahalıya mal oluyordu. Sosyo-ekonomik ve kültürel bakımdan kocasına denk ya da ondan bu yönlerden daha iyi konumda olan bir kadın, hiçbir neden yokken normal şartlar altında ikinci bir eş olmayı kabullenemiyordu?⁴¹ Demek ki, evlenmelerde gözetilmesi gereken sosyo-kültürel ve ekonomik denklik (kefaet), tali bir eş olmayı caydırıcı bir unsurdur. Buna dikkat etmeyen erkekleri bekleyen tehlikeler olabileceği gibi, kendinden çok zengin bir erkekle evlenmek isteyen kadınlar da bu riski göze almalı.

Çok eşliliği kabul etmek zorunda kalan kadınlardan bazan akla gelmeyecek güçlükler içerisine düşenler de görülebiliyordu. Nitekim, İslâm aile hukukunun pratik örnekleriyle dolu olan şerîye sicil kayıtlarında bunun örnekleriyle karşılaşabilmekteyiz. Toplumda az da olsa poligami uygulamasına maruz kalan bazı kadınların ne kadar zor durumda kaldıklarının bir göstergesidir bu belgeler. 20 Cumadiye'l-ülâ 1013/1604 tarihli belgede hikâye edilen Hacı Hasan kızı Fatma, gözde karısı ile bir



başka yere giden kocası Ali oğlu Hacı Mehmed tarafından dört-beş gündür evinde aç-susuz hapsedilmiş bir kadındır. Zavallı kadının dış kapısı kilitli olduğundan şikâyeti ancak, Anarlı mahallesi sakinlerinden babası Hıdır oğlu Hacı Hasan tarafından mahkemeye ulaştırılabilmiştir. Hacı Hasan'ın, "Zikrolunan evin dış kapısını kilitleyip yiyecek ve içeceğini (meûnet-i me'kûlât) göndermediğinden maada beni de vermekten menediyor. Şer'i mahkemeden adam gönderilip keşfolunmasını talep ederim" başvurusu üzerine mahkeme belgede isimleri geçen birkaç kişilik keşif grubunu oraya göndermiştir. Keyfiyet-i hal civardan sorulduğunda, gerçekten Hacı Mehmed'in, üç-dört günden beri diğer karısıyla başka bir yere gittiği ve Fatma'yı işbu evin içinde hapsedip yiyecek ve içeceğini vermediğinden maada eza-cefa dahi ettiği anlaşılmıştır.⁴² Olayın sonucu hakkında belgede bir açıklama görülmemekle beraber durumun vehameti ortadır. Böyle durumlarda mahkeme kadına boşanma hakkı tanı-

dığı gibi, şayet Hacı Mehmed bulunabilirse kadının isteği üzerine nafaka da terettüp ettirebilirdi. Olaya adı karışan tarafların üst tabakaya mensup oluşları da üzerinde durmaya değer bir görünüm arz etmektedir. Hem birinci eş, hem de onun üstüne evlenen kocası hacı çocukları. 17. asrın başında hacca gidebilmek, ancak mali imkânları standartların üstünde olanların gerçekleştirebileceği bir eylemdi.

Bütün kadınlara birden bakma güçlüğü -kadın zengin bile olsa nafakası kocasına aittir ve onun akrabaları ve diğer eşlerinden ayrı yaşama hakkı vardır- evin huzur ve saadetini bozma endişesi ve nihayet ana-babanın, evli erkeklere kız vermeme yönünde titiz davranmaları, Osmanlı'da yasal olmasına rağmen, çok kadınlı hayatın yaygınlık kazanmasını önlediğini söyleyebiliriz. İnsanın psikolojisi -kadın ya da erkek- bugün nasılsa dün de hemen hemen aynıydı. Geçerli bir neden yokken hangi kadın, sevdiği kocasını bir başkasıyla paylaşmak ister?

- 1 *Encyclopedia Britannica* (Bundan sonra E.B. şeklinde gösterilecektir), U.S.A., 1970, "Polygny", c. 18, s. 201.
- 2 E. B., 201.
- 3 de Vaux, Roland, O.P., *Ancient Israel*, Translated by John McHugh, London, 1988, s. 24; Tekvin, 2/21-24.
- 4 Birden dörde kadar kadınlı evliliğin geçerliliğiyle ilgili Kur'an âyeti şudur: "Eğer yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız (size helâl olan) beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane ile nikâhlanın yahut da sahip olduklarınızla yetinin. Bu adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır." Bkz.: Nisa, 4/3.
- 5 Matra, 19/6.
- 6 Nebe', 78/8.
- 7 Ebu Davud, Taharet, 94; Tirmizi, Taharet, 82.
- 8 Bakara, 2/187.
- 9 Rûm, 30/21; bkz.: Sayyid Matlub Husayn, a.g.e., 208-209.
- 10 Jennings, Ronald, Gazi., (çev.: S.Pay), *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 7, 1998, s. 663.
- 11 Aşıkpaşazâde, Aşıkpaşaoğlu Tarihi, İzz.: N.Atsız, İst. 1970, s. 66.
- 12 Bkz.: Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi* (1839-1876), U. Üniv. Basımevi Bursa, 1998, s. 48-49.
- 13 Ozankaya, Özer, "Lâiklik Öncesi Dönemde Şemseddin Sâmî'nin Aile Düzenine İlişkin Görüşleri", s. 126-127.
- 14 Menopoz dönemi cinsel hayatı için bkz.: Arısan, Kâzım, *Kadın Hastalıkları (Jinekoloji)*, 1983, İst., s. 110, 114, 119.
- 15 Mahmud Esad, *Taaddüd-i Zevcat*, Kostantiniyye, Malûmat Kütüphanesi, 1316/1899, s.24-29.
- 16 Fatma Aliye, Mahmud Esad, *Taaddüd-i Zevcat*, Zeyl, Kostantiniyye, Malûmat Kütüphanesi, 1317/1901, s. 10-13.
- 17 Fatma Aliye, a.g.e., 16-19.
- 18 Bkz.: Ahmed Midhat, *Paris'te Bir Türk*, İst. 1283, s. 160.
- 19 Ahmed Midhat, *Jön-Türk*, 66-67.
- 20 Beazeri uygulamaların II. Halife Hz. Ömer tarafından gerçekleştirildiği-

- ni biliyoruz. Hz. Ömer'in Ulülemir sıfatıyla onun, boşanma, müellefe-i kulüb ve evlenme gibi konularda oldukça radikal kararlar aldığı bilinmektedir. Onlardan bir tanesi de Hz.Huzeyfe b. el-Yaman ile ilgilidir. Kur'an-ı Kerim'de, Müslüman erkeklerin ehli kitap kadınlarıyla evlenmelerine izin verilmesine rağmen Hz. Ömer'in Medain valisi Huzeyfe'den, Yahudi karısını boşamasını istemiştir. "Halife'nin bu yöndeki emrini yerine getirmeden önce Huzeyfe, kendisine bir mektup yazarak ehli kitap kadınlarıyla evlenmenin helâl mı, haram mı olduğunu bildirmesini, aksi takdirde karısını boşanmayacağını bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Hayır, bu evlilik helâldir; fakat ecnebi kadınlar tatlı dilli olup aldatıcıdır; şayet siz, onlarla evliliği kabul ederseniz, bu kadınlar sizin karılarınıza üstün gelirler" diye karşılık vermiştir. Huzeyfe de karısını boşamıştır. Fayda Mustafa, *Hız. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay, İst.1989, s. 177.
- 21 "Üzerine evlenmek ve evlendiği surette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını tezevvüc ve şart muteberdir." Madde:38. Bkz.: Aydın, M.Akif, *İslâm ve Osmanlı Aile Hukuku*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İst. 1985, s. 249.
- 22 Aydın, a.g.e., 192.
- 23 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/719-720.
- 24 Caporal, Bernard, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını* (1919-1970), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ank.1982, (J. Palerne, Peregrinations, Lyon, 1606, s.96) naklen, s. 128.
- 25 Araştırmalarla ilgili olarak bkz.: Kurt, a.g.e., 86.
- 26 Kurt, a.g.e., 87.
- 27 Ahmed Midhat, *Mesail-i Muğlaka*, İst., 1316, s. 285.
- 28 Ahmed Midhat, *Ahmed Metin ve Şirzad -Yahut- Roman İçinde Roman*, İst. 1309, s. 697-698.
- 29 Fatma Aliye, *Nisvan-ı İslâm*, İst.1309, s. 88; *Taaddüd-i Zevcat*, Zeyl, s. 160.
- 30 *Şer'îye Sicilleri*, Kayseri 4 (132) no'lu sicil, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, c. I, İst.1988, s. 282.
- 31 *Şer'îye Sicilleri*, s. 263.



- 32 Adı geçen uygulamalar için bkz.: Kurt, *a.g.e.*, 71-82.
- 33 BŞS., C 94/666 24b.
- 34 Bkz.: Kurt, *a.g.e.*, 90-92.
- 35 Günümüzde, erkeklerin lehine açıkça bir artış eğilimi görülse de kadınların ortalama yaşam süresi erkeklerle göre çok daha yüksek. İstatistiklere göre Türkiye'de erkeklerin ortalama yaşam süresi 66,5 iken bu kadınlarda 80,6'dır. Ülkelerin gelişmişlik düzeyine göre kuşkusuz, süre daha da artmaktadır. Yapılan araştırmalar alt yapısı düzgün, temiz yaşam koşullarının sunulduğu yerlerde ömrün uzadığını kanıtlarla ortaya koyuyor. Eğitim düzeyinin artması, bilinçli beslenme, düzenli bir yaşam ve sağlıklı iş koşullarını da beraberinde getiriyor. Bu, yaşam standardı kadar yaşam süresini de etkiliyor. Kadınların uzun ömürlü oluşu ise, fizyolojik özelliklerinden de kaynaklanıyor. Araştırmalar, kadınların sigara, içki ve benzeri bağımlılık kazandıran maddelere daha az bağımlı olduklarını ortaya koyuyor. Erkekler iş hayatında kadınlardan daha çok yer almaktadır. Ayrıca kötü koşullarda çalışmaları, kadınlardan daha çok iş kazasına uğramaları da yaşam süresini olumsuz etkilemektedir. Kadınların aksine erkekler, alkol ve sigara gibi bağımlılık yapan maddelere daha düşkünler. Uyuşturucular da erkeklerin fazla rağbet ettiği maddeler arasında yer alıyor. Uzmanlar, ev içi sorumluluklar karşısında erkeklerin kadınlara nazaran daha zayıf olduklarını belirtiyor. Özellikle çocuk yetiştirmede daha çok bunalmaya girmeleri ve hayatın bazı dönemlerinde kendilerini güçsüz hissetmelerini de yaşam sürelerini etkiliyor. Bkz.: 06.10.1998 ve 11.11.1998 tarihli *Sabah Gazeteleri*.
- 36 Ebu Davud, (40) *Kitabı'l-Edeb*, 121.bap.
- 37 E. B., 18/202.
- 38 Bkz.: Kurt, *a.g.e.*, 92, 93.
- 39 Kadın isteğine dayalı boşanmalar için bkz., Kurt, *a.g.e.*, 55-63.
- 40 *Bursa Şer'iye Sicili*, c 94/666 66-67.
- 41 1986 yılında Bursa'da, aynı zamanda meslektaşları olan eşleriyle birlikte karşılaştığım genç bir Suudi mühendis bana: "Suudi Arabistan'da kadınların eğitim düzeyleri arttıkça poligam evliliklerin sayısının azaldığını, bu konuda yarı-şaka eşine takıldığına onun, 'ya beni, ya da onu tercih etmeli-sin' diyerek kesinlikle kabul etmediğini" anlatmıştı. Doğrusu genç mühendis tek eşlilikten oldukça da memnun görünüyordu. Halen bizim Fakültemizde doktora yapan Mısırlı bir öğrenci de ülkesinde çok eşliliğin %2-3 olduğunu söylemektedir.
- 42 *Bursa Şer'iye Sicili*, B 20/209 64b.



OSMANLI TOPLUMUNDA ÇOK EVLİLİĞİN YERİ

DOÇ. DR. SAİD ÖZTÜRK
OSMANLI ARAŞTIRMALARI VAKFI

Modern dünyada ailenin yeri gün geçtikçe ehemmiyet kazanıyor. Zira sağlıklı bir toplumun oluşturulması yolunda onca çabalar içinde ailenin ihmal edilmiş olması, insanı ve toplumu ayakta tutan temel dinamiklerden birinin gözardı edilmesiyle eş anlamlı olsa gerekir. Bunun farkına varan düşünür, bilim adamları, kurum ve kuruluşlar gün aşırı değişik platformlarda ve değişik vesilelerle aile kurumunun önemine işaret etmektedirler. 1995 yılı içerisinde gerçekleştirilen uluslararası verimlilik kongresine uydu aracılığıyla katılan nobel ödülü sahibi bir bilim adamından iktisadi tahliller beklenirken, verimliliğin artırılmasında aile müessesesinin ehemmiyetini vurgulamış olması dikkatlerden kaçmamaktadır.

İslam ailesi batı ailesinin geçirdiği süreçleri yaşamadığı gibi, batı ailesinin maruz kaldığı krizleri de hiç bir zaman yaşamamıştır. Mesela, batıda evlilik dışı doğan çocukların oranına ilişkin aşağıda vereceğimiz rakamlar hiç bir zaman ve hiç bir İslam toplumu içerisinde görülmemiş rakamlardır. Newsweek dergisinin yaptığı bir araştırma bu konuda batının ne denli bir çıkmaz ve çöküş ile karşı karşıya olduğunu göstermektedir. Evlilik dışı çocukların oranı İsveç'te % 50, Danimarka'da % 47, Norveç'te % 46, Fransa'da % 35, İngiltere'de % 32, Avusturya'da % 27. Bu rakamlar sadece çocukların oranını vermektedir. Evlilik dışı yaşayanların oranı bundan daha yüksektir. Şu acı tablo batıda evliliğin bir bakıma rafa kaldırıldığının bir resmidir.¹ Bizde de bir kıvrılmadan söz edilebilir. Hürriyet gazetesinin 13 Temmuz 1993 tarihli nüshasında "Türkiye'de Cinsellik" adlı bir araştırmanın sonuçları ülkemizde aile yapısının ciddi bir

çözülme ile karşı karşıya olduğunu gösteriyor. 435 kişinin katıldığı bu araştırmaya göre; "ilk cinsel deneyim yaşal eşle olmadığı gibi, düzenli cinsel ilişkiyi evli oldukları eşleriyle sürdürenlerin oranı ise % 23'tür. Tabii bu anket kimlerle yapıldı bilemiyoruz ama, Türk toplumunun bu kadar da dejenerasyona uğramadığını düşünerek iyimser bakış açımızı yitirmiyoruz.

İslamın oluşturmak istediği toplumda ise ailenin seçkin yeri daima vurgulanmış ve sağlıklı bir aile müessesesinin sağlıklı bir toplumun, sağlıklı bir toplum da sağlıklı bir devlet yapısının vazgeçilmez önşartı olduğu daima dikkate alınmıştır. Bu meyanda 1995'de düzenlenen uluslararası "Alternatif Sistem Arayışları Işığında Modern Dünyada İran, Sudan, Pakistan, Malezya Deneyimi" adlı sempozyumda² Sudan temsilcisinin Sudan'ın deneyimleri arasında "Zinnureyn" projesi adı altında yüzbinler boyutuna ulaşan evlendirme merasimlerinin yapıldığını ifade etmiş olması, bir İslam ülkesinde aile müessesesinin devam ve bekasına verilen ehemmiyeti anlatması açısından manidar bir örnek teşkil eder. Bizim toplumumuz içerisinde de sırf bu amaçlarla Osmanlı'da olduğu gibi bugün de (Konya'da) vakıflar kurularak aile hayatının teşvik edildiğini görüyoruz.

Biz bu makalemizde aile müessesesi ile ilgili olarak Osmanlı arşiv kaynakları üzerinde yaptığımız tetkiklerimizin neticelerini ve bazı tesbitlerimizi burada aktarmak suretiyle, tevarüs ettiğimiz aile yapısının Osmanlı Devleti'nde nicelik itibarıyla aldığı şekiller üzerinde durmak istiyoruz.

Osmanlı aile yapısının niceliğine yani, Osmanlı ailesinde birden fazla evliliğin oranı, çocuk sayısı, kız-er-



kek çocuk sayısı oranı, mirasçıların durumu ve birden fazla evliliğin hangi amaçlarla yapıldığına dair suallere cevap veren önemli bir kaynak, özellikle Osmanlı mahkemelerinde kadınların tuttuğu ve adına "Kadı Sicilleri" denilen defter koleksiyonları içinde "Tereke Defterleri"dir.³ Tereke Defterleri Osmanlı aile yapısı ile ilgili en önemli ve güvenilir kaynağı oluşturmaktadır. Çünkü bu defterlerde aile nüfusu, ailenin niteliği ve niceliği konularında bilginin verilmesinde hukuki zorunluluk vardır. Demografik yapının nicelik ve niteliğinin analizine ışık tutan bu defterlerden elde edilen verilerle Osmanlı aile yapısı bulunduğu dönem çerçevesinde izaha kavuşmaktadır.

Şurası bir gerçektir ki, Osmanlı aile hukuku İslam aile hukukunun vaz ettiği ilkeler çerçevesinde oluşmuştur.⁴ Bu ilkelere ters düşmeyen bazı örf ve adetten kaynaklanan uygulamalara da müsaade edilmiştir.⁵ Bir erkeğin aynı anda evli bulunabileceği eş sayısını da bu ilkelere belirlemiştir. İslam dini toplumda ancak dörde kadar evliliğe müsaade ederek sınırlama getirmiş ve bu müsaadeyi de bazı şartlara bağlamıştır;⁶

"Eğer velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil boşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz; şayet aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Doğru yoldan sapmamanız için en uygunu budur".

Çok evlilik sadece zaruret halinde müsaade edilen bir çıkış yolu olmuş, bu müsaade de kadınlar arasında adalet etme şartına bağlanmıştır. Ancak diğer bir ayet ise eşler arasında adil davranılamayacağını belirterek tek eş hayatın sürdürülmesini kuvvetle tavsiye etmektedir.⁷

Bu evrensel ilkelerin nazil olduğu toplumun İslam ile şereflenmeden önceki durumuna bakarsak bir erkeğin istediği kadar kadın ile evlenme hakkına sahip olduğu görülür. Nikahın Arap toplumunda fazla bir değeri yok idi. İslamiyet geldiği zaman diğer pek çok toplumlarda da görülen bu sınırsız sayıda kadın ile evliliği sınırlamış ve şarta bağlamıştır. En fazla dörde kadar müsaade etmiş, bazı hallerde toplumun huzur ve selameti için birden fazla kadınla evlenme kapısını açık tutmuştur.⁸

İlgili ayette geçen şartlı izne bağlı olarak diğer müslüman toplumlarda olduğu gibi Osmanlı toplumunda da birden fazla evliliklere rastlanılmaktadır. Ancak çok evlilik açısından Osmanlıya baktığımızda bu tür evliliğin yaygın olmadığı, belirli oranlarda kaldığı görülmektedir. Yabancı seyyahlar da bu durumu teyid edici açıklamalarda bulunmuşlardır. XVI. yüzyıl sonunda Türkiye ile ilgili gözlemlerini anlatan Alman protestan papazı Salomon Schweigger:

"Türkler dünyaya, karıları da onlara hıkmeder. Türk kadını kadar gezen, eğleneni yoktur. Çok karılık yoktur. . . boşanma pek görülüyor" diyor.⁹

Osmanlı toplumu içerisinde kişileri çok evliliğe iten sebepler kadını istismar üzerine kurulu gayri ahlakî gerekçelere dayanmamaktadır. En başta nesebin devamlılığını sağlama ve çocuk sahibi olma isteği kişileri ikinci evliliğe iten sebeplerdendir.¹⁰ Osmanlı tıbbi muasırlarına göre oldukça gelişmiş olduğunu tıp tarihi araştırmaları göstermekle birlikte çağdaş dünyamızın gelişmiş sağlık sektörünün varlığından yoksun çağlarda ailelerin çocuk sahibi olmalarını engelleyen kadından veya erkekten kaynaklanan hastalık ve rahatsızlıkların önüne de geçildiği söylenemez. Dolayısıyla bugün kadın veya erkekten kaynaklanan hastalıklara tıbbi müdahaleler yapılarak aileler çocuk sahibi yapılırken Osmanlı çağlarında çocuk sahibi olmak isteyen bir erkeğin bir çıkış yolu olması itibarıyla ikinci evliliğe müracaat ettiği söylenebilir.

Üretimin kol gücüne bağlı olarak yapıldığı dönemlerde fazla nüfusun üretim artışına katkıda bulunacağı düşüncesini de etkileyici faktör olarak görmek gerekir. Özellikle zirai üretim gibi emek yoğun faaliyet alanlarında fazla nüfusa duyulan ihtiyaç açıktır.

Yine bu gerekçeler arasında erkek çocuğa sahip olma isteğinden söz edilebilir. Bilindiği gibi, sanayi öncesi ekonomilerde iktisadi faaliyetlerin hakim niteliği emek yoğun özellikler taşımasıdır. Osmanlı ekonomisi dediğimiz zaman da böyle bir özellik karşımıza çıkıyor. İşte emek yoğun iktisadi faaliyetlerin sürdürülmesinde daima artı emeğe ihtiyaç vardır. Bir debbağ ustasının, atölyesinde çalıştıracak erkek çocuğu yoksa mutlaka dışardan emek satın alacaktır. Manifaktür düzeyinde işletmelerin yoğun olduğu Osmanlı iktisadi hayatında işletmecilerin, kazandıkları cüzi kârların emek satın almak



suretiyle dışarıya akmasını mümkün olduğunca önleme arzuları ön plana çıkacağı tahmin edilebilir.

Böyle bir durum kuşkusuz şehir toplumlarında görülür. Ancak Osmanlı kırsalında bu temayülün daha da yoğunlaştığından söz etmek lazımdır. Günümüz Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgelerinde görülen çok evliliklerin taşıdığı gerekçeleri Osmanlı asırları için de pekâla düşünebiliriz.

XVII. yüzyıl İstanbul'una ait 20 sicil üzerinde yaptığımız araştırmada 2670 kişiden 1728'inin vefatları anında evli olduklarını tesbit ediyoruz. Bunlardan 486'sını kadınlar, 1242'sini erkekler oluşturmaktadır. Erkekler içerisinde 1147 kişinin 1'er, 84 kişinin 2'ser, 7 kişinin 3'er, 4 kişinin ise 4'er eşi bulunmaktadır. 1147 kişinin (%92.35) birer eş sahibi olması, askeri sınıf (kısa bir tanımla bütün kamu kesimi için kullanılan bir terim) içinde tek evliliğin hakim bir durumda olduğunu gösteriyor. Ö.L.Barkan'ın benzer kaynaklar üzerinde yaptığı incelemelerde de aynı sonuçlara ulaşılmıştır; 1516 erkekten 1407 (%92,8)'sinin tek kadınla evli olduğu tesbit edilmiştir. Aynı incelemede 103 erkeğin 2'ser, sadece 6'sının 3'er eşle evli oldukları görülmektedir.¹¹ Bursa, Ankara ve Anadolu'nun muhtelif şehirlerine ait tereke kayıtları incelenerek varılan sonuçlar da birbirine yakındır.¹² İstanbul ve Edirne'de bulunan askeri sınıf mensupları arasında tek eşliliğin aynı oranlarda olduğu görülürken, Ankara ve Anadolu'nun bir kısım şehirlerinde tek eşlilik daha düşük oranda seyretmiştir. Dolayısıyla Anadolu'da çok evliliğe daha fazla meyledildiği söylenebilir. Bursa'da ise çoğunluğu halk kesimine ait tereke defterlerine göre tek eşliliğin oranı oldukça yüksektir. Benzer özelliklerin Arap nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgeler için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira, XIX. yüzyıl Şam ve Halep tereke defterleri incelenerek varılan sonuçlar, Şam şehir toplumu içinde monogaminin % 90 olduğunu göstermektedir.¹³

Medeniyet-i İslamiye Tarihi adlı eserin müellifi Corci Zeydan ise, birden fazla evliliğin oranını bütün müslüman toplumlara teşmil ederek % 5'i geçmediğini belirtmektedir.¹⁴ Osmanlı demografi araştırmalarından tanıdığımız Cem Behar ile Alan Duben'in 1880-1940 yıllarını kapsayan "İstanbul Hâneleri" (İletişim Yay. 1996) adlı eserde de bu istisnai özelliğin devam ettiği tesbiti yapılmaktadır.

Yukarda saydığımız şehirler arasında tek eşlilik oranlarındaki farklılık en fazla % 7'dir. Birden fazla evlenme oranı aşağıda tabloda da görüldüğü gibi % 5 ile %12 arasında değişmektedir.

Şehirlere Göre Eş Sayısının Dağılımını Gösterir Tablo

ŞEHİRLER	Toplam	1	%	2	%	3	%	4	%
	Evli	Eşi		Eşi		Eşi		Eşi	
	Erkek	Olan		Olan		Olan		Olan	
İSTANBUL	1242	1147	92.35	84	6.76	7	0.56	4	0.32
EDİRNE	1516	1407	92.81	103	6.79	6	0.39	-	-
BURSA	1092	1041	95.32	49	4.48	2	0.18	-	-
ANKARA	812	715	88.05	84	10.34	11	1.35	2	0.24
ANADOLU	883	789	89.35	84	9.51	10	1.13	-	-
(Muhtelif)									
ŞAM	133	120	90.22	-	-	-	-	-	-

Çok eşli 95 kişiyi çocuk sayısı açısından değerlendirildiğimizde genel oranın altında kaldığı görülmektedir. Toplam 115 erkek ve kız çocukları bulunmaktadır. Kişi başına düşen çocuk sayısı ise 1,2'dir. Yukarda kaydettiğimiz gibi çok eşliliğe kişileri iten en büyük saikin çocuk sahibi olma isteği gelmektedir. Çok evlilerde kişinin ya hiç çocuğu veya erkek çocuğu bulunmamaktadır. Eşin kısır olabileceği düşüncesi erkeği ikinci ve üçüncü evliliğe itmektir.

Çok eşli kişileri cemiyet içerisindeki statü, ünvan ve görevleri açısından değerlendirdiğimizde; 95 kişi içerisinde onaltısının İbn-i Abdullah yani köle menşeli kişilerden oluştuklarını tesbit ediyoruz. Bunlar içerisinde en fazla sırasıyla el-hac, ağa, efendi, çavuş, beşe, çelebi, bey ünvan sahipleri yer almaktadır. Meslek olarak altıncı, sandalcı, kaldırımcı, aşçı, sabuncu sarraç, çizmecî, çörekçi, simkeş gibi zenaatkarlar yanında zabıt, katip, imam, kadı, çorbacı, pazarbaşı, odabaşı, kapucu, kapucubaşı, kethuda gibi resmî görevliler bulunmaktadır.

Üç ve dört evliler incelendiğinde toplam 1242 evli erkekten sadece onbirinin bu tür evlilik yaptığı tesbit edilmektedir. Sırasıyla 4 el-hac, 2 Çavuş, 1 ağa, 1 çelebi, 1 paşa, 1 çorbacı, 1 pazarbaşı bulunmaktadır. Ekonomik durumlarına baktığımızda, çok yüksek meblağlarda servet bırakanların yanında düşük seviyede servet bırakanlar da bulunmaktadır. Çocuk sayısı oranı açısından bakıldığında bu oranın yüksek olduğu görülmektedir. Kişi başına 5 çocuk düşmektedir. Ancak bunlar içerisinde bir kişinin bir kızı, diğer bir kişinin de hiç çocuğu olmadığı görülmektedir.



Gerek bu çalışmamızda, gerekse belgelere dayalı olarak yapılan diğer çalışmalarda Osmanlı toplumunun seçkin zümresi sayılabilecek bir konumda olan askeri sınıf içinde bile poligaminin tercih edilen bir durum olmadığı, ancak istisnai olarak birden fazla evliliğin toplumun değişik kesimlerinde görüldüğü, ekonomik durum ve sosyal statü ile direkt irtibatlı olmadığı, özellikle ikinci evliliği yapanlarda çocuklarının ya hiç olmadığı veya erkek çocuklarının olmadığı açığa kavuşmaktadır.¹⁵

Uzun yıllar üzerinde durduğumuz bir araştırmanın aile yapımıza ilişkin bölümünün sadece eş sayısı ile ilgili sonuçlarını vermeye çalıştık. Görülüyor ki, tarihimiz belgelere bağlı olarak gerçekten araştırıldığında bugün bize empoze edilen görüş ve düşüncelerin yanlış olduğu açığa çıkmaktadır. Osmanlı arşivinde araştırmalarımız sırasında zaman zaman karşılaştığımız M. Kiel adındaki batılı bir tarihçiye de tesbitlerimi aktardığımda; “doğru doğru, bu konu hep yanlış biliniyor, bu tesbitler doğru” demiş idi.

Yukardaki rakamlar bize Osmanlı toplumunda poligaminin (çok evliliğin) yaygın olduğu şeklindeki kanaat ve düşüncenin ne kadar isabetsiz ve kasıtlı olduğunu göstermektedir. Bugün, Osmanlı insanının ve yöneticilerinin zevkü sefa peşinde koşan, kadını bir zevk ve eğlence metaı olarak kullanan hedonist insanlar olarak lanse edilmesini şaşkınlıkla karşılıyoruz. Maalesef Osmanlı haremiiyle ilgili yazılan pek çok makalenin ve eserin muhtevası, Osmanlı saraylarında on yıl boyunca “Muallime-i Selâtin” olarak görev yapmış rahmetli Safiye Ünüvar’ın da ifadesiyle “hayal mahsulu romantik maceraları” iltiva

etmektedir.¹⁶ Prof. Dr. Ahmed Akgündüz’ün yayınladığı ve kısa adıyla “Osmanlı’da Harem” adlı eserinde de bütün genişliğiyle gördüğümüz gibi Osmanlı sultanlarının aile hayatlarını geçirdikleri harem bir zevkü sefa mahalli değil, bir terbiyegahtır, bir mekteptir. Aynı şekilde vezirlerin, paşaların ve diğer rical-i devletin konakları da birer küçük harem mesabesinde benzer fonksiyonları görmektedir.

Şu gerçeği önemle belirtmek gerekir ki, Osmanlı aile yapısı İslam aile yapısının bir yansıması olarak tarihe mal olmuştur. Kadını bir zevk aracı, meta olarak değil, cennetin kendileri vasıtasıyla kazanılacağı üstün değerler olarak görmüştür. İnsanlık tarihi boyunca süregelen köleliğin suistimalden uzak bir şekilde icra edilmesi için esir ticaretiyle meşgul kimselerin *fesad ile müttahem olanlar ibrac olunub salah ü diyaneti ve nevan gınası ibhar olunan ricalden*¹⁷ olması bir kaide olarak vaz edilmiştir. Değil, resmi olarak fahişelik vesikası verilmesi, bir mahallede ahlaksızlığı görülen kadın ve erkeğin mahallenin ahlaki yapısını bozduğu, ahaliyi rencide ettiği için mahalle halkının talebi veya devlet ricalinin tesbitiyle bulundukları yerden sürüldükleri, cezaya çarptırıldıklarına ilişkin pek çok karara “Mühimme Defterleri” adı verilen divan kararlarının yazıldığı defter koleksiyonlarında rastlamak mümkündür.

Hülasa, bütün İslam toplumlarında olduğu gibi Osmanlı toplumunda da taddüd-i zevcât yani birden fazla evlilik, temel gerekçesi itibarıyla kadını istismar üzerine kurulan bir düzenleme değil, bir çıkış yolu ve bir ruhsattır. Aslolan tek eşle aile hayatının sürdürülmesidir.

1 Ahmet Selim, “Batı Medeniyetinin Son Virajı”, 18 Ocak 1997 tarihli Zaman Gazetesi.

2 Sempozyum MGV İstanbul Şubesi tarafından 17 Haziran 1995’de Pazar günü düzenlenmiştir.

3 Adı geçen kaynak ile ilgili olarak “Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)” adlı eserimize bakılabilir.

4 Genişbilgi için bkz.: M. Akif Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, aynı yazar, “Osmanlılarda Aile Hukukunun Tarihi Tekamülü”, *Sosyo - Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi I-III*, Ankara 1992, c. 2, s. 434 vd.

5 Geniş bilgi için bkz.: İlber Ortaylı, “Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, c. 2, s. 456-467.

6 “Eğer velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz; şayet aralarında adaletsizlik

yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Doğru yoldan sapmamanız için en uygunu budur”. “Nisa Suresi, Ayet 3, Yaşar Kutluay, Hüseyin Atay; *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ankara 1983.

7 “Nisa Suresi, Ayet 129.

8 “Arap”, DVİA, c.3, s.321; Süleyman Ateş, Yüce Kuran’ın Çağdaş Tefsiri, c.2, s.198, 200.

9 Aktaran ; İlber Ortaylı, “Anadolu’da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler”, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1980, c. 1, s. 37. Aynı yazar, “Osmanlı Aile Hukuku...”, s. 460.

10 Ahmet Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, 2.Baskı, İstanbul 1994, s. 147, Ömer Demirel, “1700-1730 Tarihlerinde Ankarada Ailenin Niceliksel Yapısı”, *Belleten* LIV / 211 s. 951.

11 Ö.L.Barkan; “*Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)*”, TTK- Belgeler Serisi, III/5-6, s. 13.

12 Hüseyin Özdeğer, *1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri*, İstanbul 1988, s. 50, Ömer Demirel, a.g.m. s. 950, Ömer Demirel, Muhiddin



Tuğ, Adnan Gürbüz, " Osmanlılarda Ailenin Niceliksel Yapısı" , *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi I-III*, c.1, s. 102.

- 13 Abdul-Karım Rafeq, "Registers of Succession (Mukhallafat) and Their Importance For Socio-Economic History: Two Samples From Damascus And Aleppo, 1277/ 1861", *Cüpe Osmanlı Öncesi Ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumunu Bildirileri* , TTK Yay. Ankara 1994, s.485.
- 14 Corci Zeydan, İslam Medeniyeti Tarihi, Terc.; Zeki Megamiz, Sadeleştiren; Mümin Çevik, c.5, s.145.
- 15 Bu veriler çerçevesinde; Osmanlı yönetici tabakasında çok evliliğin revaçta olduğu, sayısız köle,cariye,odalık ve büyük servetleriyle saray hayatını

taklit ettikleri şeklindeki iddianın birden fazla evliliğin revaçta olduğu yönü geçersiz kalmaktadır. İddia ile ilgili bkz.: Hasan Yüksel," Vakfiyelere Göre Osmanlı Toplumunda Aile",*Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi I-III*, Ankara 1992, c 2, s. 489. Diğer taraftan klasik dönemde padişah saraylarında bile şatafat ve lükse kaçılmamıştır. Paşalar basit konaklarda hayat sürerek insan-eşya ilişkileri değil, insan-insan ilişkileri ön planda tutulmuştur. Bkz.: Tabakoğlu, a.g.e, s.141.

- 16 Safiye Ünüvar, *Saray Hatıralarım*, İstanbul 1964, s.3.
- 17 Mübahak S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul 1983, s.257.

OSMANLI'DA KADIN

BACİYÂN-I RÛM

415

OSMANLI TARİHİNE CİNSİYET AÇISINDAN BAKILMASI

418

LÂLE DEVRİNDE OSMANLI PRENSESLERİ

428

OSMANLI'DA KADININ SOSYO-EKONOMİK KONUMU

434

XVI. VE XVII. YÜZYILLARDA FARKLI SINIFLARDAKİ
OSMANLI KADININA GENEL BİR BAKIŞ

450

İSTANBUL HAYALHÂNESİNDE BELİREN KADIN SİMALARI

458

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ OSMANLI KADINLARININ
ÖZGÜRLEŞME HAREKETİ

466

OSMANLI'DA KÖLELİK VE
ERKEN MODERN ZAMANDA KADIN KÖLELER

474



BACİYÂN-I RÛM

DOÇ. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Bu teşkilatın varlığı konusunda bilgi veren ilk kişi Aşık Paşazâde'dir. O, Anadolu'da Gaziân-ı Rum, Abdalân-ı Rum, Ahîyân-ı Rum ile birlikte dördüncü bir toplumsal kuruluştan bahseder ki bu Baciân-ı Rum'dur.¹

Ancak başka kaynaklarda bu zümreden bahsedilmesi bazı tereddütlerin doğmasına ve istinsah edilirken baciân kelimesinde haralar yapılmış olunabileceği ileri sürülmüştür.²

Fuad Köprülü, "Baciân-ı Ruûm" ifadesini takip eden cümlelerde, Hacı Bektâş-ı Velî'nin onlarla münasebetinin anlatılmasını ve Bektâşi geleneğinde tarikatta olan kadınlara genellikle "bacı" lakabının verilmesini de göz önünde tutarak Anadolu'da "Baciân-ı Rum" adında bir teşkilatın varlığını mümkün görmektedir.³

Anadolu'daki sûfî grupları söz konusu edildiğinde Kütahya'da bazı kadın tekke yöneticilerinin dikkat çektiği görülür. Barkan'ın "Kadın tekke şeyhleri bizi hayrete düşürmemeli" dediği kadın şeyhleri, Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna tesâdüf eden dönemde, Kütahya Od Yakan Baba Tekkesi'ni yönetmişlerdi. Bu tekkeyi yöneten kadın sufiye liderler sırasıyla şunlardı: Hacı Bacı, Hundî Bacı ve Sûme Bacı.⁴

Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna tekaddüm eden dönemde Anadolu topraklarında Ahîlik Örgütü'nün faaliyetleri kadar, yine bu kuruluşun yan uzantısı durumunda bulunan Bâciyân-ı Rum'un da bir takım hizmetleri dikkat çekmiştir.⁵ Osmanlı Devleti'nin Asya tipi üretim tarzına uygun olarak, mamul maddeleri fabrikasyon şeklinde değil, ferdî yetenek ve sanat zevklerinin gelişmesine açık küçük imalat birimleri halindeydi. Şimdi Baciân-ı Rum'un hizmet alanlarını görelim.

1. ÂYENDE VE REVENDEYE (YOLDAN GELİP GEÇENLERE) VERİLEN KONAKLAMA HİZMETİ

Kaynaklar, Hacı Bektaş-ı Velî'nin Anadolu'ya hicret ettiğinde Fatma Bacı'nın, ahî tekkesinde müsâferet hizmetleriyle iştigal ettiğini görüyoruz. Fatma Bacı, yemek ve sofrâ işleriyle meşguldür. Hacı Bektaş-ı Velî Anadolu'ya geldiğinde tarih 625/1228'dir. Yani, Baciân Teşkilatı, Hacı Bektaş-ı Velî Hazretleri hicret ettiğinde yolcuları ağırlama işiyle meşguldür.⁶ Tunuslu gezgin İbn Batuta 1240'lı yıllarda Anadolu'da seyahat ederken çok sayıda tekkelerde kadınların hizmette bulunduğunu kaydeder.⁷

Onikinci yüzyılda Orta Asya'dan gelen ve sürekli batıya hareketle hicret eden Türk boyları, Anadolu'ya yerleşebilmek, uçlara varabilmek için misafirleri ağırlayan, onlara hizmet eden, gece yatmalarını, karınlarını doyurmalarını sağlayan muazzam bir sosyal dayanışma örgütüne ihtiyaç duymaktaydı.⁸

Günümüz Anadolu'sunun pek çok köyünde hâlâ köy odalarında misafir kalanlara hanımların yemek pişirdiği, sofrâ düzdüğü göz önünde tutulursa, bu güzel âdetin Baciân-ı Rum'dan kalmış olduğunu söylemek mümkündür.⁹ Köy odalarının kültürümüzdeki yerinin, günümüz gönüllü sivil toplum örgütlerinden daha ileri olduğunu düşünüyoruz. Zira ahilerin verdiği hizmet her yerde, her kese ve her zamandı.

Yine Fatma Bacı'nın babası Şeyh Evhadüddin-i Kirmânî'nin müridlerine, kimsesiz ve yolcuların da ikâme ve iâşesi, çamaşırlarının yıkanması vb. türden hizmetlerin götürülmesi konusunda bir hayli teşviklerde bulunduğu görülür.¹⁰



2. DİNİ BİR HAREKET OLARAK BACİYÂN-I RÛM'UN SUNDUĞU ETKİNLİKLER

Bacıyân-ı Rum'un lideri olarak bilinen Fatma Bacı'nın babası Evhadüddin-i Kirmani tasavvuf erbabı bir şeyh ve ahlakçı idi. Keza eşi Ahi Evren de bir esnaf şeyhi idi.¹¹ Kocasının bir İslam alimi olarak tesbit edilebilen onsekiz kadar eseri vardır.¹²

Yani Fatma Bacı'nın aile çevresi hep bilim adamlarından oluşmuştur. Kendisinin, o çevre içinde ilim, irfan sahibi entelektüel bir kişiliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Evhadüddin-i Kirmani, Fatma Bacı'nın babası olarak kızlarının eğitim ve öğretimine büyük özen göstermiş, onları el sanatlarında maharet sahibi yapmıştır.¹³

Kaynaklara göre Evhadüddin-i Kirmani, kızlarına tasavvufi eğitim vererek onların ruhî olgunluğa erişmelerine vesile olmuştur.¹⁴

Velayetname'de Fatma Bacı'nın irşadla meşgul olduğu, bu işte maharetiyle tanındığı kaydedilir. Onun çevresinde irşadçı rol üstlenmesi de ilginçtir.

Şeyh Evhadüddin-i Kirmani'nin dedesi Rüküddin Sucasî vasıtasıyla Ebu'n-Necib Sühreverdî (563/1170) neslinden olduğu kaydedilir.¹⁵ Yani soyu ilmiye sınıfından gelen Kirmânî'nin ikinci kızı Amine Hatun da, âlime, fâzıla ve zâhidedir. Ahlat' ta vezirin oğlu ile evliyen, sonradan gerçekleşen boşanma ile Şam'a yerleşmiş ve irşad faaliyetlerini orada devam ettirmiştir. Orada onsekiz hankâhda manevî planda görev yaptığı kaydedilir.¹⁶ Amine Hatun'un Şam'da Alâüddin-i Keykubad'ın komutanlarından Emir Mübarizüddin-i Gavli'nin babası Evkad adına yaptırdığı zâviyede kaldığını görüyoruz.¹⁷

3. ÖRGÜCÜLÜK VE DOKUMACILIK ETKİNLİKLERİ

Şüphesiz, Türk kadın el san'atları göz kamaştırıcı bir zenginliğe sahiptir. Boyacılık, keçecilik, çadircılık, halıcılık, kilimcilik, oya ve dantelcilik, dokumacılık, ipekçilik, iplikçilik Türk kadınlarının meşgul olduğu san'at dallarıdır.¹⁸ Baciyân'ın başını çeken Fatma Bacı da, teşkilatın ilk kurulduğu yer olan Kayseri'de Külâhdüzlar Mahallesi'nde oturmakta ve bacılar burada örgücülük ve dokumacılıkla iştigal etmektedir.

Aşıkpaşazade, yeniçerilerin başındaki ak börkün Bektaşılık'ten alındığı iddiasını reddeder. O, ak börkün Orhan Gazi zamanında Bilecik'te çıktığını, savaşımlara katılan Abdal Musa'nın bunu yeniçerilerden alıp giydiğini, daha sonra bu başlık ile Kırşehir'e dönerek, gazilerle birlikte harb ettiğini kaydeder.¹⁹

Bir kısım araştırmacılar, Abdal Musa'nın Fatma Bacı'ya yakınlığının bilindiğini, Külâhdüzlar Mahallesi'ndeki bacıların bükme elif tac diye de isimlendirilen bu başlığı imal ettiklerini kaydeder ve bu tezden hareketle yeniçerilerin külâhlarının menşeinin adı geçen mahallede üretilen modele göre şekillendiği tesbitini yaparlar.²⁰

Kayseri'deki Külâhdüzlar Çarşısı'nın olduğu yerde kadınlara ait dokuma ve örgü tezgahlarının bulunduğu ve burada üretilen mamullerin dış satım ile değerlendirildiğini görüyoruz: Bu üretilenler, İstanbul'da ve diğer Hristiyan şehirlerde satılmaktadır.²¹ Ahillerle birlikte uç mıntıkalara göç eden kadınlar teşkilatı, eski san'atlarını buralara nakletmişler ve özellikle Germiyanoglu Beyliği'nde halı, kumaş, dülbent, bez imal etmişlerdir.²²

Moğol yönetici Nureddin Caca'nın baskısına dayanamayarak göç eden Fatma Bacı, Sulucakarahöyük'e gitmiştir. Bu Moğol takibi ile birlikte Türkmenler şehirleri bırakıp köylere yerleştikçe, sahip oldukları el sanatlarını da yaymaya başlamışlardır.²³

Özetle ifade etmek gerekirse Anadolu Bacıları son derece dinamik, tembelliği sevmemektedir. Bu kadınlar, dönemlerinde Anadolu'daki iktisadî hayata, kendi çaplarında katkıda bulunmuşlar, yaşadıkları toplumun sosyo-ekonomik dokusunu güçlendirmişlerdir.

4. ASKERİ FAALİYETLER

Bacıyânın uğraş alanlarından biri de askeri faaliyetlerdir. Türkler, Orta Asya steplerinde okçuluk, binicilik, at bakımı ve yetiştiriciliği gibi konularda oldukça yetenekli idiler. Bir Türk kadını erkeği gibi ustalıklı ata binen, kılıç sallayan, ok atardı.²⁴

XV. yüzyılın başlarında gezgin Bertrandon de la Brüquiere Anadolu'dan geçerken Dulkadir Beyliği'nin silahlı erkek ve kadınlardan teşekkül etmiş bir Türkmen kuvvetine sahip olduğunu kaydeder.²⁵

Yine Râvendî, 594/1197'de Harezmlilerle Iraklılar arasında cereyan eden savaşta, Harezmlî kadınların zırhlar giyip harbe katıldığını, hatta mübalağaya kaçarak her



bir kadının elli Iraklıyı önüne katıp sürdüğünü kaydeder.²⁶

Anadolu'da Türkmen kadın savaşçıların varlığına İbn Batuta da işarette bulunur ve özellikle Özbekler arasındaki bu grubu Havâtîn (hatunlar) diye tanıtır.²⁷

640/1243'te Moğollar, Kayseri'yi kuşattıklarında şehrin savunmasına kadınların fiilî olarak katıldıkları hususu Baciyân'ın askeri yönüne delildir.²⁸

Dulkadiroğulları'ndan Alaü'd-Devle'nin Kırşehir'deki Ahî Evren Türbe ve Tekkesi'ni yaptırması, bu beylik dönemindeki Ahi ve Bacı teşkilatının devlet tarafından resmen himayeye mazhar olduğunu gösterir. Esasen uç bölgelerdeki Türkmenler arasında savaşçı kadınların varlığı tarihen sabittir.²⁹

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Bâciyân-ı Rum teşkilatı, Ahîlik teşkilatının bir koludur ve Anadolu Selçukluları zamanında kurulmuştur.

Bu teşkilatın ilk başkanı Evhadüddin-i Kirmânî'nin kızı Fatma Bacı'dır. Fatma Bacı, Ahi örgütünün kurucusu Ahi Evren (Şeyh Nasıruddin Mahmud el-Hoyî)'in hanımıdır. Kocası, Ahilerin lideri ve Fatma Bacı'nın da Bâciyân-ı Rum'un başkanı olması ile her iki örgütün birbiriyle kardeş teşkilat halinde çalıştıkları görülmür.

Anadolu Selçukluları devrindeki faaliyetleriyle Bâciyân-ı Rûm, kadının toplum hayatında ne denli etkin olabileceğini ve topluma neler vereceğini açıkça göstermiştir. Askeri alanda bile faaliyet icra eden bu teşkilat, gerçekten takdire şayan hizmetler vermiştir.

Yine bu teşkilatın, Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde aktif bir rol oynaması ilgi çekicidir. Tarihîn akışı içerisinde, tam yerinde ve zamanında zuhur eden bu teşkilat, iktisâdî, askerî, ahlâkî, içtimâî faaliyetleriyle, Anadolu topraklarının yeni bir medeniyete beşiklik etmesine imkan sağlamıştır.

- 1 Aşık Paşazâde, *Tarih-i Âl-i Osman*, İstanbul 1332, s. 200.
- 2 Köprülü, Orhan F., Bâciyân-ı Rûm, *TDVİA*, c. IV, s. 415.
- 3 Köprülü, M. Fuad, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 1959, İstanbul 1981, ss. 158-160; ayr. bkz.: Köprülü, Orhan F., "Bâciyân", s. 415.
- 4 Barkan, Ömer Lütfi, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, S. II., İstanbul 1982, ss. 302-3.
- 5 Cebecioğlu, Bâciyân, ss. 652-4.
- 6 Firdevsî-i Rumî, *Velâyetnâme*, nşr. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1958, s.18.
- 7 İbn Batuta, *Rihle*, Beyrut 1964, ss. 285-313.
- 8 Barkan, Türk Dervişleri, S. II, ss. 1-45.
- 9 Cebecioğlu, "Bâciyân", s. 653.
- 10 *Menâkıb-ı Evhadüddin-i Kirmânî*, nşr. Firuzanfer, Tahran 1969, ss. 161-2.
- 11 Bayram, *Ahi Evren*, s. 65-71.
- 12 Aynı yer.
- 13 Cebecioğlu, Bâciyân-ı Rum, s. 654.
- 14 *Menâkıb-ı şeyh Evhadüddin-i Kirmani*, nşr. Firuzanfer, Tahran 1969, ss. 56-64.

- 15 Bayram, *Bâciyân*, s. 54.
- 16 *Menâkıb-ı Şeyh Evhad*, s.64.
- 17 Bayram, *a.g.e.*, s. 54.
- 18 Cebecioğlu, Bâciyân, s. 652.
- 19 Aşık Paşa-zâde, *Tarih-i Âl-i Osman*, İstanbul 1332, s. 238.
- 20 Bayram, *Bâciyân*, s. 48.
- 21 Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 652.
- 22 Bayram, *a.g.e.*, ss.49-50.
- 23 Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 653.
- 24 Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram-ı Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994, s. 60.
- 25 Bertrand de la Broquiere, *La Voyage d'outremer* (nşr. Ch. Schefer), Paris 1892, ss. 82,118.
- 26 Râvendî, Muhammed b. Ali, *Râhatu's-Sudûr ve Âyetü's-Sûrûr*, çev.: Ahmet Ateş, c. II., Ankara 1960, s. 365.
- 27 İbn Batuta, *Rihle*, ss. 331-7.
- 28 Köprülü, Fuad, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 1972, s. 160.
- 29 Cebecioğlu, Bâciyân, s. 655.



OSMANLI TARİHİNE CİNSİYET AÇISINDAN BAKILMASI

DR. RUTH M. RODED

HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM, INSTITUTE FOR ASIAN AND AFRICAN STUDIES / İSRAİL

Yakın zamanlara kadar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kadınlar, birbiriyle çelişen iki açıdan tasvir edilmekteydi. Kadınlar tarafından yönetilme, onların izleri üzerindeki Osmanlı tarihçileri ve modern araştırmacılar tarafından Osmanlı'nın gerileyişinin nedeni olmasa bile belirtisi olarak görülmekteydi. Bir buçuk yüzyıl kadar bir dönemde, sultanların gözde cariyeleri, anneleri, hatta büyükanneleri gerçek anlamda devletin politikasını kontrol etmişlerdi. Genelde ise Osmanlı kadını, en saçma konular dışındaki her şeyden habersiz olarak zamanını hep haremden geçiren, çocukça davranışlara meyilli, göze görünmez, ayaklar altına alınmış insanlar olarak resmedilmekteydi. Osmanlı kadınının olumsuz görünümü, Türk ulusçularının 20. yüzyılın başından itibaren ön plana çıkardıkları eşitlikçi eski Türk ailesinin imajıyla daha da etkinlik kazanmıştır.

Son dönemde yapılan yeni araştırmalar ise kadının İmparatorluğun siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatında değişik roller oynadığını göstererek bu kadın stereotipini oldukça değişikliğe uğratmıştır. Bunlardan en önemlisi, daha önce net bir şekilde sosyal tarih alanının bir alt bölümü içinde yer alan Osmanlı kadın çalışmalarının, bilimsel olarak bir köşede bırakılmaktan kurtarılmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu tarihçilerinin cinsiyet kavramını benimsemeleri, erkek ve kadının ve ikisi arasındaki ilişkilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun her tür tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğu anlamına gelmektedir ve bu anlama gelmeye devam edecektir.

Şu anki zamanda Osmanlı tarihine cinsiyet unsurunun sokulması, özel olayları ve alanları aydınlatarak belli soyut tarihî konulara yeni ışıklar tutmaktadır. Gelecekte de makalenin geri kalanında belirtileceği gibi, Os-

manlı tarihine tamamen farklı bir yaklaşımın ortaya konmasına şüphe götürmez bir şekilde katkıda bulunacaktır.

KÖLELER VE YÜKSEK POLİTİKA

İmparatorluğun en önemli özelliklerinden biri olan kölelerin başarılarına göre devlet memurluğuna atanması ve terfi sistemi (meritokrasi), cinsiyet açısından incelemenin zenginleştireceği en temel konulardan biridir. Müslüman olmayan genç kadınların genç erkekler kadar (devşirme yoluyla) düzenli olarak toplanmadıkları ve sultana ve devlete hizmet için İslam'a döndürülmedikleri doğrudur. Bununla beraber çok sayıda kadın köle, savaşta ele geçirme ya da satın alma yoluyla imparatorluk sarayı (ve daha alt düzeydeki asilzadeler) için toplanmıştı. Genç erkekler gibi bu genç kadınlar da değişik meslek kolları için yeteneklerine ve görünümüne göre ayrılmaktaydı. İstikbalî parlak olanlar adab-ı muâşeret, dîkîş-nakîş, raks, şarkıcılık, müzik ve okuma yazma dahil olmak üzere farklı konularda eğitilirken en hakirleri de doğrudan hizmetçilik işine gönderiliyordu.¹ Bunlar sultanın özel ev içi işlerini yöneten kadın devlet memurlarının yanına çırak olarak veriliyorlardı. Bunlardan en önemlileri ise padişahın özel mülkünün gerçek yöneticisi olan vâlide sultanın yardımcısı, hatta bazı zamanlar onun vekili olarak hizmet veren kalfa ya da hazine şefi ile baş katipti.

Tahttaki padişahın annesinin (vâlide sultanın) sara-yın aile içi özel işleri (ve bazen aşağıda görüleceği gibi bunun da ötesindeki işler) üzerindeki karşı konulamaz gücü, en azından kısmen biyolojik olarak onun anneliği tarafından belirlenmiştir. Bu, bize imparatorluk sarayın-



da kadınlar (ve aynı zamanda belki de erkekler) için başka bir meslek alanı olduğunu hatırlatmaya yaramaktadır; bu da fiziksel güzellik, çekicilik ve cinsellik işlevidir. Padişahın belli bir köle kadını çekici bulması durumunda, o kadın gözde cariye (haseki sultan) seviyesine yükselebilirdi. Tamamen biyoloji ve şans ona bir oğlan doğurması imkanı sağlama açısından da çok önemliydi. Ancak aynı zamanda zekâ ve siyasî ferasete sahip olmaksızın, sultanın birçok cariyesinden birisinin, sarayın karmaşık politikası içinde en yüksek noktaya ulaşması için sadece güzel görünüm ve iyi talihin yeterli olduğuna inanmak çok basite kaçmak olur. Böyle bir cariye bu noktaya ulaşmanın ötesinde oğlunun babasına veliaht olarak seçilmesini garanti altına almak için bütün yeteneklerini kullanmak zorundaydı. İşte bu özellikler, bir kadının güçlü bir yönetici üzerinde etki kurmasını ve yaş olarak küçük ya da yetersiz bir sultanın yerine imparatorluğun idaresini ele almasını sağlayan özelliklerdi.

(Batı'da Muhteşem lakabıyla bilinen) Kanunî Dönemi'nden itibaren 16. ve 17. yüzyıllarda padişahın gözdelelerinin ve daha sonra annelerinin etkisi o derece artmıştı ki, neredeyse İmparatorluğun gerçek yöneticileri durumuna gelmişlerdi. Bu kadınların en önde geleni ise iki oğlu ve bir torununun (IV. Murat 1623-1640, İbrahim 1640-1648 ve IV. Mehmet 1648-1687) saltanatları boyunca gücünü koruyan Kösem Sultan'dı. Onun göz kamaştırıcı saltanatı, görüldüğü kadarıyla artık zamanının geldiğini düşündüğü anlaşılan gelini Turhan Sultan tarafından 1651'de zehirlenerek öldürülmesiyle sona erekti.

Leslie Ann Peirce, öncü niteliği taşıyan çalışmasında bu olgunun, Osmanlı hanedanının meşruluğunda ve yapısında meydana gelen değişikliklerin bir fonksiyonu olduğunu ortaya koymuştur. Süleyman ve ondan sonra gelenler, daha önce uygulandığı gibi hanedan ailesinin kadınlar kısmını ayrı bir saraya yerleştirmek yerine kendi resmî makamlarının yanına taşımışlardır.² Bu gelişme, hanedan ailesinin kadınlarını, padişahın kendisinin yaşadığı sarayın *sanctum sanctorum*'una, yani en kutsal, korunmuş iç bahçesine (Harem-i Hümayun'a ya da Enderun-i Hümayun'a) stratejik olarak yerleştirerek onları hükümet merkezinin yakınına taşımıştır. Bu değişikliğin ana nedeni ise savaş alanlarında padişahın liderlik et-

tiği savaşçı bir devletten saray-merkezli bir padişah tarafından yönetilen bürokratik bir devlete tedricî olarak geçiş süreci yaşanmasıydı. Bunun ortaya çıkardığı sonuç, saray kadınlarının, yalnız kapalı kapılar ardındaki siyaset ve diplomaside değil, fakat aynı zamanda devlet törenleri, kültürel himaye, yapı yaptırma ve hayırseverlik gibi Osmanlı meşruiyetinin ortaya konma şekillerinde de etkilerini artırmalarıydı.

Muhtemelen başka hiçbir şey, katiyen zayıf bir yönetici olmayan Kanunî Süleyman'ın gözdesi ve daha sonra karısı Hürrem Sultan'ın geçirdiği tecrübe kadar "zayıf erkek idareciler üzerinde etki kuran haris kadınlar" görüşünü yalan çıkartmaz. Kanunî'nin saltanatı boyunca (1520-1566) Hürrem Sultan, onun siyasî danışmanı, doğulu ve batılı yöneticilerle ilişkileri kuvvetlendiren bir diplomat ve Mekke, Medine, Kudüs, İstanbul ve Edirne'deki başlıca vakıfları kuran yüksek derecede etkisi hissedilen bir hayırsever olarak hizmet görmüştür. Kudüs külliyesi, bir cami, hacılar için elli beş oda ve bir mutfak içermektedir.³ Profesyonel, yöneticilik ve hizmetçilik görevlerinde otuz yedi kişiyi istihdam etmekte ve günde en azından beş yüz kişiye yemek vermektedir. Hürrem, Batı'da Roxalana olarak bilinen en fazla üne sahip Osmanlı saray kadınıydı, fakat onun Kudüs'teki külliyesi yüzyıllarca sadece "Haseki Sultan'ın" külliyesi olarak anıldı. Süleyman tarafından yeniden düzenlenen şehrin duvarları içinde yer alan bu külliye, cinsiyet sınırlamalarını aşan Osmanlı gücünü, zenginliğini ve cömertliğini, oranın yerlilerine sürekli olarak hatırlatan bir yapı işlevi görmektedir.

MÜLKİYET SAHİPLİĞİ, YÖNETİM VE GELİR ÜRETEN FAALİYETLER

Hürrem Sultan, Kudüs'teki külliyesini finanse etmek için vakfettiği geniş mülkü kocası padişahın hediye olarak almıştı, fakat daha alt düzeydeki kadınlar da dahil olmak üzere genelde kadınların başka mülkiyet kaynakları da bulunmaktaydı. İslam hukuku, modern çağ öncesi herhangi bir toplumla karşılaştırıldığında, görece olarak oldukça geniş mülkiyet haklarını Osmanlı kadınına tanımıştı. Kadın, benzer akrabalık derecesindeki bir erkeğin payının yarısı kadar miras alma; gelinlik çeyizi (mehir) üzerinde tam ve kesin mülkiyet kurma; ken-



di serveti ne olursa olsun kocası ya da babasından mâlî destek elde etme ve aynen erkek gibi başışta bulunma haklarına sahipti. Ancak toplumsal bilinç, kadınların miras paylarının dışında tutulması, çeyizlerine babaları ve diğer erkek akrabaları tarafından el konulması ve kadınların hukukî mülkiyet haklarını talep etmekten kaçınması yönünde işlemekteydi. Son iki dönemdir ekonomiyle ilgili kaynaklar üzerinde yapılan çalışmalar, kadınların mülkiyet sahipliği ve yönetimi ile kadın ve erkek mülkiyet sahipleri arasındaki bezerlikler ve farklılıklar konusunda bazı kışkırtıcı bulgular ortaya çıkarmıştır.

Kadınların mülkiyet sahipliği ile ilgili yığınla kanıt, Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerindeki mahkemelerde kaydedilen yüz binlerce olmasa bile binlerce vakfın kayıtlarından çıkartılmıştır. Değişik bölgelerden ve dönemlerden alınan çok sayıda vakıf senedinin ve diğer belgelerin incelenmesi, vakıf kurucuları arasında kadınların oranının yüzde 17'den yüzde 50'ye kadar uzandığını ve böylece ortalama yüzde 35 civarında olduğunu göstermiştir.⁴ Bu oran, kadınların nüfus içindeki oranından yine de azdır, fakat bu durum, çok sayıda kadının gerçekte mülkiyet hakkına sahip olduğuna ve sözde kendi istekleri doğrultusunda bu haktan mahrum bırakıldıklarına işaret etmektedir.

Sayısal analizler, ayrıca vakfedilen mülkün türü ve büyüklüğü ile hayırseverliğin objesi açısından erkeklerin vakıfları ile kadınlarınkiler arasında çok az fark olduğunu ya da önemli hiç fark olmadığını da ortaya koymuştur. Kadınların, en azından hayatları sırasında mülklerinin kontrolünü ellerinde tutmak ve böylece ekonomik olarak bağımlı duruma düşmemek için vakıf oluşturmaya özel bir ilgi gösterdikleri söylenmektedir. Babaları ve kocalarının kendilerini mâlî olarak desteklemesi zorunlu olduğundan ve bu nedenle yaşamları için herhangi bir şeye ihtiyaç duymamalarından dolayı kadınların mülklerini vakfetmeye daha meyilli oldukları iddia edilebilir. Kurucuların vakıfları kurmadaki motivasyonları yeniden ele alınmaya çalışılırken aşırı dikkat gösterilmelidir, ancak erkek ve kadın vakıfları arasındaki temel benzerlik, kadınların temelde erkeklerle aynı nedenlerle-hayırseverlik eylemleri ile pratik ekonomik ve sosyal statünün bir bileşimi-vakıf kurdukları sonucuna götürmektedir.

Ayrı, fakat pek alâkasız olmayan bir konu kadınların vakıflardan faydalananlar olarak elde ettikleri paydır.

Aile vakıflarının kurulması, kadını, Kur'an'ın verdiği hukukî miras payından mahrum bırakmanın en önemli araçlarından biri olarak görülmektedir. Bazı çalışmalar bu çelişmeyi desteklemektedir; bazıları ise açık şekilde ayırıcı kuralların nâdiren geçtiğini, fakat fayda dağılımının uzun vâdede erkeklerin lehine işlediğini keşfetmişlerdir; ve daha başkaları da vakıfta kız çocuklar için hüküm oluşturma çabalarını ortaya çıkarmışlardır.⁵ Hayırseverlik faydalarına gelince, kadınların medreselerde ücretli öğretmenler ya da öğrenciler veyahut camilerde de dinî görevliler olamadıkları açıktır. (Osmanlı devrinde önceki) Tamamen kadınlara hasredilmiş hayırseverlik kurumları hakkında ise çok az bilgi vardır, ancak kadınların açık bir şekilde dinî kurumlar, su sağlama ya da fakirlerin ihtiyaçlarını tedarik etmek amacıyla kurulan hayırsever vakıflardan ölçülemeyen şekillerde fayda elde ettikleri bilinmektedir.

Genelde vakıflar ve özelde kadınlar hakkındaki çok önemli sorulardan bir tanesi, vakıfları kimin kontrol ettiği. Gabriel Baer, kadınların 16. yüzyıl İstanbul'unda oldukça fazla sayıda vakıf kurmuş olmalarına rağmen, vakıfların yöneticileri arasında daha az göze çarptıkları sonucunu ortaya koymuştur. Zamanın akışı içinde tüm vakıfların kontrolü tamamen erkeklerin eline geçmiştir. Bunun da ötesinde İstanbul araştırmasında kadınların vakıflardaki mâlî varlıkları ne kadar fazlaysa yöneticiler arasındaki oranlarının da o kadar düşük olduğu ortaya çıkmıştır. Hatta durumların yüzde 75'inde kadın kurucuların yöneticiler olarak erkekleri atadıkları tespit edilmiştir. En azından (Mısır ve Filistin'le ilgili olan) iki diğer çalışma, kadınların vakıfların sadece çok küçük bir kısmını yönettikleri yolundaki Baer'in bulgularını doğrulamıştır. Fakat Meriwhether, 19. yüzyıl Halep'inde kadınların çok büyük çoğunluğunun vakıflarının yöneticileri olarak hayatları sırasında kendilerini atadıklarını ve ölümlerinden sonra da vakıfların olası yöneticileri arasına kendi kız çocuklarını ve torunlarını da dahil ettiklerini tespit etmiştir. Bazı nâdir durumlarda da olsa kadın yöneticiler tercih edilmiştir. Ayrıca Halep mahkeme kayıtları da kadınların vakıfların yöneticileri olarak hizmet gördüklerini, yönetici olarak hizmet verme haklarını elde etmek için dâva açtıklarını ve dâvalarını kazandıklarını göstermiştir. Baer'in iddia ettiği gibi vakıf kurumunun sonuç itibarıyla kadınların sahip olduğu mülklerin





İstanbul dışındaki insanlara borç para veren yarı-profesyonel tefeci kadınların var olduğunu tespit etmiştir.

Kadınların yukarıda anlatılan finansal faaliyetlerinin kapsamı, tecrit edildiği farz edilen Osmanlı kadınının mülklerini nasıl yönettikleri sorusunu da gündeme getirmektedir. Kadınların bazısının mahkemelerde ve belki başka muamelelerde de kendilerini temsil etmek için vekiller-köleler, ücretliler ya da aile üyelerini-istihdam ettiklerini gösteren kanıtlar vardır. Bazı kadınlar da mahremiyetlerini ve iffetlerini korumak için dışarıya çıkarken çarşaf ve peçe örtmek ve bir erkek aile üyesi tarafından refakat edilmek gibi tedbirler almışlardır. Tarihçiler için daha az zor olmayan bir konu, kadınların ne dereceye kadar kendi malî işleriyle kişisel olarak ilgilenebildikleri ya da kadınların daha çok sessiz ortaklar ya da mesafeli, uzun vâdeli yatırımcılar olup olmadığıdır.

Bu güne kadar yalnızca bir çalışma, önemli bir konu olan, kadınların açık bir şekilde kişisel amaçla kullandıkları gayri menkullerin kiracısı olması konusunu ele almıştır. Miriam Hoexter, şehirdeki en büyük vakıf kurumunun kayıtlarına dayanarak 17. yüzyılın ortasından 1830'daki Fransız işgaline kadarki Türk yönetimi döneminde Cezayir şehrindeki taşınmaz mülklerin kiralanması üzerinde çalışmıştır.¹⁰ El-Harameyn Vakfı, Fransız işgalinin hemen öncesinde Cezayir şehrindeki gayri menkulün yaklaşık üçte ikisini, 1757 tanesini, yönetmekteydi. Kadınların gayri menkul kiralanmasındaki payının çok düşük olduğu önceki yüzyıllarla karşılaştırıldığında Fransız işgalinden önceki dönemde kiracıların yüzde 8'i, sayı olarak 240 tanesi, kadındı. 18. yüzyılın ortasından 19. yüzyılın başına kadarki dönemde kadınlar niçin önemli sayılarda kiralama piyasasına girmeye başlamışlardır? Hoexter bunun açıklamasını demografik ve ekonomik faktörlerde bulmuştur. O zamanda şehrin nüfusunda önemli bir azalma ve piyasadaki vakıf mülklerinin sayısında bir artış meydana gelmişti. Bu koşullar altında kiralama piyasası kadınlara da açıldı.

(Erkekler için yüzde 15 olan oran karşısında) gayri menkul kiralayan kadınların yarısından fazlası bu işe başka bir kişiyle ortak olarak girmişlerdir. Kadın ortaklıklarının büyük çoğunluğu erkeklerle ve bu ortaklıkların yarısından fazlası da yönetici Türk elitinden erkeklerle gerçekleştirilmişti. Görüldüğü kadarıyla kadınlar

özellikle çok yeni bir olgu olmasından dolayı kendi başlarına mülk kiralamakta tereddüt etmekteydiler ve bu yüzden bir erkekle, çoğu kere de statüsü kiralama işlemini koruyacak olan bir erkekle ortaklık kurmayı tercih ediyorlardı. Hem erkekler hem de kadınlar kalma yerleri (evler) kiralamayı tercih etmekteydiler, ancak kadınlar erkeklerden birazcık daha fazla (yüzde 62'ye karşı yüzde 78) bunu tercih ediyorlardı. Hoexter, kadınları tarım arazisi, meyve bahçesi ve bahçe kiralamaktan uzaklaştırma yönünde bir temayül bulunduğuna ve ayrıca kadınların aile üyesi olmayan erkeklerle günlük ilişki kurmasına neden olacak ticaretle ilgilenmesinden tiksinti duyulmasının söz konusu olduğuna inanmaktadır.

Osmanlının ekonomik ve sosyal tarihiyle ilgili birkaç çalışma, seyyar satıcılardan uluslararası ticaret yapanlara kadar uzanan kadın tüccarlardan bahsetmektedir, fakat sayısal verilerin yokluğu bu faaliyetlerin kapsamını değerlendirmeyi mümkün kılmamaktadır.¹¹ Bazı araştırmacılar çok az kadının ekonomik alana girdiği ve bunların da daha çok kendi kocalarının işlerinde sadece yatırımcılar olarak faaliyet gösterdikleri yönünde fikir belirtmektedir. Başka araştırmacılar da kadınların daha yaygın şekilde ve bağımsız olarak ticaret yaptıklarının kanıtlarını bulmuştur. Kadın tüccarlar ile esnaf birlikleri arasında çatışmalar olduğuna dair belirtiler vardır ama bunun, ne dereceye kadar cinsiyet meselesi olduğuna ya da kadınlar ayrı esnaf birliklerine sahip olduğu için, örgütlenmemiş tüccarlar tarafından esnaf birliklerinin kontrolüne karşı yöneltilmiş meydan okuma sorunu olduğunu değerlendirmek çok zordur.

Bazı kadın tüccarlar dellâllar, yani mallarını evlerdeki kadınlara götüren satıcılar olarak belli bir cinse has bir mevkiyi doldurmuşlardı. Bu, ebeler, süt anneleri, çöpçatanlar, güzellik uzmanları, hamam hizmetçileri, ölüyü gömmeye hazırlayanlar ve ağıtçılar gibi çok sayıdaki belli bir cinse has mesleklerden sadece bir tanesiydi.¹² Kârlı olabilen, fakat sosyal olarak uygun görülmeyen diğer kadın meslekleri ise şarkıcılık ve fahişelikti. Evlerdeki kadın hizmetçiler de yalnız itibarsız görülmele kalmıyor, fakat sık sık dövülme, namusuna leke sürülme, tecavüz ve zorla evlilik şeklinde somut kötü muamelelere maruz kalıyorlardı.¹³

El sanatlarına gelince, şehirlerdeki ve kırsal bölgelerdeki kadınlar temelde tekstil imalatının değişik aş-



malarıyla ilgili el işleriyle uğraşmaktaydılar. Bu kadınlar sistem dışına çıkarak genelde evde ya da erkeklerden ayrı bir yerde çalışıyorlardı. Bu sürecin değişik aşamalarında hammaddeleri alma ve ilave iş için parça başına ücret alma metodu, el sanatlarıyla uğraşan kadınların üretim üzerinde çok az kontrole sahip olmalarına neden oluyordu. Yine de bazı kadınların hammaddeleri almada ve nihâî ürünü satmada kendi başlarına hareket ederek daha bağımsız davrandıkları görülmektedir.¹⁴ Mum üretimi, ev aletlerinin imâli ve ekmek ve diğer yiyeceklerin hazırlanması gibi el sanatlarında da kadınların çalıştığına dair münferit kanıtlar bulunmaktadır.

Evlerin günlük işlerine ek olarak kadınlar (ve çocuklar) tarım işlerinde de çalışmaktaydılar, ancak buradaki çok önemli olan sorun, araziye ve onun ürünlerini kimin kontrol ettiğiydi. Daha önce gördüğümüz gibi (kadınlar erkeklerden daha az olmak üzere) erkek ve kadınlar çok nâdiren tarım arazisine sahip olabiliyordu. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çoğu tarım arazisi devlet tarafından sahiplenmişti ve bundan dolayı İslam hukuku değil, fakat hükümet düzenlemeleri (kanunlar), vergilendirmeyi ve intifa haklarını belirlemektedir. Mısır'da yönetici elit ve hatta tüccar sınıfı içinde bazı kadınların mültezim (vergi toplayıcısı) olarak çalıştıklarına dair kanıtlar vardır ve bu muhtemelen Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerinde de geçerli olan bir uygulamaydı. İntifa haklarına gelince, Osmanlı kanunlarına ve onların Mısır'da geçerli olan kısımlarına göre, normalde oğullar babaların ölümünden sonra araziye miras olarak almaktalar ve yalnızca olağan olmayan durumlarda kız çocuklar ya da karılar varis olabiliirdi.¹⁵

Kadınların Osmanlı ekonomisinin bütün sektörlerinde önemli rol oynadıkları artık açıkça ortaya çıkmıştır. Bunun da ötesinde daha önce var olduğu farz edilen cinsiyet farklılıklarının yanıltıcı olduğu dikkatli incelemelerden sonra kanıtlanmıştır. Kadınların görünüşte kendilerini toplumdan ayrı tutmaları, kadınların ekonomik faaliyetlerinin önünde bir engel oluşturmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda insan, üst orta sınıf ve üst sınıf erkeklerin statülerinin bir ayrıcalığı olarak kendilerini ne derece genel halktan ayrı tutabildiklerini merak edebilir. Sonuçta temel soru olan konu, kadınların mâlî faaliyetlerinin ve gelir getiren işlerinin bağımsızlığının

derecesi üzerindeki cinsiyetle ilişkili etkilerdir. Aynı zamanda kadınların ekonomik faaliyetlerinin boyutları ve bu faaliyetleri etkileyen değişkenler de hâlâ açıklanmayı beklemektedir.

UNUTULMUŞ BİLGİLİ KADINLAR

Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitimle ilgili bilgiler ekonomik faaliyetler konusunda elde edilen verilerden çok daha yetersizdir, fakat bu alanda da daha önce doğru olduğu varsayılan cinsiyetle ilgili farklılıklardan bazısı hâlâ geçerliliğini koruyor görünse de bazısının doğruluğuna ciddî şekilde karşı çıkılmaktadır. Bir zamanlar sadece erkek çocukların gittiği varsayılan ilkokullara (yani küttaba, mekteplere) kızların da devam ettiği şimdi açık şekilde bilinmektedir. Halide Edib'in hatıraları, 19. yüzyıl İstanbul'unda kız çocuklarının okullarındaki ilk derslerine götürülürken düzenlenen halk alaylarının ve törenlerin olağanüstü bir anlatımını içermektedir.¹⁶ Daha varlıklı aileler belli sayıda ihtiyaç içindeki çocuğun okul masraflarını karşılamaktaydı. Fakat zavallı Halide düzenlenen törene katılamamıştı, çünkü özel bir öğretmen ona Kur'an öğretmek için evine gelmişti. (Onun şerefine düzenlenen büyük bir parti ve alınan yeni bir ipek elbise ise onun mağduriyetini telâfi etmişti.) Tesadüfî olarak elde edilen bilgiler kız çocuklarının erkek çocuklarla beraber Osmanlı İmparatorluğu'nun değişik yerlerindeki mekteplere devam ettiklerini doğrulamaktadır. Ergenlik çağı öncesindeki kızların ve erkeklerin birbirine karışmasına İslam hukuku temelinde itiraz etmek mümkün değildi; bu konudaki tek engel okulların olup olmaması olabilirdi. Geleneksel ilkokulların sayısı ve dağılımı ise tarihî kayıtlarda yer almamaktaydı, çünkü bu okullar özel şahıslar tarafından kurulmakta ve ayakta tutulmaktaydı.

Klasik devirlerde Kur'an ezberlemenin yanında erkek çocuklar kadar kız çocuklar da ünlü âlimlerden hadis dersi alarak yetiştirilmekteydi. Bu olgu, İslam tarihinin önemli kadın ve erkeklerinin binlercesinin biyografilerinde dile getirilmektedir.¹⁷ Okumuş ve âlim kadınların sayısı 16. (H. 10.) yüzyılda belirgin bir şekilde düşmüştür, 17. (H. 11.) yüzyıldan itibaren de okumuş ve hadis uzmanı kadınlar sistematik bir şekilde biyografik çalışmaların dışında tutulmuştur. Kadınların bilimsel çalışma yapmayı ve bilgilerini başkalarına aktarmayı durdur-



duklarına inanmak için herhangi bir neden mevcut mudur? Osmanlı İmparatorluğu'nun önemli müftülerinin kızı ve kız kardeşi olan Zübeyde binti Esat (öl. H. 1194, M. 1780), Kur'an, hukuk bilimi, dil bilimi ve edebiyat alanlarında çalışmaktaydı. Ayrıca Farsça ve Türkçe olarak yazdığı şiirler yönetici sınıflar ve halk arasında şöhret kazanmış bir şairdi. Suriyeli biyografi yazarı Muradî İstanbul'a yaptığı ziyaretlerden birinde ondan haberdar olmuştu ve yüzyıllık dönemi içeren biyografi çalışmasına dahil edilmeye değer tek kadın olarak onu bulmuştu.¹⁸ Okumuş kadınlara biyografik çalışmalarda yer verilmemesi konusunda getirilebilecek olası bir açıklama, Osmanlıların ortaya çıkardığı akademik, bilimsel yapılanmanın gittikçe artan bürokratikleşmesinin bilgiden fazla makam ve mevkilere önem vermesidir. Her ne kadar kadınlar orta çağlarda hadis öğretmenleri ve âlimleri olarak büyük şöhret elde etmişlerse de medreselerde ve camilerde ücretli olarak makamlar işgal etmemektedirler. Ayrıca 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı saray kadınlarının sahip olduğu eşsiz ve geleneksel standartlara göre normal olmayan rol, biyografik çalışmaların yazarları arasında kadınları çalışmalarının dışında tutma şeklinde bir tepkiye neden olmuş olabilir.

Kemal Sılay, Osmanlı kadın şairlerinin yalnızca biyografik bilgilerini değil fakat aynı zamanda onların fikirlerini de ele geçirmiştir.¹⁹ Modern dönem öncesi Arap kaynakları (her ne kadar bu sözler, yer aldıkları çalışmaları derleyen erkekler tarafından nakledilmiş olsa da) kadınlara atfedilen kutsal ve kutsal olmayan sözler içermektedir, fakat bu şiirlerin cinsiyet açısından incelenmesi yolunda çok az şey yapılmıştır. Sılay'ın Zeynep Hatun (öl. 1447), Fitnat Hanım (öl. 1780), Leyla Hanım (öl. 1847) ve Şeref Hanım'ın (1809-1861) çalışmalarıyla ilgili yaptığı incelemeler bazı eğitilmiş üst sınıf Osmanlı kadınlarının erkek edebiyat eliti arasına girmeyi başardığını göstermektedir. Yalnız bu kadınlar kadın şiir geleneğini yansıtmaya çalışmaktan çok, erkekler gibi ve taklitçi klasik şiir geleneği çerçevesinde yazarak bu başarıyı elde etmişlerdir. Yalnızca 19. yüzyılda kadın şairler açıkça erkekler tarafından âşık olunan kişiler olarak şiirlerini kaleme almışlardır. 19. yüzyıldan itibaren aynı zamanda basın, halka açık konferanslar ve son olarak otobiyografiler gibi (Türkçe olduğu kadar Arapça) yazı türlerinde de kadınların sesleri işitilmeye başlanmıştır.

19. yüzyılın ilerleyen yıllarında Mısır'dakilere paralel olarak kadınlar için yeni devlet okulları kuruldu: 1842'de ebeler için bir okul, 1858'de bir yüksek okul, 1869'da bir meslek okulu ve 1870'de öğretmenler için bir seminer.²⁰ 1895-1896'ya gelindiğinde kızlar, devlet ilkokullarındaki öğrencilerin yüzde 29'unu (sayı olarak 248.737 kişi), devlet orta okullarındaki öğrencilerinin yüzde 14'ünü (4.262 kişi) ve devlet liselerindeki öğrencilerin de yüzde 4'ünü (350 kişi) oluşturmaktaydı.²¹ Kızların okullardan ayrılma oranının çok yüksek olması, bütün Orta Doğu bölgesindeki ve başka bölgelerdeki eğitime zarar veren evrensel bir sorundur. Eğitimsel gerekliliklerin daimî olarak cinsiyet açısından bölünmesini yansıtır bir şekilde, kadın öğretmen yetiştirme okulları hariş olmak üzere Osmanlı hükümeti tarafından kurulan birçok profesyonel okuldan hiçbirisi, kadınlara açık değildi. 1913-1914 yıllarında çok az sayıda kadın (sayı olarak 14 kişi, toplamın yüzde 7'si) Avrupa'daki Osmanlı öğrencileri istatistiklerinde yer almaktadır. Bir kız öğrenci tıp, bir başkası dişçilik çalışsa da tahmin edilebildiği kadarıyla diğerleri ev ekonomisi, müzik ve güzel sanatlar çalışmaktaydı.²²

Daha önce gördüğümüz gibi üst sınıf Osmanlı kadınları evlerinin mahremiyetinde eğitim görmüşler ve bu yüzden de hükümetin eğitim istatistiklerinde yer almamışlardır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupalı dadılar moda olunca sonuçta birçok üst sınıf kadın en azından bir Avrupa dilini iyi derecede bilir hâle gelmiştir. Birçok okumuş kadın tarihi kayıtlar içinde yer almamış olsa bile, yine de 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde (özel olarak eğitim görenler ve Müslümanların olmayan okullarda eğitim görenler de dahil olmak üzere) en azından yarım milyonluk oldukça önemli bir eğitilmiş kadın kitlesinin bulunduğu sonucuna ulaşabiliriz. Bu grup, geleneksel seleflerinden daha az önemli olmamak üzere bir okuyucular, yazarlar ve eylemciler ekibi oluşturmaktadır.

OSMANLI VE TÜRK FEMİNİZMİ

Kadınlar için yeni devlet okulları 1842 gibi erken bir tarihte İstanbul'da kurulmuş olsa da, Osmanlı tarihine âşina olan hiç kimse, kadınların kurtuluşu konusunda ilk defa fikir beyan edenlerin Genç Osmanlılar arasından çıkmış olmaları karşısında şaşkınlığa düşmeyecektir. Bu kişilerin feminizminin liberal, reformcu ve İslamî ilkelele uyum içinde olması da şaşırtıcı değildir. Şinasi tara-



fından 1859'da yazılan hiciv niteliğindeki bir tiyatro oyunu görücü usulü evlilikleri eleştiren ilk eserdir. Namık Kemal de 1872'de "Kadının Eğitimi Hakkında" ve "Aile" kitaplarını yazmıştır.²³ 1891'de, yani Orta Doğu'da kadının özgürleştirilmesi konusunda ilk bilimsel inceleme olarak kabul edilen Mısırlı Avukat Kasım Emin'in *Tahrir el-Mar'a* kitabının yayınlanmasından sekiz yıl önce Fatma Âliye *İslam'ın Kadınları (Nisvan-i İslam)* isimli bir kitap yayınlamıştır. Fatıma Âliye, adalet bakanlığı görevinde bulunan ve yeni medeni kanun Mecelle'nin hazırlanmasından sorumlu kişi olan, yenilik taraftarı din bilgini Cevdet Paşa'nın kızıydı, özel olarak eğitim görmüştü ve Fransızca çalışmaktaydı. Kısaca, dönemin Orta Doğulu feministlerinin çoğu gibi o da en yüksek sosyal ve siyasî sınıftan gelmekteydi. Onun kitabı çok eşliliği savunan bir makale dizisine karşı yazılmış bir cevap niteliği taşımaktaydı. Âliye, aynı zamanda zamanın en ünlü kadın dergisi olan *Hanımlara Mahsus Gazete*'ye makaleler yazarak katkıda bulundu.

"Türk feminizmini" ilk defa formüle eden kişi ise Türkiye Cumhuriyeti'nde devlet ve dinin birbirinden ayrılmasının da temellerini atmış olan Türkçülüğün ideolojik babası Ziya Gökalp'tir (1876-1924). Diğer konularda olduğu gibi kadın sorununda da Gökalp, İslam öncesi Türk tarihine müracaat etmiş ve ataerkil ve otokratik olandan çok anne-babanın ikisi tarafından yönetilen demokratik ailenin kabilesel Türk toplumunun genel özelliğini oluşturduğunu iddia etmiştir. Bu İslam öncesi Türk ailesi tek eşliydi ve kadın ve erkek arasındaki eşitlikle ön plana çıkmaktaydı. "Türk feminizminin" kökeni, kadının ruhanî güce ve âyinlerde merkezî bir role sahip olduğu eski putperest nitelikli Türk dinine dayanmaktaydı. O devirde kadınlar aynı zamanda göze çarpan derecede önemli savaşçılardı. Bu ideal toplum dışarıdan gelen Fars ve Bizans etkileriyle değiştirilmişti.

Gökalp'in açıklamalarının tarihî olarak doğru olup olmadığı, onların Genç Türkler Dönemi'nden Cumhuriyete kadar gelen Türk feministleri ve karar vericileri üzerinde şüphe götürmez şekilde etkiye bulunmasından çok daha az önemlidir. Bu tezin en can alıcı yönü, feminizmi en temel kısımda Türk milliyetçiliğiyle ilişkilendirmesidir-kadınların eşitliğini sağlamaksızın Türkçülük yapmak mümkün değildi ve kadının özgürleştirilmesi iste-

ği dış kaynaklı değil, fakat Türk nitelikliydi. Bunun zıttına Türk feminizminin altını oyanlar yabancıları-Batı'yı temsil eden Bizanslılar ve belki Türkler üzerindeki İslam etkisini sembolize eden Farslılar. Bunun da ötesinde cinsler arasındaki eşitlik temel bir şekilde laiklikle ilişkilendirilmişti.

1908'deki Genç Türk Devrimi'nden sonra basının serpilip gelişmesinin bir devamı olarak yeni kadın dergileri de ortaya çıktı. Benzer şekilde 1908 ile 1916 arasında on ikiden az olmamak üzere yeni kadın örgütleri kuruldu; bunlardan bazıları hayır amaçlı olarak kurulurken bazıları da açık bir şekilde kadın hakları için mücadeleye hasredilmişti. Bu yeni entelektüel ve sosyal ortamda, 1917 yılında, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun ölüm günlerinde Genç Türkler İslam dünyasındaki ilk aile hukuku kanunnamesini yürürlüğe koymayı başardılar. Mecelle gibi bu kanunname de yenilikçiler ile İslam hukukunun modern yorumuna dayanan gelenekselciler arasında bir uzlaşma niteliği taşımaktaydı ve evlilik sicil memurunun kişiliğinde kişi statüleriyle ilgili hassas konularda devletin daha fazla rol almasına imkân tanımaktaydı.

SONUÇ

Osmanlı tarihine cinsiyet açısından bakış, sonuçlardan daha çok sorular ortaya çıkarmaktadır. Eğer 16. ve 17. yüzyıl saray kadınları iktidar merkezine fizikî yakınlıklarından dolayı güç kazandıysa, güç merkezi, padişahın onun bakanlarının kişiliğine ve ikametgâhlarına geçtiği zaman Sadriazam'ın ailesi ne derece üstünlük elde etmiştir? İmparatorluğun yönetiminin askerî merkezli bir yapıdan bürokratik bir örgüte dönüşmesi cinsiyet rollerini nasıl etkilemiştir? Kadınlar her ne kadar savaşçı olmasalar da yine de devletin iç yapısında açık bir şekilde yöneticilik yeteneklerini ortaya koymuşlardır. Afaf Lutfi Marsot, günde yüzlerce kişiyi besleyen ve onlarca akraba, hizmetçi ve misafir için yatacak yer hizmeti sunan bir evi yönetmek için orta üst sınıf kadınların bile önemli derecede örgütlenme yeteneğine sahip olma ihtiyacı duyacağını ısrarlı şekilde ileri sürmüştür.²⁴

Ekonomik faaliyetler konusunda çok sayıdaki sayısal verinin incelenmesi, bazı araştırmacılara cinsiyet farklılıklarını etkileyen ölçütler üzerinde daha kapsamlı tezler üretmeleri imkânı tanımıştır. Margaret Meriwether, üst sınıf ve alt sınıf kırsal ve şehir kesiminden kadınların



erkeklerin kaderini paylaştıklarını ortaya koyarak, 19. yüzyıl Halep'inde ekonomik değişikliklerin kadınlar üzerindeki etkilerinin cinsiyetten çok sınıfa göre farklılık gösterdiği sonucuna ulaşmıştır. Miriam Hoexter da daha önce gördüğümüz gibi sömürge dönemi öncesindeki Cezayir'de cinsiyet farklılıklarına üstün gelen demografik değişikliklere ve piyasa güçlerine işaret etmiştir. Beshara Doumani ise 19. yüzyılın ilk altı yılında Trablusşam (Lübnan) ve Nablus (Filistin) eyalet kasabalarındaki vakıf mallarını karşılaştırmıştır. Benzer şablonlar buralarda da söz konusu olsa da Doumani aynı zamanda Nablus'un erkek elitinin, ailelerinin anonim şirketlerinin şubelerini oluşturma amacıyla, bu şehirdeki vakıflaştırma faaliyetlerine egemen olduklarını ortaya koyan bazı çarpıcı farklılıklar tespit etmiştir. Diğer taraftan Trablusşam'da ise değişik sınıf tabakalarına ait erkekler ve kadınlar vakıflaştırmayı ailelerini idâme ettirmek için kullanmışlardır. Dumani'nin çalışması, bir şehir ya da kırsal bölgenin temel coğrafyası ve ekolojisindeki bölgesel sosyal, ekonomik ve hatta siyasî farklılıklar üzerine kurulan, benim ekolojik-sosyal tez olarak isimlendirdiğim şeyi desteklemektedir.

Kadınların eğitimi olayının modern bir olgu olduğu faraziyesi kesin olarak savunulamaz bir görüştür. Modern çağ öncesi Osmanlı eğitiminin cinsiyet hatları boyunca değerlendirilmesi ve incelenmesi, ekonomik faaliyetler konusunda bulunan kanıt türlerinin yokluğundan dolayı büyük oranda sekteye uğramıştır. Kadınlar bir yana, eğitilmiş erkeklerin oranını ve sayısını hesaplama çabaları bile en iyi ihtimalle izlenimcilikten öteye gidememektedir. Müfredat programına gelince, erkek kölelere

savaşmanın temelleri öğretilirken kadın kölelerin dikiş nakış öğrenmesi örneğinde olduğu gibi, cinsiyet farklılıkları olduğunu gösteren göstergeler vardır, fakat daha ilginç olanlar mevcut olan bazı benzerliklerdir. Bununla beraber, eğer mümkün olsaydı, şu anki çağdaş toplumlarda yapıldığı gibi, o zamanki geleneksel ortamda kadının yüksek eğitim almasının doğurganlık üzerindeki etkisini incelemek oldukça çekici olurdu.

Her ne kadar "Hamidiye feminizmi" tuhaf bir terim olarak görünse de, Sultan II. Abdülhamit, devlet eğitimi alanında yaptığı gibi, Genç Osmanlıların bazı fikirlerini uygulayarak kadının ilerlemesine de katkıda bulunmuş gibi görünmektedir. Elizabeth Frierson'un II. Abdülhamit Dönemi'ndeki kadın dergileriyle ilgili çalışması, bu dergilerin, kısmen hiçbir zaman siyasî bir ifade şekli olarak ciddiye alınmadıkları (ve sık sık siyasî mesajlarını maskeleydikleri) için basın sansürü ağını geçmiş olabileceklerini ileri sürmektedir.²⁵ Bunun da ötesinde II. Abdülhamit'in İslamî politikalarının, o zamanlar Orta Doğulu düşünürlerin entellektüel gündeminde bulunan ve İslam toplumlarına karşı Avrupalıların saldırılarının merkezini oluşturan "kadın sorununa" değinmeyi ihmal etmesi de kaçınılmaz bir seçenek değildi. İslamî feminizmin Osmanlı kökenleri bulunduğunu söylemeye cesaret edebilir miyiz? Bu fikir ister savunulabilir olsun, isterse olmasın, Osmanlı tarihinin cinsiyet açısından ele alınmasının, yalnız Orta Doğu'da kadının tarihini değil, fakat aynı zamanda yüzyıllar boyunca Osmanlı politikasının, ekonomisinin ve kültürünün çalışılmasını zenginleştireceğine şüphe yoktur.

1 Lucy M. J. Garnett, *The Women of Turkey and Their Folk-lore* (Londra, David Nutt, 1893), ss. 382-417. Bu kitapteki bilgiler Osmanlı kaynakları tarafından doğrulanmaktadır, Leslie P. Pearce, *The Imperial Harem, Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York, Oxford University Press, 1993).

2 Bibliyografik detaylar için önceki nota bakınız.

3 (Kudüs'te bilinen adıyla) Haseki Sultan Külliyesi'nin vakıf senedi, imparatorluk ünvanlarından yemek tarifelerine kadar çok değişik konularda bilgiler içeren büyüleyici bir dökümandır. Bazı başka Osmanlı belgeleriyle birlikte aşağıdaki eserde aynıyla kopyalanmıştır: Ruth Roded, *Women in Islam and the Middle East, A Reader* (Londra ve New York, I. B. Tauris, 1999).

4 Kadın vakıflarıyla ilgili sayısal veriler aşağıdaki kaynaklarda bulunabilir: Ruth Roded, "The Waqf in Ottoman Aleppo, A Quantitative Analysis", ve Abraham Marcus, "Piety and Profit, The Waqf in the Society and Eco-

nomy of Eighteenth Century Aleppo", Müslüman Vakıflarının Sosyal ve Ekonomik Yönleri konusundaki Uluslararası Konferansta (Kudüs, Temmuz 1979) sunulan basılmamış tebliğler; Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defterleri*, 953 (1546) tarihli (İstanbul, Baha Matbaası, 1970); Bahaeddin Yediyıldız, *Institution du Vakf au XVIIIe Siècle en Turquie, Etude Socio-Historique* (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1985); Daniel Crecelius, "Incidents of Waqf Cases in Three Cairo Courts, 1640-1802", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 29 (19XX), 176-89; Gabriel Baer, "Women and Waqf, An Analysis of the Istanbul Tahrir of 1546", *Studies in Islamic Society, Contributions in Memory of Gabriel Baer* (der.), Gabriel R. Warburg ve Gad G. Gilbar (Hayfa, İsrail, Haifa University Press, 1984); Roded, "Quantitative Analysis of Waqf Endowment Deeds", *Osmanlı Araştırmaları* 9 (1989), 51-76; Judith E. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985); Margaret L. Meriwether, "Women and Economic Change in Nineteenth-Century Syria, The Case of Aleppo", *Arab Women*,



- Old Boundaries, New Frontiers*, (der.:) Judith E. Tucker (Bloomington, Indiana University Press, 1993), ss. 65-83; Yitzhak Reiter, *Islamic Endowments in Jerusalem Under the British Mandate* (Londra, Frank Cass, 1996); Reiter, *Islam in Jerusalem* (Kluwer Law, 1997); Beshara Doumani, "Endowing Family, Waqf, Property Devolution, and Gender in Greater Syria, 1800-1860", *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998), 3-41.
- 5 Aharon Layish, "The Family Waqf and the Shar'i Law of Succession in Modern Times", *Islamic Law and Society* 4 (1997), 352-88. Bu eser Filistin'de kuralların açık şekilde kız evlatlara karşı ayrımcı olduğunu tespit etmiştir. Baer az sayıda ayrımcı maddeler bulunduğunu, fakat erkeklerin lehine bir temayül olduğunu ortaya çıkarmıştır. Marcus ve Meriwether'in her ikisi de kız çocuklara hak sağlama yönünde belirgin bir temayül olduğunu tespit etmiştir. Doumani de Trablusşam ve Nablus'ta faydalanacakları belitleme modellerinin hemen hemen tabana zıt olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu zıtlıkların bazıları, değişik araştırmacıların farklılık gösteren metodolojilerinin bir ürünü olabilir.
- 6 Ronald C. Jennings, "Women in Early Seventeenth Century Ottoman Judicial Records-The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975), 51-114.
- 7 Abraham Marcus, "Men, Women and Property, Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26 (1983), 137-63. Jennings tarafından 17. yüzyıl Kayseri'sinde tespit edilen yüzde 40 oranıyla karşılaştırıldığında, Marcus, Halep'te gayri menkul işlemlerinin yüzde 63'ünde kadınların yer aldığını ortaya çıkarmıştır, fakat iki çalışma arasında metodolojik farklılıklar bulunduğu için bu oransızlık, ihtiyatla karşılanmalıdır.
- 8 Kırsal kesimdeki mülklerin satıcılarının yüzde 15'inin ve alıcılarının yüzde 4'ünün kadın olduğunu ve kadınların çok uzak köylerdeki mülkleri satmaya meyilli olduğunu gösteren Şam'ın mahkeme kayıtlarından Abdülkerim Rafik tarafından derlenen veriler Marcus'un bulgularını kuvvetlendirmiştir. A.-K. Rafeq, "City and Countryside in a Traditional Setting, The Case of Damascus in the First Quarter of the Eighteenth Century", *The Syrian Land in the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (der.:) Thomas Philipp (Stuttgart, Steiner, 1992), ss. 295-321.
- 9 Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980), 231-44. Bruce Masters, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East, Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750* (New York, New York University Press, 1988) Bu kaynak, 17. yüzyıl Halep'inde borç para vermekle meşgul olanların çok küçük bir oranının (yüzde 1-3) kadın olduğunu, fakat kadınların borçlandıklarından iki kat daha sıklıkla borç verdiklerini tespit etmiştir.
- 10 Miriam Hoexter, "The Participation of Women in Economic Activities in Turkish Algiers", (basılmamış tebliğ).
- 11 Kadın tüccarlar hakkında bilgi sağlayan çalışmalar arasında aşağıdaki kaynaklar da vardır: Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times* (Kudüs, The Israel Oriental Society, 1969); Ian C. Dengler, "Turkish Women in the Ottoman Empire, The Classical Age", *Women in the Muslim World*, (der.:) Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge, Harvard University Press, 1978); Jennings, Gerber, and Tucker.
- 12 Kadınların yaptığı işlerin en kapsamlı listesi şu kaynakta geçmektedir: Ahmad Abd ar-Raziq, *La Femme au Temps des Mamlouks en Egypte* (Kahire, Institut Francais d'Archeologie Orientale, 1973). Osmanlı kaynaklarından elde edilen tesadüfî bilgiler, bu mesleklerin İmparatorluğun her yerinde yaygın olduğunu doğrulamaktadır.
- 13 Her ne kadar kadın ev hizmetçilerinin durumunun (belki kölelerinkinden daha fazla olmak üzere) en iyi ihtimalle çok tehlikeli olduğu sonradan yüzde yüz açıklıkta ortaya çıksa da, Judith Tucker, bu kötü muameleleri bizim dikkatimize sunmaktan dolayı takdiri hak etmiştir.
- 14 Her ne kadar müşterileriyle konuşabilmeleri için kaldırılabilen ince peçelerle yüzlerini örten ve bu şekilde mallarını pazarlarda seyyar olarak satan el sanatçısı kadınların da var olduğuna dair kanıtlar sunsa da Dengler, Osmanlı el sanatçısı kadınların ürünlerinin daha çok Yahudi ve Ermeni komisyoncu kadınlar tarafından pazarlandığı sonucuna ulaşmıştır. 16. yüzyıl Bursa'sında en azından bir kadın dokumacılar olarak kadın köleler kullanan oldukça büyük bir ipek fabrikasına sahipti, fakat Dengler bunu kural olmaktan çok istisna olarak kabul etmiştir. Benzer şekilde Jennings de kadınların el sanatlarındaki rolünün ticarete olduğu gibi oldukça az olduğu sonucuna ulaşmıştır. Gerber de 17. yüzyıl Bursa'sında kadınların iş atelyelerine sahip olmasıyla ilgili olarak yalnızca birkaç örnek tespit etmiştir. Gerber ayrıca çok ilginç ve önemli bir detayı meydana çıkarmıştır: Şehirdeki 300 ipek bükme makinasından yarısı kadınların mülkiyetinde idi ya da kadınlar tarafından çalıştırılmaktaydı. Bu gerçek, el sanatçısı kadınların daha yüksek orandaki profesyonelliğine ve bağımsızlığına işaret etmektedir.
- 15 Gerber, Tucker.
- 16 H. Edib, *The Memoirs of Halide Edib* (Londra, John Murray, 1926).
- 17 Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections, From Ibn Saad to Who's Who* (Boulder&Londra, Lynne Rienner, 1994).
- 18 Muhammad Khalil b. cAli al-Muradi (öl. 1206/1791), *Silk al-Durar fi Aryan al-Qarn al-Thani cAshar* (Bulaq, 1291-1301 A. H.) 2,117-118.
- 19 Kemal Sılay, "Singing His Words, Ottoman Women Poets and the Power of Patriarchy", içinde *Women in the Ottoman Empire, Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, (der.:) Madeline C. Zilfi (Leiden, Brill, 1997), ss. 197-213.
- 20 Deniz Kandiyoti, "End of Empire, Islam, Nationalism and Women in Turkey", *Women, Islam and the State* (Londra, Macmillan, 1991), s. 28.
- 21 Oranlar şu eserden çıkartılmıştır: Justin McCarthy, *The Arab World, Turkey and the Balkans (1878-1914)*, *A Handbook of Historical Statistics* (Boston, G. K. Hall, 1982), s. 116.
- 22 McCarthy, s. 134.
- 23 Bu gelişmelerin yeni araştırmalara dayanan muhtasar bir özeti şu eserde bulunabilir: Kandiyoti, ss. 24-30, 32-37.
- 24 Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "Revolutionary Gentlewomen in Egypt", *Women in the Muslim World*, (der.:) Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge, Harvard University Press, 1978).
- 25 Elizabeth B. Frierson, "Unimagined Communities, State, Press and Gender in the Hamidian Era" (Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1996)



LÂLE DEVRİNDE OSMANLI PRENSESİLERİ

PROF. DR. FARİBA ZARINEBAF-SHAHR

UNIVERSITY OF CHICAGO CENTER FOR MIDDLE EASTERN STUDIES / A.B.D.

Osmanlı saray kadınları ancak son zamanlarda batılı ve Türk tarihçilerinin akademik ilgilerini üzerlerine çekebildiler. Refik, Uzunçarşılı ve Uluçay'ın harem, valide sultanlar ve hanım sultanlar¹ üzerine yaptıkları öncü çalışmalarını, Peirce'in Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik döneminde harem kurumu üzerine yoğunlaşarak yaptığı önemli bir çalışması izlemişti. O bu çalışmada temel ilgisini, harem kurumu ve valide sultanların hanedan politikaları içindeki rolü üzerine yöneltmişti. Peirce tarafından yapılan çalışmanın bir başka önemli katkısı da, haremi entrika ve şehvetin kol gezdiği bir yer olarak resmeden çağdaş batılı yazarların ürettiği olumsuz imajı düzeltmek olmuştur. O aynı zamanda Osmanlı'nın klasik döneminde valide sultanın iktidara yükselmesinin tarihsel bir analizini de sunmuştur. Kitabı kadınların sultanlığı dönemi olarak bilinen XVII. yüzyılın ikinci yarısıyla sona erer. Bu kitap bize, XVII. ve XIX. yüzyıllar boyunca harem kurumu içinde meydana gelen değişiklikleri ve süreklilikleri incelememiz için çok önemli bir çerçeve sunar. XIX. yüzyılın son döneminden önceki yıllara ait otobiyografik çalışmalar, yerel raporlar ve hatıralar mevcut olmadığından dolayı, Osmanlı Hanedanı'na mensup erkek ve kadın üyelerinin yaşamlarını tekrar kurgulamamız oldukça zordur. Osmanlı hanım sultanlarına ait doğum, evlenme ve ölüm kroniklerinde bulunan kısa bilgiler de bu boşluğu gidermek için yetmemektedir. Diğer taraftan arşiv kaynakları, Osmanlı hanedanına mensup bazı şahsiyetlerin kamusal hayatlarına ışık tutabilecek özellikler ihtiva etmektedir. Yabancı rivayetler yada hikayeler ise, bu hanımlara direk ulaşan Lady Mary Wortley'in çalışmasını bir tarafa

koyarsak, ikinci el bilgilere dayanırlar ve dedikodudan öte bir değer taşımazlar.²

Bu çalışma, Lale devri boyunca önemleri artan ve valide sultanların gücünü gölgede bırakan bazı Osmanlı hanım sultanları (princes) üzerine odaklanmıştır. Ayrıca bu çalışma arşivler, çağdaş kronikler ve eleştirel bir şekilde incelenmiş yabancı kaynaklara dayanmaktadır. Bu kısmen IV. Murad'ın (1623-40) annesi Kösem Sultan (1623-1651) ve onun gelini olan IV. Mehmed'in (1648-1687) annesi Turhan Sultan'a (1627-1683) atfedilen iç rekabet ve hizipçiliğinin yanında, onların XVII. yüzyılın ikinci yarısı boyunca hanedan politikaları içinde sahip oldukları rollere yönelik normal bir tepkiydi.³ Şunu da fark etmek ilginç olacaktır ki Naima (1665-1716) gibi XVII. yüzyıl reformcuları Osmanlı'nın düşüşünü partizanlığa ve valide sultanların aşırıya varan müdahalelerine bağlarken, XVIII. yüzyıl reformcuları bu konuda çoğunlukla sessiz kalmayı tercih ettiler. Bunun yerine, dikkatlerini hanım sultanlara ve onların israfçı düşüncelerine yönelttiler.⁴ Valide Sultanların taht siyasetindeki rolleri 1703'te II. Mustafa'yı ve 1730'de III. Ahmed'i tahtından eden XVIII. yüzyıldaki iki önemli isyandan sonra azalmıştır. Bu dönemde İstanbul'da toplanan kalabalık Osmanlı yöneticisini ve yakın çevresini alaşağı etmede büyük roller oynamıştı.

Osmanlı'da kıdemlik (seniority) ilkesinin olmayışı klasik dönem boyunca tahta çıkışı ucu hanedana mensup tüm erkek çocuklarının öldürülmesiyle sonuçlanan kanlı bir iş durumuna getirmişti. Bu adetin zalim doğası ve giderek kaybolan popülaritesi yerini XVII. yüzyılın başlarından itibaren kafes sistemine ve kıdemlik prensibine



terk etti (1603). Osmanlı ailesinin İstanbul'da toplanması ve Osmanlı hanım sultanların sadrazamlarla evlenmeleri II. Beyazid zamanında başladı ve Kanuni Sultan Süleyman zamanında kabul edilmiş bir uygulama haline geldi. Gerçi bu uygulama sadrazamların ve şehzadelerin başını çektikleri hizipçiliği önlemek amacıyla başlatıldıysa da, sonunda Osmanlı hanedanının, özellikle de kadın üyelerinin, gücünü artırdı.⁵ Hürrem (1521-58), Safiye (1595-1603), Kösem 1623-51 ve Turhan (1651-83) gibi valide sultanların gücü sadrazamların ve diğer hanedan mensuplarının gücünü gölgede bırakmaya başladı.⁶ Bunun yanında, Osmanlı hanedanına mensup tüm erkek üyelerin gerçekte demir parmaklıkların arkasına kapatılıp üretkenliklerine de kısıtlamaların konması zaten kapatılmış ve sıkıcı olan hayatlarını daha da kısa ve tehlikeli hale getirdi. Yine de onların XVII. yüzyılda hayatta kalmaları önceki yüzyıldan daha fazlaydı. Bu sistemin nihai sonucu iki valide sultan olan Kösem ve Turhan'ın arasında geçen ve sonuçları çok dramatik olan oyun oldu. Onlar iki neslin prenslerini temsil ediyorlardı (İbrahim ve IV. Mehmed) ve her ikisi de kendi çocuğunun tahta geçmesi için 1648'den 1651'e kadar yarışmışlardı. Bu yarış Kösem Sultan'ın elenmesiyle ve boğularak öldürülmesiyle sonuçlandı. Bu bahtsız ve entrikacı valide sultanlarla karşılaştırıldıklarında XVII. yüzyıl hanım sultanları daha iyi geçindiler. Politikadan uzak durdukları gibi çocukları da Osmanlı'nın taht oyunlarında doğrudan yer almadılar.⁷

Bu eğilim hemen hemen Kanuni (1520-66) zamanında başladı denebilir. Önemli hale gelmesi XVIII. yüzyılda gerçekleşti. Osmanlı'da şehzadelerin, valide sultanların ve sadrazamların kısa süren ve güvende olmayan hayatları onları dizginleri elinde tutan sultanların korumasına ve kayırmasına itmişti. Onlar, bu siyasi belirsizlik ve şiddet dolu devirde, hanedanın servet ve meşruiyetinin simgeleri haline gelmişti. Benzer bir durumu Memluk Mısırı'nda da görmek mümkün. Burada da, rakip aileler arasındaki şiddetli çarpışmalar Memluk erkeklerinin yaşamlarının sona ermesine yol açtığı gibi eşlerini de kendi kaderlerine terk ediyordu.⁸ Osmanlı siyasal sistemi Memluk Mısırı'na kıyasla çok daha hiyerarşik olmasına karşın, her iki sistemde de yönetimi devralmak hanedanın erkek üyeleri için eşit derecede şiddetli ve tehlikeliydi. Bu devirlerde, Valide-sultanların oynadıkları

doğrudan rol, Osmanlı siyasetinin iniş çıkışlarında onları da oldukça yıpratıyordu. Halihazırda devrilen ya da yerine geçilen hükümdar-Sultan kendi oğullarıysa, bu, onları çok çetin bir hayatın beklediği anlamına geliyordu. Buna karşın, kızları yeni gelen Padişahın cülusunda kedilerine, siyasi kazanç veya kayıp entrikalarından nispeten uzak ve emin, özel bir mekan talep edebiliyordu. III. Ahmed, bazı kız yeğenlerine, kardeşi II. Mustafa'dan olma kızlara ve 16 ve daha fazla cariyeden olmak üzere toplam 30 kızına çok özel bir ihtimam gösteriyordu. Bunlar Emine Sultan, Ayşe Sultan, Fatma Sultan (1699-1733); favorisi Emetullah Kadın'ın kızı Zeynep Sultan (ö. 1774); en büyük kızı Esmâ Sultan (1726-88), Saliha Sultan (1715-78) ve en küçüğü Ayşe Sultan (1715-75)'di.

İlginç olan, kocaları güçlü devlet memurları konusunda Sultan'ın veya valide-sultanın iktidarına halel getirebilmişken, Osmanlı hanım sultanları ve onların oğulları potansiyel halefler olarak saraya karşı hiç bir zaman tehdit olmamışlardır. Baron de Tott gibi batılı diplomatların raporlarının aksine, Osmanlı hanım sultanların çocukları doğduktan sonra öldürülmemişlerdir.⁹ Birçokları, Uzunçarşılı'ya göre, çok önemli memurlar olmuşlar ve Bey ünvanını almışlardır.¹⁰ Gözden çıkarılmış saray damatları başka bir takım Osmanlı hanım sultanlarıyla evlenmek suretiyle sürgünden ve idamdan kurtulabiliyorlardı. Bununla birlikte, Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan ve kızkardeşleri Şah ve Beyhan'da olduğu gibi bazıları da asla yeniden evlenmeyip dul kalmayı tercih ediyorlardı.¹¹ Dahası, bir çok vezir Osmanlı hanım sultanlarıyla evlenip saraya damat olunca büyük bir saygınlık ve güç elde ediyorlardı. Örneğin, Fatma Sultan'ın Nevşehirli İbrahim Paşa ile evlenmesi Paşa'nın Sultan III. Ahmed nezdindeki saygınlığını ve statüsünü arttırmış ve bunun sonucunda Sultan, 1717'deki düğün tarihinden sonra onu sadrazam konumuna yükseltmiştir.

Bir Osmanlı hanım sultanıyla evlenmek oldukça masraflı olup çok şatafatlı bir düğün gerektiriyordu; büyük miktarda bir mehr-i müeccel (10-100 bin altın para); pahalı kürk mantolar ve altın paralar her iki taraf arasında mübadele ediliyor, aile fertlerine ve rütbe derecelerine göre yüksek devlet memurlarına dağıtılıyordu. Bunun yanında, saraya gelecek damadın önceki tüm eşlerinden boşanması ve kendini tek eşi bir hayat tarzına adap-



kemli bir düğün alayı Emine Sultan'ı ve onun yüklü çeyizini Topkapı Sarayı'ndan alarak damat-Sadrazamın sarayına götürdü. Padişah ve valide sultan iki gecelerini kızların bu yeni hanesinde geçirdiler. Fakat, kısa zaman sonra Ali Paşa gözden düştü. Paşa 1711'de öldürüldüğünde arkasında 15 yaşındaki Emine Sultan'ı dul bıraktı. Fakat O, babasının verdiği hass-ı mukataya sahipti ve bununla 1699'da 75 kese altın gelir elde etmişti.²³ Emine Sultan, Trabzon valisi Recep Paşa, İbrahim Paşa ve Aydın muhassili Abdullah Paşa ile olmak üzere üç kez daha evlendi. Sonuncu eşinin 1736'da ölümünden sonra 1739 yılında da Emine Sultan vefat etti.²⁴

Ayşe Sultan'ın kız kardeşi Emine Sultan'ınkine benzer bir hayatı ve evliliği oldu. Kocasını Numan Paşa'nın 1719'da Girit'te ölümünden sonra, Ayşe Sultan 1720 yılında Tezkireci İbrahim Paşa ile evlendi. 1722'de İbrahim Paşa ölünce, 1725'te Koca Mustafa Paşa ile son evliliğini yaptı. 1728'de üçüncü kocanın da ölümünden sonra tekrar dul kaldı.²⁵ Kendisine Edirne Zeyrek sarayı verildi. Bu saray daha önce Şeyhülislam Feyzullah Efendi'ye ait olup kendisi gözden düştükten sonra devlet tarafından haczedilmişti.²⁶ Hanım sultan ayrıca Denizli (1200 kuruş), Eskikeşan, Beypazarı (6000 kuruş) *hass mukataa*larına, ve İstanbul'daki tütün rüsum (*dukhan malikanesi*) (12.000 kuruş) ile yıllık toplam geliri 1729-1730'da 30.000 kuruş olmuştu (5000 kuruş *kalemiye*'den düşülüyordu). Hanım Sultan'ın İstanbul'daki taşeronu Hasan Ağa, Esikeşan'da ise Vezir Mehmet Paşa idi.²⁷ III. Ahmed'in kızı Saliha Sultan (1715-1778) ise 1761'de Don nehri üzerindeki tütün rüsum malikane mukataasından yıllık 1500 kuruşluk bir gelir elde etmişti. Onun kethüdası taşeronu Hüseyin Efendi'den dörde bölünmüş taksitleri toplayan Osman idi.²⁸

Bir başka muhteşem düğün de, Sultan III. Ahmet 14 yaşındaki yeğeni Safiye Sultan'ı (1696-1778) 1710'da Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın oğlu ve Adana valisi olan Ali Paşa ile evlendirdi. Mehr-i müeccel 10.000 altın para idi. Ayşe ve Emine Sultan'ın düğünlerinde olduğu gibi Safiye Sultan'da bir saray (Süleymaniye) sahibi oldu.²⁹ Hanım Sultan'ın Ali Paşa ile evliliği 30 yıl sürdü ve 1723'te Paşa'nın ölümü ile dul kaldı. Mirza Zade Mehmet Paşa ile bu ölümden üç yıl sonra 1726'da evlendi. 1728'de ikinci kocasının ölümünden sonra da 1740'da Ebubekir Paşa ile evlendi. Ebubekir paşa

1759'da öldü ve Hanım Sultan bu yıldan 1778'deki ölümüne kadar dul kaldı. Öldüğünde 63 yaşındaydı.³⁰ 1762'de İstanbul'da bir pul vergisi (*tamğay-i akmişe*) muhattası elde etti.³¹ Hayattaki tek kızı olan Zahide hanım ile pek çok vakıf kurdu ve Üsküdar'da bir çeşme inşa ettirdi.

III: Ahmet'in en büyük kızı Fatma Sultan'ın (5 yaşında) Silahtar Ali Paşa ile Mayıs 1709'da Topkapı sarayındaki nişanı bir başka saltanat töreniydi ki bir haftadan fazla sürdü. Raşid tarafından bütün teferruatıyla bu nişan tasvir edilmiştir.³² Hanım Sultan'ın düğün hediyeleri ve çeyizini taşıyan devlet erkanının oluşturduğu büyük ve renkli düğün alayı ile Fatma Sultan'ın Topkapı Sarayı'ndan Eyüp'teki Valide Sultan Sarayı'na gümüş bir araba ile götürülmesi yıllar sonra bile hatırlanan muhteşem bir görüntü oluşturmuştu. Mehr-i müeccel 40.000 altın olarak belirlenmişti. Fatma Sultan ayrıca daha önce Sadrazam Bıyıklı Mustafa Paşa'ya ait olan bir konağın sahibi oldu.³³ Ali Paşa 1713'te sadrazamlığa getirildi. 1716'da Avusturya Peterwardein savaşında öldüğünde 12 yaşındaki Fatma Sultan'ı bir çocukla birlikte dul bırakmıştı. Nisan 1717'de Edirne'ye varan Lady Mary Montagu'nun Fatma Sultan'ı sarayında ziyaret etmesine müsaade edilmişti. Laydi Montago ikinci kocası olacak Nevşehirli İbrahim Paşa ile nişanlanmak üzere olmasından ötürü mutsuz olan varlıklı dul Sultan'ı genç (13 yaşında) alımlı, narin ve güzel olarak tanımlamıştır. Fakat önceki karısından boşanmak zorunda kalan 50 yaşındaki Paşa genç Hanım Sultan'a derin bir aşk duygusu besliyordu ve ona olan arzu ve özlemini ifade etmek için şiirler yazıyordu.³⁴ İbrahim Paşa Hanım Sultan ve kayınpederinin beğenisini kazandı ve 1717'deki düğün merasiminden hemen sonra sadrazamlık makamına terfi ettirildi. Padişahın, gözde kızı Fatma Sultan'ın ve damatları sadrazamın yaptırdıkları lale bahçeleri, mesire yerleri, konaklar, çeşmeler, camiler okullar ve kütüphaneler bu dönemde İstanbul'un fiziki ve kültürel görünümünü değiştirdi. Fatma Sultan Şehzade Sultan Camisi'nin yakınında kütüphanesi ve Kur'an okulu (darül hadis) olan bir vakıf kurdu. Bu vakfın masrafları Nakşe (Naksos) adasındaki çiftlik ve bahçe malikanelerinden (8 hissenin 6'sı) elde edilen gelirlerle karşılanıyordu. 1720'de oğlu Mehmet Bey'i vakfın mütevellisi olarak atadı.³⁵ Ayrıca İbrahim Paşa Sarayı'nın yakınlarında küçük bir cami yaptır-



dı. Çetrefce ve Zagorice mukattalarından elde edilen gelir ile Manastır ve Florine müştemilatının 1727'de sultanın mülküne dönüşmesi ile elde edilen gelir (120 bin akçe) camiye bağlandı.³⁶

Damat İbrahim Paşa ve III. Ahmed'in israfa kaçan yaşam tarzları ve uygulanan politikalarından dolayı ortaya çıkan ekonomik zorluklar 1730 yılının Eylül ayında İstanbul'da Patrona Halil'in önderlik ettiği bir ayaklanmanın çıkmasına neden oldu. Patrona Halil İstanbul'daki işsiz askerlerin yanında ve mal ve mülkü elinden alınmış kimseleri de temsil ediyordu. Ayaklanma III. Ahmet'in tahttan indirilmesiyle ve damadı İbrahim Paşa'nın da bir kaç ay sonra öldürülmesiyle sonuçlandı.³⁷ Onların tüm mal ve mülkleri müsadere edildi. Padişah ve yakınında bulunan üst düzey devlet görevlilerinin yaptırılmış oldukları Sa'dabat sarayı ve diğer konaklar isyancılar tarafından yıkıldı. Kocasının zor kullanılarak trajik bir şekilde öldürülmesine ve babasının da zorla tahttan indirilmesine dayanamayan Fatma Sultan, 1733'te henüz 29 yaşında iken vefat etti.³⁸ İstanbul'daki bu gerginlik ve toplumsal huzursuzluk saray düğünlerine son veremedi fakat düğünlerdeki gösteriş ve eğlence daha azaldı ve hal-ka açık yapılmadı.

Ahmed'in bir diğer kızı Zeynep Sultan 1728 yılında (ö. 1774) kızkardeşleri Ayşe ve Saliha ile aynı zamanda Kapudan Mustafa Paşa ile evlendi. 1765'te O'nun ölümünden bir yıl sonra Kapudan Melek Mehmet Paşa ile evlendi.³⁹ Kendisine yetecek kadar mal ve gelire sahipti. Mesela, 1760'ta İstanbul'da yıllık 3000 kuruşa kadar varan kahve vergisinin mukata hassına sahipti. Kethüdası Yusuf, taşeronları Ayvaz Paşa Zade Halil Bey ve Ali Bey'den dört eşit taksite bölünmüş olarak, her keresinde 750 kuruş tahsil ediyordu.⁴⁰ Ayrıca Urfan veya Hereşe'de de hass mukattası vardı ve oradaki bağlıları da 1764-68 yıllarında 1200 kuruş ödemişlerdi.⁴¹ Sultan Sirkeci'de bir çeşme ve ikinci kocasıyla birlikte defnedildiği Alem-dar'da bir cami yaptırdı.⁴²

Valide sultanlar, hanım sultanlar ve cariyeler tarafından hayırsever vakıfların kurulması, kökleri Osmanlı'nın ilk dönemlerine kadar giden eski bir gelenektir. Bir çok harem kadını ki bunların içinde cariyeler, gözdele ve valide sultanlar da dahildir, hareme girdikten sonra aileleri ile bağlarını kaybettikleri için yaşlandıkları zaman

mülklerini hayırsever vakıflara dönüştürdüler. 1696'da cariyelerin özel mülklerini vakfa dönüştürmeyi ve kocalarına bağış olarak vermeyi yasaklayan bir ferman çıkarıldı.⁴³ Ama buna tam olarak uyan olmadı ve önceki bir çok cariye kendi evlerini vakfa dönüştürdüler.⁴⁴ Sultan veya damat vezirlerin tahtlarını kaybettikten sonra Osmanlı hanedanına mensup kişilere ait mallarının devlet tarafından haczedilebileceği korkusu, bu tür kişileri böyle hayırsever vakıflar kurmaya yöneltti. Bu onların hayatlarını idame ettirebilmeleri için iyi bir vasıta oluyordu. Osmanlı hanım sultanların idam yada sürgün oldukları pek vaki değildir. Bundan dolayı, bir çok Sultan'ın mevcut durumdan memnun olmayan askerlerden meydana gelen ayaklanmalardan dolayı güçlerini kaybettikleri bir dönemde bu tür vakıflar iyi birer yatırımdılar. Osmanlı prensesleri nakit ödenekleri, veraset payları, düğün çeyizleri, evlilik hediyeleri, mehr-i müeccelleri, çiftlikleri, mukata'aları, Edirne'de ve İstanbul'da Boğaz kenarlarındaki malikaneleri ve saraylarıyla büyük servetler biriktirmişlerdi. Servetlerini gayrimenkul, dükkanlar, kamu binaları, konaklar, köleler olarak ve umumi çeşmeler, kütüphaneler, camiler, mektepler ve aşhaneler şeklinde vakıflar yaptırarak kullanmışlardır. Artan, Osmanlı hanım sultanları (Hatice Sultan, Beyhan Sultan, ve ablaları Esma Sultan)⁴⁵ tarafından onyedinci yüzyılda Boğaz boyunca yaptırılan özel yalılara dikkatimizi çekmektedir.⁴⁶ Lale devrinde tüm İstanbul üzerinde Osmanlı prensesleri tarafından inşa ettirilen umumi çeşmeler ve mescidler aralarında bıraktıkları en üst mimari ve hayırsever miraslardı. Valide sultanların ve hanım sultanların inşa faaliyetleri XVII. yüzyılın ilk yıllarında başladı ama XVIII. yüzyılda daha da yaygın hale geldi.⁴⁷ Bu gelenek Osmanlı İmparatorluğundan da öncesine, Selçuklu dönemine kadar geri gider. İran ve Mısır'daki Memluk ve Safavi saray kadınları kendi Osmanlı çağdaşlarıyla karşılaştırıldıklarında benzer ekonomik güce sahiptiler.⁴⁸ Başka bir yerde XVIII. yüzyılda toplumun tüm katmanlarından gelen Osmanlı kadınların her gün biraz daha artan bir şekilde kamusal yaşamaya katıldıklarını ileri sürmüştüm.⁴⁹ Bu başlangıç çalışması Lale Devri zamanında Osmanlı hanım sultanlarının ekonomik güçleriyle ilgili zengin bir koleksiyon oluşturan mali dokümanların sadece küçük bir kısmını açıklığa kavuşturmuştur.



- 1 Ahmed Refik, *Kadınlar Saltanatı*, 2 vols, (İstanbul, 1332/1916); Idem, *Fatma Sultan* (İstanbul, n.d.); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı* (Ankara: TTK 1984); M. Çagatay Uluçay, *Harem'den Mekâtlıplar* (İstanbul: Vakıf Matbaası, 1956); Idem, *Padişahların Kadınları ve Kızları* (Ankara: TTK Basımevi, 1992); Idem, *Harem II*, (Ankara: TTK, 1985); Leslie Peirce, *The Imperial Harem, Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993); Tülay Artan, "The Palaces of the Sultanas," *İstanbul Dergisi* (January 1993); Idem, "From Charismatic Leadership to Collective Rule," *Toplum ve Ekonomi* 4 (April 1993); Idem, "Period and Problems of Ottoman (women's) Patronage on the Via Egnata," *The Via Egnata Under Ottoman Rule, 1380-1699* (Rethymnon, Crete University Press, 1996); Ali Akyıldız, *Refia Sultan* (İstanbul: Tarih Vakfı, 1998).
- 2 Lady Mary Wortley Montagu, *The Turkish Embassy Letters*, ed., by Malcolm Jack (London: Virago, 1996); *Memoirs of Baron De Tott*, 2 vols. (New York: Arno Press, 1973). Her ne kadar O Osmanlı kadını zamanıyla karşılaştırıldığında çok az önyargıyla incelemişse de onun Türkiye mektupları Batı'da ve İngiltere'de sansyona neden olmuştu. Ne yazık ki kız kardeşi muhafazakar çevrelerde her hangi bir skandal yaratmamak için onun tuttuğu günlüğü yok etmişti. Günümüze gelseydi daha çok bilgi sahibi olabildik.
- 3 Uluçay, *Padişahların* . . . 48-49; 56-59; Peirce, 229-265.
- 4 Lewis Thomas and Norman Itzkowitz (eds.), *A Study of Naima*, (New York: NYU Press, 1972), 100-102; M. Raşid, *Tarih-i Raşid*, 6 vols. (İstanbul: 1865-66); M. Münir Aktepe, *Şem'dasniade Fındıklı Süleyman Efendi Tarihi Mürit-Tevarih* (İstanbul, 1976)
- 5 Peirce, 65-77.
- 6 Hürrem Sultan, Prens *Mustafa* ve Sadrazam İbrahim Paşa arasındaki rekabet için bkz. Refik, 1916, 38-93. Ayrıca bkz. Peirce, 57-90.
- 7 Oların erkek ve kadın atalarından pek bir şey bilmiyoruz. Batılı gezginlerin varsayımları görüş olan kendilerinin ve çocukların doğuştan öldürüldükleri görüşü doğru değildir. Onların XVII. yüzyıl soy ağaçları için, bkz. Alderson on their family trees in the eighteenth century. A.D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (Oxford, 1956).
- 8 Carl F. Petry, "Class Solidarity versus Gender Gain: Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt," in *Women in Middle Eastern History*, edited by Nikki Keddie and Beth Baron (New York: Yale University press, 1991), 129-137.
- 9 Baron De Tott, 66-68.
- 10 Uzunçarşılı, 164-65.
- 11 Peirce, 67.
- 12 Robert Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman Melek Ahmed Paşa* (1588-1662), (New York: SUNY Press, 1991), 255-263. Alderson'a göre bu onun dördüncü evliliği idi. A.D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (Oxford, 1956), tablo 34.
- 13 Her bir kese 500 kuruştu.
- 14 Ibid., 259.
- 15 Uluçay, *Padişahların* . . . , 51-52.
- 16 Madeline Zilfi, "Women and Society in the Tulip Era," in *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History*, ed. By Amira El Azhary Sonbol (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 294-95; Ahmet Refik, *Lale Devri* (1130-1143), (İstanbul, 1915); Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Günlük Yaşam* (İstanbul: Tarih Vakfı, 1997), 182-190.
- 17 Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans* (New York: George Braziller, 1979).
- 18 Rifa'at Abou El-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (Leiden: Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut, 1984).
- 19 Bkz. Benim yakında çıkacak olan monografim. "Crime and Urban Violence in Eighteenth Century Istanbul".
- 20 Raşid, vol. 2, 11-12.
- 21 Raşid, vol. 3, 243-44.
- 22 Ibid., 244.
- 23 Raşid, vol. 2, 494; Uluçay, 76.
- 24 Uluçay, 76-77.
- 25 Uluçay, 76.
- 26 Raşid, vol. 3, 245.
- 27 Başbakanlık Arşivleri, İstanbul (BBA) Cevdet Saray 992
- 28 BBA, Cevdet Saray 816.
- 29 Raşid, vol. 3, 319-20.
- 30 Uluçay, 77.
- 31 BBA, Cevdet Saray 663. Mültezimin üçüncü taksit (*taksit-i salis ve kalemiyye*) 227 kuruş ve 15 paraydı.
- 32 Raşid, vol. 3, 270-281.
- 33 Ibid., 261.
- 34 Lady Mary Wortley Montagu, 65, 76; Refik, *Fatma Sultan*, 29-32.
- 35 Refik, *Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı (1689-1785)*, (İstanbul: Enderun kitabevi, 1988), 72-73; Raşid, vol. 6, 498-99.
- 36 Refik, 97-98; Uluçay, 85.
- 37 M. Münir Aktepe, *Patrona İsyası, 1730*, (İstanbul, 1958).
- 38 Uluçay, *Padişahların* . . . , 85.
- 39 Ibid., 86-87.
- 40 BBA, Cevdet Saray, 375.
- 41 BBA, Cevdet Saray, 1658. Hereşe ve Urfan'ın yeri kesinleştirilemedi.
- 42 Uluçay, 87.
- 43 Refik, İstanbul . . . , 20.
- 44 Bkz. Benim yayımlanacak makalem. "Gendering Urban Space: Women's Smaller Waqfs in Seventeenth and Eighteenth Century Istanbul," in *Sources on the History of Middle Eastern Women*, eds. By Amira Sonbol and John Voll, Syracuse University Press.
- 45 Biz III. Ahmet'in bu üç kızına değinmedik, çünkü Artan onlarla ilgili detaylı üç makale yazdı.
- 46 Artan, "The Palaces of the Sultanas," *İstanbul Dergisi* (January 93); Idem, "The Kadirga Palace: An Architectural Reconstruction," *Muqarnas* 10 (1993): 201-211.
- 47 Mesela, II: Ahmed'in kızı Fatma Sultan 1662'de Melek Ahmet Paşa ile evlendiğinde Abu Ensari kapısında kendi sarayına sahipti. Dankoff, *The Intimate Life* . . . , 255.
- 48 Fariba Zarinebaf-Shahr, "Economic Activities of Safavid Women in the Shrine City of Ardabil," *Iranian Studies* 31 (Spring 1998): 247-261; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Women and Men in Late Eighteenth-Century Egypt* (Austin: University of Texas Press, 1995).
- 49 See Zarinebaf-Shahr, "Women and the Tradition of Seeking Justice in the Ottoman Empire," in *Women in the Ottoman Empire*, ed. by Madeline Zilfi (Leiden: E.J. Brill, 1997): 253-264; Idem, "Women and the Public Eye in Eighteenth-Century Istanbul," in *Women in the Medieval Islamic World*, ed. by Gavin R.G. Hambly (New York: St. Martin's Press, 1998): 301-325.



OSMANLI'DA KADININ SOSYO-EKONOMİK KONUMU

YRD. DOÇ. DR. ABDURRAHMAN KURT
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Bu araştırmada Bursa Kadı Sicilleri temel kaynağımızı oluşturdu. Konuyu, belirli bir dönem (1839-1876) ve toplumla (Bursa) sınırlandırmış olsak da, dikkat çekici bir değişimin olup olmadığının tespiti amacıyla, daha önceki yıllara ve diğer vilayetlere ait mevcut bilgiler de değerlendirildi.

Osmanlı'da aile ve kadın konusu günümüz Türkiye'sinin popüler konularından birisidir. Ne yazık ki verilen bilgiler çoğunlukla spekülâtif ya da önyargılı görünüyor. Söylenenlerin, genellikle ciddi bilgi vermeyen Batılı araştırmacı ya da gezginlere atfedilmesi, bu görüntüyü ortaya çıkarmaktadır. Oysa ister yerli isterse yabancı olsun, son günlerini yaşadığımız 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren arşivleri referans alarak ortaya çıkan kaynaklar, aşağıda görüleceği üzere, oldukça objektif bir tarzda konuyu ele almışlardır.

Osmanlı toplumunda kadınların, aşırı derecede baskı altında bulunduğu dair, ciddi bilgiler olmasa da, yaygın kanaat vardır. Kadınların, önce babalarının veya büyük kardeşlerinin ve daha sonra kocalarının malı olduğu, kendi mülkiyetlerinin bulunmadığı, mirastan daima mahrum edildikleri ve hür iradeleriyle evlenemeyip velileri tarafından bir eşya gibi satıldıkları, kanuni haklarını savunmak için mahkemeye bile gidemedikleri bazı oryantalistlerce ileri sürülmüştür.

Türkiye'de Kadı Sicilleri üzerinde ilk akademik çalışma yapan yabancı araştırmacı konumundaki Ronald Jennings'in 17. yüzyıl Kayseri¹ ve hemen hemen aynı yüzyıla ait Kıbrıs² kadınlarıyla ilgili çalışması ile yine aynı dönem Bursa kadınlarının sosyo-ekonomik duru-

mun inceleyen İsrailli bilim adamı Haim Gerber'in³ araştırması, sözkonusu varsayımın büyük ölçüde önyargılı olduğunu ortaya koymaktadır. Gerber'in ilk cümleleri dikkat çekici olduğundan buraya aynen alıyorum:

*"Yirminci yüzyıl öncesi İslâm toplumunda, kadınların aşırı derecede baskı altında tutulduğuna dair, ciddi bilgi değilse de, yaygın kanı devam ediyor. (Ruben Levy gibi) Bilim adamları bu konuda ihtiyatlı olmalarına rağmen, birçok oryantalistçe paylaşılmış görünen yaygın kanı bir sorun olarak ortalıkta dolanmaktadır. Kadınların sözde düşük statüsünün, baştan aşağı tüm İslâm toplumunda ataerkil ailenin, sosyal yapının omurgasını teşkil ettiği faraziyesinden kaynaklanmıştır. Kadınlar güya haremelerde tutuldukları için iktisadi faaliyetlerde bulunamadıkları veya menfaatlerini ve kanuni haklarını savunmak üzere mahkemeye gidemediklerini düşündürecek şekilde kamu hayatına katılmaktan engellenmişlerdi. Üstelik, İslâm öncesi Arap kabile hukukunun aşıllıklarını azaltan klasik İslâm hukuku tarafından kendilerine bahsedilen iyiliklerden mahrum edildiklerine dair genel bir mutabakat görünüyor. Sözgelimi, İslâm bir erkeğin evlenebileceği kadın sayısını, onlara daha iyi muameleyi temin etmek için dörde indirdi. Aynı zamanda İslâm, kadınların mirastan alışılagelmiş mahrumiyetini kınadı ve erkek mirasçılara verdiğiinden az olsa da, onlara ölen yakınlarının mirasından pay tahsis etti. Kadınlarla ilgili bu mütevazı gelişmenin bile gerçekte, fiiliyata geçmediği hususunda genel kanı vardır."*⁴

Ona göre Bursalı kadınlar, hiç te böyle bir konumda değildi:

"17. asra ait Bursa kadı sicillerinde görüldüğü üzere kadınlar, tasvir edilen yaygın stereotipten çok farklı görünüyorlar. Örneğin evlenebilecek kadın sayısını dörtle sınırlayan ka-



nunun askıya alınmasıyla ilgili olarak bir araştırma yapılır-
sa, şaşırtıcı gerçek ortaya çıkar.. Bu noktayı 17.yüzyılda Bur-
sa'da ölen insanların detaylı tereke listeleri vasıtasıyla test et-
mek mümkündür. Söz konusu listelerden, her bir ölünün eş ve ço-
cuklarının ismine varıncaya kadar teferruatlı aile bilgileri el-
de edilir. Gözden geçirilen ikibinden fazla terekede, bir erkeğin
iki ve daha çok eşe sahip olması yirmi vakayı geçmemiştir. Po-
ligami, en azından Bursa'da açıkça teoride kalmıştır.”⁵

Amerikalı araştırmacı R. Jennings ise Lady M. Montagu, Lady E. Craven, Lucy M. J. Garnett gibi bayan gezginler ile Fanny Ellsworth Davis'in⁶ Osmanlı kadın-
ları hakkındaki övgülerini nakleder.⁷ Bir veya daha fazla kadının mahkemelik olduğu binsekizyüzyü aşkın vaka araştırmasında Jennings, 17. yüzyılın ilk çeyreğinde Kayserili kadınların sosyo-ekonomik yaşamdaki işlevle-
rini dile getirmektedir. Onun tespitlerine göre kadınlar, ihtiyaç doğduğunda erkekler gibi kendi iradeleriyle mahkemeye müracaat edebilmişler; bizzat mahkemede bulunmuşlar, dava açmışlar, aleyhlerine açılan davalara karşı kendilerini savunabilmişlerdi.⁸ Onlar mahkemeler-
de sadece taraflardan biri olarak bulunmamışlar, aynı za-
manda görüldüğü kadarıyla eşit şartlar altında kendi çe-
kirdek ailelerinin erkek üyeleriyle olan sorunlarıyla da karşı karşıya gelmişlerdir.⁹

Osmanlı kadınlarının yaşam tarzları hakkında, o dönemlerde Anadolu'yu ziyaret eden Avrupalı seyyahla-
rın eserlerinde de bilgiler bulabilmekteyiz. Bunların içe-
risinde ciddi araştırmalar yapmadan Osmanlı kadınları-
nın içler acısı bir konumda olduğunu ileri sürenlerin ya-
nında, Türk insanının yaşantısını bizzat Türkiye'de gö-
rerek nispeten doğru bilgi verenler de vardır. 18. yüzyıl-
da Türkiye'ye gelen Lady M. W. Montagu, Türk kadın-
larının esaret hayatı yaşadığını iddia eden Avrupalıları sadece kınamakla kalmamış, onların Avrupalı hemcinsle-
rine göre daha hür olduklarını da vurgular.¹⁰ Lady E. Craven'in şu sözlerinde ise açık bir imrenme görülmek-
tedir:

“Kadınların Türkiye'deki kadar büyük bir serbestlik ve imtiyaza sahip, tüm kınamalardan beri olduğu başka bir ilke gördüğümü sanmıyorum... Türklerin biz kadınlara yönelik davranışları bütün milletlere örnek olmalıdır... Sanıyorum on-
lar, kendi hayat tarzları içerisinde yaşayan, dünyanın en mut-
lu kadınlarıdır.”¹¹

Ubicini de eserinde Kuran'ın kadın haklarıyla ilgili ayetlerini zikrettikten sonra, Batıların Türk kadınları hakkındaki peşin hükümlerine değinerek; “Bu peşin hü-
kümler Doğu üzerinde uydurulmuş masallar; yapılmış iftira-
lar arasında sayılmalı ve artık bu uydurmalara bir son veril-
melidir”¹² çağrısını yapmaktadır.

Tabii ki Osmanlı kadınlarının dört dörtlük bir ha-
yat yaşadığını iddia edebilmemize imkân yoktur. Ne var
ki görüşlerini sunduğumuz yazarların sözleri de abartılı sayılamaz. Onlar Osmanlının çağdaşı Batılı kadınların durumunu gözönünde tutarak böyle bir kanıya varıyor-
lardı. Diana Gittins'in aşağıdaki sözleri onların sosyo-
ekonomik durumunu bariz bir şekilde ortaya koymakta-
dır.

“Mirastan menedilmiş bir erkeğin servet sahibi olma im-
kânı vardı. Çeyiz sahibi olmayan bir kadın kocası için önemli bir mali sorumluluktan ve kendi başına servet edinmesi için hiç-
bir yol yoktu. ...Evlendiğinde tüm kişisel hakları (kiralık topr-
ak ve hayvan) kocasının olurdu, gerçek mülkleri ise (satın al-
dığı toprak ve hayvanlar) kendi rızası olmadan satılmasa da kocasının kontrolüne geçerdi. Eğer kocası vasiyet bırakmadan ölürse, yasa gereği kişisel mülkleri, dul kadının yarısından fazlasını alamayacak, kalanının da çocuklara ya da diğer ya-
kın akrabalara, bunlar yoksa krallığa verilecek şekilde bölü-
nüldü. Kadın vasiyetname hazırlayamazdı. Çünkü, evlilikle birlikte karı-koca yasa önünde tek kişi haline gelirdi. Bu du-
rumda mülk sahibi erkekler için evlilik, tam bağımsızlık ve otorite kazanmanın olduğu kadar eşlerin çeyizi yoluyla serveti-
ni artırmanın da yoluydu. ... Kadınların tek sosyal mobilité imkânı evliliktir. Sekreter olarak çalışan bir kadının mesleği yoluyla sosyo-ekonomik konumunu geliştirme şansı hemen hemen yoktur. Ancak yükselme yolundaki bir erkekle evlenerek sosyal mobilité şansını elde edebilir.”¹³

Jennings'e göre muasır İngiltere'de bile evli bir ka-
dın, sahip olduğu mülk ve eşyanın kontrolünü elinden çıkarmış, ipler tamamen kocanın eline geçmiştir. Çağdaş Batı Avrupa'da, bir başkası aleyhine dava açması çoğu defa zor olan evli bir kadının, kendi kocasına karşı ise böyle bir hakkı çok daha azdır.¹⁴

Oysa Osmanlılarda kadınlar kocalarını mahkemeye getirtebiliyorlar ve yaptıkları suçlamalara karşı kocaları mahkemelerde kendilerini savunmak zorunda kalıyorlar-
dı. Eşler arasında mal ayırımı ilkesi bulunduğu için ka-



dınlar, kocalarına bağlı olmaksızın sosyal hareketliliğe maruz kalabiliyorlardı. Batılı kadınların evlenebilmek için hazırlamaları gereken ve adına “drahoma” denilen çeyizi, Osmanlı kadını dilerse koca evine getirebiliyordu; böyle bir hazırlık yapmak mecburiyeti de yoktu.

A- SOSYO-EKONOMİK HAYATTA KADINLAR

İlk dönem Osmanlı kadınlarına ait bilgileri, kısmen tarih ve ahlâk kitaplarında bulabilmekteyiz. Mevcut kaynaklara bakıldığında, bu dönemde Türk kadınlarının, daha önceki Türkmen hemcinslerinin tipik özelliklerini sürdürdüklerini söyleyebiliriz.

Doğrusunu söylemek gerekirse, ilk dönemlerde kadınlar, sosyal hayatın içerisinde, erkeklerle birlikte daha müessir bir görüntü çiziyorlardı. Kurdukları kadın örgütleri ile toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçasını oluşturmuşlardı. Varlığı hakkında çeşitli varsayımlar bulunmakla birlikte, 13. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu Selçuklularında kurulduğu düşünülen Bacıyan-ı Rum (Anadolu Bacıları), iki asır daha devam ederek Osmanlı'ya kadar uzanmıştı. Kadınların üretimde ve sosyal hayatta organize olmasını sağlayan bu teşkilâtın, “Ahiyan-ı Rum” (Anadolu Ahileri)'un kurucusu Ahi Evren'in eşi Fatma Bacı tarafından kurulduğu tahmin edilmektedir. Kendisine ‘Kadın Ana’, ‘Kadıncık Ana’ diye hitab edilen Fatma Hatun sosyal hayat kocası Ahi Evren kadar etkin bir kadın portresi çizmektedir. Ahilerle birlikte Kayseri’de dokumacılık yapan ‘Bacılar’, Moğol istilâsına karşı erkeklerle birlikte direnmişler ve bizzat çatışmaların içerisinde yer almışlardır. Ancak çok geçmeden Moğolların şimşeklerini üzerlerine çektiklerinden Ahi Türkmenlerle birlikte uç bölgelere doğru hareket etmek zorunda kalmışlardır.¹⁵ Bir Uç beğliği olan Osmanlı'nın kuruluş ve gelişmesinde Ahi ve Bacıların büyük hizmetleri olduğu bilinmektedir.

Sözkonusu hanımlar, Ahiliğin kadınlar kolunu teşkil ettiği için dini ve kültürel faaliyetlerini bir tarikat disiplini içinde sürdürmüşlerdir. Bundan dolayı Bacıyan-ı Rum'un kadınlara mahsus bir tarikat adı olabileceği ihtimali üzerinde duranlar da vardır. Fatma Bacı, tarikat hayatının ilk yıllarında Hacı Bektaş-ı Veli'ye intisaplı bir müride¹⁶ iken daha sonraları kız kardeşi Amine Ha-

tun ile birlikte mürşidelik makamına ulaştığı¹⁷ da belirtilmektedir. Bu tarikatta kadınların erkeklerle bir arada zikir, sema ve sohbet meclislerinde bulunmaları o dönemde bazı çevrelerin şiddetli eleştirilerine hedef olmuştur. Bu çevreler onlara, her kötülüğü mübah sayan anlamına gelen “mübahi” veya “ibahiyeci”¹⁸ diyorlardı.

Kuruluşundan sonra iki asır içinde dağıldığı tahmin edilen bacıların etkinliği şüphesiz Osmanlı'nın ilk yıllarında da devam etmişti. Ancak bu yıllara ait toplumsal hayatı, büyük ölçüde, yönetici sınıfa ait anlatılardan gözlemleyebiliriz. İbn Haldun'un nazariyesine uygun olarak ‘mülk’ün kurulduğu ilk dönemde,¹⁹ toplum katmanlarında çok belirgin bir ayrışma yoktu. Sultan eşleriyle ilgili yazılanlar, aynı zamanda toplumdaki diğer kadınların da durumunu yansıtmaktadır. Sultan ‘Hatunları’ toplumdaki irtibatı kesik olarak saraylarda yaşayan kimseler değildi. Kocaları gibi onlar da sosyopolitik hayatın aktif özneleriydi. Bundan dolayı, düşük nüfuslu, homojen toplum için bunları genelleştirmenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

Kurucu Osman Bey'in önce, meşhur Ahi şeyhi Edebâli'nin kızı Bâlâ Hatun, daha sonra Mal Hatun (Orhan'ın annesi) ile evlendiğini biliyoruz. Kaynaklarda onun eşlerine ait -Edebâli'nin efsanevi çınar rüyasının dışında- çok az bilgiye rastlıyoruz.

Sultan eşleri, kaç-göç olmaksızın yabancı erkeklerle görüşebiliyorlardı. İznik şehrinin yöneticisi olarak Orhan Gazi'nin eşi Nilüfer Hatun'un adını veren Arap seyyah İbn Batuta, kendisini ziyarete gittiğinde Nilüfer Hatun tarafından ikram ve iltifata mazhar olmuştur. Olgunluğu ve dindarlığıyla temayüz eden bu hanım, Bursa'da bir tekke, ve bir mescit yaptırmıştır. Bursa ovasından geçen çay üzerine köprü yaptırdığından bu çaya Nilüfer adı verilmiştir.²⁰

Bursa'nın fethinden dört sene evvel 1323 senesinde Ramazan başlarında Kite mahkemesindeki kadının huzuruna, Sultan Osman'ın oğlu Alâeddin Paşa, babası Osman namına, kardeşi Orhan'ın karısı Asporça Hatun'la beraber gelmişler ve Alâeddin Paşa, Sultan Osman tarafından gelini Asporça Hatun'a bazı arazi hediye ve temlik edildiğini, Asporça'nın onayıyla ifade etmiştir.²¹

Orhan ve sonra gelen padişahların hemen hepsi dört kadınla evliyidiler. İlk yıllarda yapılan savaşların sıklığı



ve genişleyen topraklarda çoğalma arzusu diğer Türkleri de poligam hayata zorlamıştı. Yabancı kadınlarla evlenen ilk padişah Orhan Gazi idi. Onun dört eşinden sadece bir tanesi Türk'tü. Fatih Sultan Mehmed'e gelinceye kadar -dört kadından en azından bir Türk olmakla birlikte- yabancı kadınlarla evlenme geleneği, Fetret devri padişahı Çelebi Mehmed'in dışında devam etti. Onun sadece iki tane Türk eşi vardı.

Toplum yerleşik karaktere büründükçe "bacı" ruhunda erimeler başgöstermiş; zevk ve sefaya düşkün kadın tipi de ortaya çıkmaya başlamıştır artık. 14. yüzyıl sonlarında yaşamış olan Kutbuddin Muhammed İznîkî'nin (821/1418) dönemindeki kadınlarla ilgili endişe ve korkularını dile getiren ifadeleri, hem bu gerçeği dile getirmekte hem de gerçekte onların özgür konumunu yansıtmaktadır:

*"Zamane kadınları güzel elbiseleriyle süslenip sokaklara dökülürler. Kızlarda ve yollarda tozarlar. Gizli yapımları gereken şeyi açıkta da yaparlar. Yabancı erkeklerin yanında ziynetlerini gizlemezler. Erkekleri kendilerine meylettirmek için düğünlerde oynarlar. Böylece Allah'ın gazabına uğrarlar. Bunların kocalarına bir din adamı nasihat etmek istese, dinlemezler ve: 'Sizin bu sözleriniz, eskilerin tekerlemeleridir...' diyerek acayip bir tarzda cevap verirler. Bu erkekler, karılarının İslami ve ahlaki olmayan yerlerde bulunmalarından iftihar ederler. Bunlar artık şeytanın kardeşi ve dostudurlar, kendilerinde kıskançlık ve gayret gibi erkeklere has güzel vasıflar kalmamıştır. Sakallarını karılarının ellerine verip dinlerini onların arzu ve heveslerine bırakmış bu kimseler fasıklar gürubundan olmuşlardır. Ne yazık ki, ortalık böylelerle dolmuştur. Dinin emirleri nerede kaldı? Allah'ın emirleri hiçe sayıldı. Allah hidayet eylesin..."*²²

Buna rağmen kadınların dinsel örgütlerdeki faaliyetlerinin 17. asırda bile devam ettiğini görmekteyiz. Gelip geçenlerin barınması için yapılmış bir hayır kurumu olan ve sırf kadınlara mahsus olarak açılan zaviyelerde "şeyh" ünvanlı kadınların bulunuşu dikkat çekicidir. Bursa'da Tayyib Hoca mahallesindeki Karaca Ahmed zaviyesinde 1596'da Mustafa kızı Ayşe'nin,²³ 1614'de yine aynı zaviyede Ahmet kızı Cihan Hatun'un²⁴ şeyh oldukları görülmektedir. 16. yüzyılın başlarına ait bir belgede ise, elinden alınan şeyhliği için "berat-ı Hümayun" talep eden bir kadının kısa öyküsü geçmektedir:

"Bursa'da Babamemiş zaviyesinden Zeyneb nam Hatun kişi, sabıkan şeyh imiş, sonra mezkûreden alınıp Derviş Mehmed'e tevcih olunmuş imiş, ondan dahi alınıp mezkûrun oğlu Derviş Ahmed'e sadaka olunmuş imiş. Haliyen Derviş Ahmed fevt olup mezkûre Zeyneb... berat-ı Hümayun sadaka olunmak için taleb ettiği..."²⁵

1. Kadınların Ekonomik Faaliyetleri

Görüldüğü üzere Osmanlı kadınları toplumdan soyutlanmamış, aksine, ticari faaliyetlerde bulunmuşlar, sık sık borç para alıp vermişlerdir. Kanuni devrine ait fermanlardan, bazı kadınların çamaşırhane açtıkları, bazılarının da köle ticaretiyle uğraştıkları anlaşılmaktadır.²⁶ Birçok belge, gayri menkul satan veya alan ya da kiralayan kadınları göstermektedir. 17. y.y.'da birçok kadının mülkiyetini elinde bulundurduğu evi vardı. Bu döneme ait terekese incelenen 123 kadından üçte biri en azından bir eve sahipti. Çoğunun şehirlere yakın köylerde gayri menkulleri vardı. Mülk edinmenin diğer bir şekli dükkânlar ve az sayıda atölyelerdi.²⁷

1605-1625 yıllarına ait Kayseri sicillerinde kayıtlı gayri menkul transferlerinin %40'ı en azından bir kadını içeriyordu.²⁸ 1595'de Kıbrıslı kadınların sahip olduğu gayri menkul oranı %15'di. Bu, 1630'larda ikiye katlanarak %30'a ulaştı.²⁹ Onlar gayri menkul alım satımında erkekler kadar etkin olmasalar da yine de gayri menkul edinebilmişler ve bu sayede para kazanabilmişlerdir. Gerçi gayri menkul satışları alışlarından daha fazlaydı ama böyle olması her zaman bir olumsuzluğa işaret etmez. Bir ticaret malını satma, onu likidite etme anlamına geldiği için, bu, toplumun ekonomik hayatını canlandırmada kadınların tesirini gösterir.

Bazı kadınlar sahip oldukları topraklarda zirai üretim yaparken azımsanmayacak sayıda el işçiliğine dayanan zenaat ile ilgilenenler de vardı. İpek imalatı gibi endüstri kollarıyla ilgilenenler de görülüyordu. 1678 yılında Bursa'da toplam 387 adet mancınık tezgâhının 157'sinin kadınlara ait olması, onların tekstil imalatındaki katkılarının büyüklüğünü göstermektedir.³⁰ Buna rağmen onlar, esnaf loncalarına üye olabilmekte zorlanıyorlardı. Kadınların organize ekonomik kurumlara üye olmaları alışılmış bir durum değildi. 1681 tarihinde mi-



ras yoluyla babasından intikal eden mum imalât hissesi sebebiyle loncada üyeliğinin yasal olduğunu iddia eden bir kadına, diğer erkek üyeler 'o zamana kadar loncada hiç kadın bulunmadığı' gerekçesiyle itiraz etmişlerdi. Bundan 50 yıl sonra bir başka kadın, iki mum imalât hissesini satarak loncadan ayrıldığını ilân etmişti.³¹ Son hadise, kadınların loncalara üyeliğinin yasal olduğunu göstermekle birlikte, geleneğe aykırı gelişen oldu bittilere karşı erkek baskılarının yoğunluğuna da işaret etmektedir. Bir kadın, karşıt cinslerden gelen baskıya dayanabildiği ve bu koşullarda ticari faaliyetini sürdürdürebildiği ölçüde üyeliğini devam ettiriyordu.

Diğer taraftan yine 17 yy.'da, evde imâl ettiği mamulünü, çarşı ve pazarlarda piyasaya süren çok sayıda kadın, bir lonca sisteminin üyesi olmamakla birlikte, kendilerini mali yönden destekleyen tüccar ve diğer komisyonculardan tamamen bağımsızdılar. "Kazzaz" denilen ipek tüccarları loncasına mensup görevlileri 1682 yılında dava eden Bursalı sekiz kadın bunun dikkat çekici örneğidir: "Gaytancılar" adını alan bu kadınlar, ipek ipliği üretiyorlardı. Lonca görevlileri, rekabete yol açtıklarından dolayı onları engellemek isteyince, hiçbir şekilde rahatsız edilmeksizin şehirde rahatça dolaşabileceklerine ve diledikleri pazarda ürünlerini serbestçe satabileceklerine dair fermanı mahkemede ibraz etmişler ve "el-kadim yutraku alâ kıdemihi" (eskiden beri var olan öyle kalmaya devam eder) fehvasınca davayı kazanmışlardı. Artık serbestçe mallarını piyasaya arz edebilirlerdi. Ama loncanın erkek görevlileri de boş durmuyordu. Bir yolunu bulup onları engellemek istiyorlardı. Bundan tam bir sene sonra durum tersine döndü. Bu defa, kendi pazarlarında satış yaptıklarından dolayı kadınların, loncanın vergi yükünü paylaşmaları gerektiğini ileri sürdüler. Daha önce verilen hüküm üzerine davayı yine kadınlar kazandı. Çünkü onlar vergiden muafı. Vergi muafiyeti, kadınlara tanınmış bir imtiyazdı.³²

Kadınlar ekonomik hayatın birçok dalında faaliyette bulundukları için muayyen alanlarda kesin bir sınıflama yapmak imkânsız görünmektedir. Bununla birlikte, üretimde, bilhassa tekstil üretiminde kadınların rolünü değerlendirmemizde, ölen bir kişinin kimliğini ve varislerini tanıttıcı bilgileri, borç ve alacaklarıyla birlikte mal varlığının bir listesini ihtiva eden tereke defterleri çok

önemli kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözkonusu defterler, birçok kadının gayri menkul satma, satın alma ve kiralama faaliyetlerine katıldıklarını yoğun olarak gözler önüne sermektedir. Gerber'in araştırmasında kullanılan 123 kadın terekesinden 20'si çeşitli zenaat dallarında faaliyet gösteren kadınları içermektedir. Terekelerindeki basit tezgâhlardan anlaşıldığına göre bunların çoğu iplik bükme ve trikotaj ile meşguldü.³³ Bu arada tekstil ticareti yapanlar da vardı.³⁴

Terekesini incelediğimiz 255 kadın arasında en zengin olanı, 1275/1859'da ölen Hatice Zekiye Hanım'dır.³⁵ Onun toplam terekesi 156.786 kuruş olup 55.000 kuruş tutarında iki ev, 3500 kuruş değerinde bağ-bahçe, çeşitli alacakları ve geniş bir mücevherat listesini içeriyordu. O dönemde bir koyunun ortalama fiyatının 40 kuruş, bir sığırın ise 100 kuruş civarında olduğunu düşünürsek, toplam mal varlığının yaklaşık 40 koyuna veya 16 sığıra denk geldiği anlaşılabacaktır. Hatice Zekiye Hanım "Hâce" unvanlı tek kadındı. Dul ve tek çocuklu olması onun aile reisliği sıfatına da işaret etmektedir. Gerçi bu kadın tipi toplumda çok nadirdi. Ama bu kadar mal varlığına sahip erkek sayısının da parmakla gösterilecek kadar az olduğu unutulmamalıdır.

Tereke defterlerinin dışındaki diğer mahkeme kayıtları da kadınların, yakınları veya başkalarıyla ticaret yapıp, kredi işlemlerinde bulunduklarını; vakıflardan ve şahıslardan ödünç aldıklarını göstermektedir. Bursa'nın merkezi çarşılarından Kaygan çarşısında bir attar dükkânının sahibi olan Şerife Emine Hanım'a kocasının, çeşitli kalemlerden oluşan toplam 33.300 kuruş borcu vardı.³⁶ 1260/1844 tarihinde kocasıyla birlikte bir vakıftan kredi alan Ayşe Sıdika Hatun ise yine eşiyle birlikte evlerinin bir bölümünü, bir vakfa 300 kuruş karşılığında "istiğlal" yoluyla rehin bırakmış ve bu şekilde elde ettikleri parayı üç sene çalıştırdıktan sonra hem evlerini rehinden kurtarmış hem de bir miktar kâra geçmişti.³⁷

Buraya kadar anlatılanlara bakılarak kadınların, erkeklerle eşit bir ekonomik güce sahip olduğunu ileri sürdüğümüz anlaşılmamalıdır. 1839 ile 1864 yılları arasında ait 720 Müslüman ve 408 gayrimüslim terekesi üzerinde yaptığımız araştırma sonuçları,³⁸ bize mantıklı bir mukayese imkânı sağlayacaktır. 465 erkek ve 255 kadından müteşekkil 720 Müslümanın miras yekünü 8.816.861



kuruş olup kişi başına düşen ortalama miras kadınlarda 4.721 kuruş iken erkeklerde 16.371 kuruştur. 289 erkek ve 119 kadından oluşan 408 gayrimüslimin miras yekünü ise 3.716.731 kuruş olup kişi başına kadınlarda 4.018 kuruş, erkeklerde de 11.206 kuruş miras düşmektedir.

Konuya tabakalaşma açısından bakıldığında, Müslümanlarda fakir sınıfın %56,90'ı erkek, %43,10'u kadın; orta sınıfın %65,85'i erkek, %34,19'u kadın; zengin sınıfın ise %89,62'si erkek, %10,5'i kadındır. Gayrimüslimlerde ise, fakir sınıfın %60,44'ü erkek, %39,56'sı kadın; orta sınıfın %72,69'u erkek, %27,31'i kadın; zengin sınıfın 95,24'ü erkek, %4,76'sı kadındır.³⁹

Gerek yukarıdaki ortalamalarda, gerekse tabakalaşmalarda her iki grupta da erkeklerin açık bir üstünlüğü vardır. Ayrıca Müslüman erkek ve kadınların, gayrimüslim hemcinslerine göre daha iyi durumda olduğu görülmektedir.

Gerber'in tespitlerine göre ise 17. yüzyılda Müslüman kadınlar, Bursalı işadamlarına göre daha aşağı bir durumda, fakat mesleksiz erkeklerle, hatta erkek esnafa göre çok daha iyi bir durumdadır.⁴⁰

Kadınların erkeklere göre ekonomik bakımdan daha aşağı bir seviyede bulunması, herhalde onların toplumda söz sahibi olmadığı anlamına gelmez. Günümüz herhangi bir Batı toplumunda yapılacak benzer bir mukayesede de kadınların daha fazla eşitliğe sahip olmaya-çağı tahmin edilebilir.

Ayrıca burada şu hususu da belirtmek gerekir ki, kadınların serbest bir şekilde mahkemeye gelmeleri; kocaları, oğulları, kardeşleri gibi yakınları ve yabancılar aleyhinde dava açabilmeleri, kadınlar hususunda İslam miras hukukunun teoride kalıp pratiğe geçmediği iddialarını⁴¹ da geçersiz kılmaktadır. Tereke defterleri incelendiğinde, mirası taksim edilen veya bir mirasa vâris olan birçok kadın görülecektir. Mamafih, defterlerde mirası taksim edilen kadın sayısının erkeklerden daha az olduğu da bir vaki'dir. Bu araştırmada kullanılan 720 Müslüman terekesinden 465'i (%65) erkeklere, 255'i (%35) kadınlara; 408 Gayrimüslim terekesinden 289'u (%71) erkeklere, 119'u (%29) kadınlara aittir. Erkek ve kadın arasındaki bu oran farkına bakarak, "birçok vaka-da kadınların vâris olmadığı"⁴² izlenimine kapılmak doğru olmayabilir. Üstelik, gayrimüslimlerdeki kadın mirasçı oranı daha düşüktür. Kadın sayısındaki azlığın

sebebi tam olarak bilinmemekle beraber, vârislerin vergi kaçırma istekleri yüzünden, cinsiyet ayırımı yapılmaksızın, bazı mirasların sicillere yansımadağı tahmin edilmektedir.⁴³ Ayrıca paylaşmada sorun çıkarılmayan mirasların mahkemeye intikal etmeyeceğı de açık bir husustur.

Bunlara ilaveten, özellikle kadınlara ait işlere bakmak üzere devlet tarafından kamu görevlisi kadınlar istihdam edilmiştir. "Vezâif-i bâb" çalışanları ismi altında onbir kadın görevlinin günlük ve aylık maaşlarını gösteren belge⁴⁴ bunu teyit etmektedir. Kaynaklar toplumda hekimlik yapan kadınların bulunduğunu belirtmektedir. Kanuni döneminin meşhur müftüsü Ebussuud Efendi'nin fetvaları arasında hekim kadınlarla ilgili hükümler de görülmektedir. III. Selim dönemi Türk toplumunu çok iyi incelemiş görünen D'ohsson kadınların, bir hastalık veya doğum halinde hekim gibi çalışan kadınlara başvurduğunu söyler.⁴⁵ Son dönemlere gelinceye kadar kadın hekim ve ebe yetiştiren resmi kurumlar olmadığı için bu hanımlar edindikleri pratik bilgilerle hizmet veriyorlardı. Kız çocukların ebe olmak üzere ilk girebildikleri yüksek okul Tıbbiye mektebidir. 10 Müslüman ve 26 Hristiyan kız öğrenci, 1845 yılında okulun ilk mezunları olmuştur.⁴⁶

Köylü kadınlar, evin erkekleriyle birlikte zirai üretime etkin bir şekilde katılırken kent merkezlerinde durum biraz farklılık göstermektedir. Çeşitli alanlardaki faaliyetleri sonucu, toplumda maddi yönden iyi durumda olan kadınlar bulunmasına rağmen ev dışında çalışan kadın sayısı fazla değildi. Ancak, Tanzimat dönemindeki sosyo-ekonomik değişimler, sınırlı, fakat eskisinden daha fazla kadının iş hayatına atılmasına yol açmıştı.

19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca Osmanlı devleti, gerçek sanayi işletmelerinin doğuşuna ve özellikle büyük şehir merkezlerinde işçi hareketinin oluşumuna şahit oldu. Bu işçiler arasında kadınlar da vardı. 1864'te G. B. Perrot, Bursa'da gezdiği bir dokuma tezgâhında 100 kadar kadın işçinin çalıştırıldığını bildirmektedir.⁴⁷ 1280/1863 tarihli bir belgede ise, Hürmüz, Akile ve Penbe isimli üç kız kardeşin, bir Gayrimüslime ait ipek fabrikasında çalıştıkları, ancak patronlarının ödemediğı 17240 krş. tutarındaki ücretlerini temin için mahkemeye gittikleri görülmektedir.⁴⁸ 1894'lerde Bursa'yı ziyaret eden Mehmed Ziya Bey de Bursa'daki ipek ve koza fab-



rikalarında Müslüman, Hristiyan birçok fakir kız ve kadının büyük bir maharetle ipeği iplik haline getirmele-
rini, saatlerce temaya değer bir manzara olarak gör-
mektedir.⁴⁹ Gemlikli kadınlar ipek kozası (güğül) ve
ipekten (harir) “pek nefis oda döşemesi” imal edip satışı
sunmaktadırlar. Bir sanayi kenti olan İstanbul’da durum
çok daha farklıydı; 1897’de İstanbul kibrit fabrikasında
çalışan toplam 201 işçinin 121’ini kadınlar ve genç kız-
lar teşkil ediyordu.⁵⁰ Anlaşıyor ki, iktisadi şartlar gere-
ği, büyük merkezlerde yüzlerce kadın artık fabrika vb.
yerlerde işçi statüsüyle çalışmaya başlamıştır.

2. Kadınların Sosyal Faaliyetleri

Görüldüğü üzere, çeşitli yollarda para kazanma ve
mülk edinme hakkına sahip olan kadınlardan hayır ve
hasenatta bulunanlar da olmuştur. Cami, okul, han, çeş-
me, köprü, hastane, imaret ve aş ocakları gibi sosyal bi-
na ve müesseselerin birçoğu kadınlar tarafından kurul-
muştur. Kadınların tesis ettiği Gureba ve Nisa hastane-
leri bugün bile hâlâ ayakta. Sosyal bütünleşme, milli
dayanışma ve şefkat hislerinin bir ifadesi olan vakıf ku-
rucuları arasında yer alan kadınların sayısı küçümse-
meyecek bir nispettedir. Mesela Bursa’da 15. yüzyılda 303
adet vakıf kurucusunun %51’ini kadınlar oluşturmaktadı-
r.⁵¹ Bu oranın yüksekliği, kadınların ekonomik bağım-
sızlık belirtilerinden sadece biridir. Ayrıca, vakıfların ku-
ruluş gayeleri arasında yetim ve fakirleri, yolda kalmışla-
rı, hatta kuşları ve hayvanları koruma ve barındırma dü-
şüncesinin de yer aldığı göz önünde tutulursa, Müslü-
man kadınların ne derece şefkat ve merhamet hisleriyle
dolu olduğu anlaşılabilecektir. Onların bu tür etkinlikleri,
son dönemlere kadar artarak devam etmiştir. Kurucuları
kadın olarak bilinen İstanbul’daki 69 okulun hemen he-
men tamamı 19. yüzyılda yaptırılmıştır.⁵² Ayrıca, ilgili
dönem Bursa toplumunda, 47 fakir aile çocuğunu evle-
rinde barındırarak “koruyucu aile” hizmeti veren 47 ki-
şinin 31’ini (%66) kadınların teşkil etmesi, sosyal yara-
ları tedavi etmede, onların ne derecede etkin bir görev
yaptıklarını göstermektedir. Demek ki Osmanlı kadını,
ülkenin her tarafında, imkân bulunduğu her zaman gücü
nispetinde hayır ve hasenatla ilgilenmiştir.

Çok ilginçtir, siyasi ayaklanmaların ilk sıralarında
da zaman zaman kadınlar görülür; silahlı oldukları halde
içine vezirlerin saklandığı arabaları durdururlar, ellerin-

deki taşlarla hücum ederler ve her türlü kuvvete karşı
koymaya çalışırlardı.⁵³ Yerel yöneticilerin karşı çıkmala-
rına rağmen, kadınlardan, diğer din kurumlarına karşı
yapılan gösterilere öncülük yapanlar da olmuştur.
1208/1794 yılı Ramazan ayının 28. günü, bini aşkın
Bursalı kadın, tamir edilen bir Ermeni kilisesinin, izin
verilenden çok yüksek bir şekilde altı kubbe üzerine in-
şa edilmesini, duaların kabul olmamasının ve yağmurun
yağmamasının bir sebebi olarak görmüşler ve Padişah’ın
ve Şeyhülislam’ın fetvasına muhalif olarak böyle büyük
kilise inşa edilmesini, Kadı ve a’yân-ı belde’nin rüşvet al-
malarından kaynaklandığını ileri sürerek bir hoca kadı-
nın önderliğinde kiliseyi yakmışlar, kendilerine engel ol-
mak isteyenleri de yaralamışlardır.⁵⁴ Tabii ki olay, Erme-
ni cemaatinin ileri gelenlerince derhal mahkemeye inti-
kal ettirilmiştir.

Bu hadiseden bir sene sonra, yine bir grup Bursalı
kadının, reayanın satmak için pazara getirdikleri soğan,
sarımsak gibi bazı emtiayı talan ve yağmadan sonra,
“Mahkeme-i Suğra”ya (Küçük Mahkemeye) gidip Şeri-
at’a aykırı işler yaptıkları ve bununla da yetinmeyerek
Bursa kadısının oturduğu “Mahkeme-i Kübra”ya (Büyük
Mahkemeye) varıp kadı ve maiyeti hazır oldukları halde
cümleye sövüp saydıkları ve hakarete bulundukları gö-
rülmüştür.⁵⁵

Olayların yanlışlığı veya doğruluğu bir yana, bir
grup kadının yine bir kadın öncülüğünde, yöneticileri
rüşvet almakla suçlayıp eylem yapmaları ve mahkeme
görevlilerini tahkir etmeleri gerçekten düşündürücüdür.
Bu hadiseler, Osmanlı kadınlarının, genellikle, koca ve
toplum baskısından uzak, özgür bir çevrede yaşadığının
bir ifadesidir. Hürriyetlerinin kısıtlanması halinde, hak-
larının bilincinde olan kadınlar, mahkeme kanalıyla is-
teklerine kavuşurdu. Bazı kadınların ise, mahkeme ile
yetinmeyerek beldelerine gelen padişahın geçiş güzergâ-
hında bekleyip bir sopa ucuna astıkları dilekçeleri padi-
şaha uzatmaları ve padişahın da onların sorunlarıyla ilgi-
lenmesi anlamlıdır.⁵⁶

Yukarıda sözünü ettiğimiz tereke defterlerinde ölen
şahsın ismiyle birlikte mesleğini ve varsa sosyal nitelikli
ünvanlarını da yazılıdır. Bu durum sadece erkekler için
olmayıp kadınlar için de geçerlidir. Kadınların isimleri
önünde veya sonunda yazılan ve onların statülerini gös-
teren ünvanlar, genellikle, “hatun”, “şerife”, “hanım” ve



“kadın” gibi ibarelerdir. 1255/1839 ile 1280/1864 yılları arasında ait, Müslüman ve Gayrimüslim olmak üzere toplam 1128 kişinin terekesinden⁵⁷ elde edilen verilere dayalı olarak hazırladığımız Tablo1, kadınların sosyal statülerini göstermektedir.

Tabloda görüldüğü gibi, statü gösteren ünvanlar içinde en çok “hatun” sıfatı kullanılmıştır. Toplumda itibarlı hanımlara verilen bu ünvana toplam 255 Müslüman kadından 45’i (%18,4) sahip olmuştur. Diğer ünvanlardan “hanım” 13 (%5,2), “kadın” bir defa (%0,39) (meselâ, Hatice Gülnar Kadın şeklinde) geçmektedir. “Hanım” sözcüğünün, Türk hükümdarlarına verilen “han” ünvanından türetildiğini hatırlatırsak içerdiği mânâ zenginliği, saygınlık ve zerafet ifadesi kendiliğinden ortaya çıkar. ‘Hatun’ ünvanını kullananların 15’i (%5,9) ekonomik kritere göre alt tabakada yer alırken 28’i (%11) orta tabakada, ikisi (%0,8) üst tabakadadır. ‘Şerife’ ile birlikte kullanılan ‘hanım’ ve ‘hatun’ ünvanlı kadınlardan hiçbirisi alt tabakada bulunmamaktadır. Kıpıye denilen üç çingene alt tabakada görülürken orta tabakada bir cariyе/kalfa ve bir azatlı cariyenin bulunuşu dikkat çekiyor. Hizmetçi sattüsündeki cariyelerin azat edilmeden önce ya da sonra mal varlığına sahip oluşu, 20. asra gelinceye değin Batı toplumlarında görülemeyen bir durumdur.

“Hâce” ünvanlı orta ve üst tabakaya mensup iki kadının görülürken, hac ibadetinin ifa edildiğini belirten “el-Hac” ünvanlı tek kadının olmayışı dikkat çekiyor. 18. asrın ilk yıllarında Ankara’lı bir kadının ise hac ibadetini ifa ettiği⁵⁸ görülüyor.

İlgili dönemde Bursa’da hacca giden bir hanım bulunmamakla birlikte, ‘hacc-ı şerif bedeli’ olarak sulehâdan bir kimseye verilmek üzere para vasiyetinde bulunan Tablo1. Kadınların Sosyal Statüleri

kadınlar vardır. Meselâ, hac bedeli olarak Şerife Hatice hatun (öl.1863) 4500 krş.;⁵⁹ Şerife Zeynep hatun ise 3000 krş.⁶⁰ gibi dönemlerine göre hiç de az sayılmayacak meblağlarda bu iş için para vasiyetinde bulunmuşlardır. Toplumda bu kadar parayı fazlasıyla karşılayabilecek çok sayıda zengin kadın bulunmakla birlikte zengin hanımlar arasında hacı ifa edenlere rastlanmamasının en önemli sebebi, devrin tehlikelere açık ulaşım imkânlarının yetersizliğidir. Onların kutsal Mekke’ye gidebilmeleri çok zordu. Diğer taraftan, hac için para vasiyetinde bulunanların da çok az sayıda olması, belki de sosyal hayırlarda daha aktif olmayı tercih ettiklerinden, günlük yaşamlarında hacı pek düşünmediklerini akla getirmektedir. Gerçekten de Osmanlı kadınları, sosyal yaraları tedavi etmede çoğu defa erkekleri bile geride bırakacak tarzda toplumda etkin rol üstlenmişlerdi.

Buna karşılık 465 kişiden müteşekkil Bursalı erkeklerin, 12’si alt, 48’i orta, ve 24’ü üst tabakadan olmak üzere toplam 83 (%17,8) kişi “el-Hac” ünvanlıdır. 1797-1842 yıllarına ait Samsun halkıyla ilgili bir araştırmada erkek hacıların oranı %26;⁶¹ aşağı yukarı aynı tarihlerde Ankara’da %20’dir.⁶² Hac yolculuğu esnasında vefat eden Bursalı 20 kişiden bazılarının ‘el-hac’ ünvanlı olmasına bakılırsa, birden fazla hacca giden kimseler de bulunmaktadır.

Müslüman kadınların dinsel statüsünü gösteren bir başka vasıf, isimlerinin önündeki ‘şerife’ ünvanıdır. Tereke sahipleri içerisinde 32 (%12,54) ‘şerife’, üç (%1,17) ‘şerife/hanım’ ve dört (%1,56) ‘şerife/hatun’ ünvanları görülmektedir. İkinci ünvanlarla birlikte toplam ‘şerife’ sayısı 39 (%15,27)’dur. Bilindiği üzere soy şeceresi torunları Hz. Hüseyin kanalıyla Hz. Peygamber’e ulaşan kimselere ‘seyyid’; Hz. Hasan kanalıyla ulaşanlara ‘şerif’

Miras Aralıkları (Krş)	Sosyal Statüler																Belli Değil		TOPLAM	
	Şerife		Hatun		Hanım		Şerife/Hanım		Şerife/Hatun		Hace		Kadın		Azadlı Cariye		Cariye Kalfa		Kıptiye	
	A.	%	A.	%	A.	%	A.	%	A.	%	A.	%	A.	%	A.	%	A.	%	A.	%
0-2.000	16	6,3	15	5,9	1	0,4	-	-	-	-	-	-	-	-	2	0,8	-	-	3	1,2
2.000-20.000	16	6,3	25	9,8	8	3,2	2	0,8	3	1,2	1	0,4	1	0,4	1	0,4	1	0,4	-	-
20.000 +	-	-	1	0,4	1	0,4	1	0,4	1	0,4	1	0,4	-	-	-	-	-	-	2	0,8
TOPLAM	32	12,6	41	16,8	10	4	3	1,2	4	1,6	2	0,8	1	0,4	3	1,2	1	0,4	3	1,2
																			156	61,2
																			255	100

* Bunlardan birisi “Mureka Şöhret Kadın” şeklinde ‘Kadın’ ünvanıyla beraber kullanılmıştır.

** ‘Hanım’ ünvanıyla birlikte kullanılmıştır.

A.: Adet



denilmektedir. Ancak kadı sicillerinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in soyundan gelen tüm erkeklerin isimleri önünde, tefrik yapılmaksızın 'es-seyyid' (nadiren 'seyyid'), kadınların isimleri önünde de 'şerife' ibaresi kullanılmıştır. Sadece bir kayıta mirasçı olarak yer alan bir kadının ismi Seyyide Zeynep olarak geçmektedir.⁶³ Fakat bu, tek bir örnek olduğu için, bir ünvan belirtmekten ziyade muhtemelen adı geçen hanımın birinci ismidir.

Hz. Peygamber'in soyundan geldiği farzedildiği için toplumda, diğer hemcinslerinden farklı imtiyaz, hürmet ve itibara sahip olan bu kadınların 16 (%6,27) alt, 21 (%8,22) orta tabakaya mensuptur. Üst tabakada 'hanım' ve 'hatun' nitelemesiyle birlikte iki 'şerife' görülmektedir.

Bir 'seyyid' kızı olan 'şerife'lerin evlilikleri, hem ebeveynleri hem de "Nakîbu'l-Eşraf" tarafından kontrol edilmiştir. Nakîbu'l-Eşraf'ın vazifelerinden birisi de Hz.Peygamber soyundan gelen kadınların dengi olmayanlarla evlenmelerini yasaklamaktır.⁶⁴ Oysa kadınlara göre seyyidler daha serbest evlilikler yapmışlardır. Mühtedi⁶⁵ hatta zenci kadınlarla⁶⁶ rahatlıkla evlenebildikleri halde, kızlarının mühtedilerle izdivaçlarından kendilerine leke sürüleceği (âr lâhık olma) gerekçesiyle bu tür beraberliği, mahkemenin de desteğiyle daha başından engelleyen seyyidler bile bulunmuştur.⁶⁷

Kadınlar ekonomik hayatın birçok dalında faaliyette bulunmalarına rağmen herhangi bir esnafa aidiyeti belirtiren bir meslek adının kadınlar tarafından kullanıldığına rastlamadık. Ancak, ticari hayatın içerisinde aktif olarak yer alan Balıkesirli Zeliha Hatun'un borçlu olduğu kimseler arasındaki 'Ateşçi' ünvanlı bir kadın,⁶⁸ bunun tek istisnası görünmektedir. Bu, satın alma veya miras vb. yollarla bir dükkâna sahip olmanın dışında kadınların, sürekli ve çekirdekten yetişme denebilecek şekilde bir esnaf dalında çalışmadıklarını aklı getirmektedir. Buna mukabil Müslüman erkeklerin isimleri yanında sıkça dini, mesleki, bilgelik ve soyluluk ifade eden ünvan ve lâkaplar vardır.

Gayrimüslim kadınların isimleri yanında bir mesleğe mensubiyeti gösteren bir sözcüğe rastlamadığımız gibi, bir kadının isminin başında bulunan 'hâce'nin⁶⁹ dışında bir ünvan da göremedik. Gayrimüslim kadınlara göre Müslüman hemcinsleri kıyas kabul etmeyecek ölçüde zengin ve renkli ünvanlarla donanmışlardı.

15 adet Müslüman erkeğin terekesinde az sayıda klâsik temel dini ve tasavvuf eseri bulunurken, sadece iki kadından orta tabakaya mensup olanının, bir 'Kelâm-ı Kadim' ve 'Muhammediye'si, alt tabakada yer alan diğerinin ise bir 'Mevlûdü'n-Nebi'si vardı. İşte bu görüntü, duraklama dönemlerinden itibaren erkeklere de sirayet etmiş olan kısır ve yavan kültürel ortamın işaretidir. Kültürel açıdan Gayrimüslim terekelerine bakıldığında onların kayda değer bir niteliklerinin olmadığını söyleyebiliriz. Orta tabakadaki iki kadına ait elmas istavrozun dışında, ne dini bir esere, ne de dini muhtevalı herhangi bir eşyaya rastlanılmıştır.

B-CİNSEL SUÇLAR VE CEZALARI

Bir toplumda kadınların her zaman övülen davranışları sergilediği elbette söylenemez. 19. yüzyılın ortalarında kadınları 'kısırlaştırma' ve 'ıskat-ı cenin' (çocuk düşürme) gibi toplumun çirkin saydığı işleri icra eden ve çoğu Musevi olan kadınlar vardı. İstanbul'da bu hususta ünlenen birisi, çocuk düşürmek için özel bir âlet bile icat etmişti.⁷⁰ Namık Kemal kürtaşı, "Memalik-i Osmaniye'nin en ziyade yürekler dayanmayacak facialarından biri" olarak görür ve "kanlı ebe" denilen kürtaşı "cellâtlar"dan sözeder⁷¹.

"Çirkin iş" denilince akla gelen fenomenlerin en önemlilerinden birisi, hiç şüphesiz fahişeliktir. Gerçi toplumda kürtaşı başvurulmasının kesin sebeplerini bilmiyoruz, ama yine de fuhuş ile kürtaşı arasında ilişki kurmak, gayri meşru yoldan edinilen çocuklara hiç de hoş bakılmayan bir toplumda, sınırları zorlayan bir yargı olmasa gerektir. Tabii ki Osmanlı'da gözardı edilemeyecek ölçüde sapkın ilişkiler meydana gelmiştir. Ne var ki bunun, hiçbir zaman İslâm dışı toplumlardaki seviyeye ulaştığı söylenemez. Nitekim Namık Kemal, Osmanlı'da "fisk u fücurun" azlığından övgüyle bahsederken,⁷² D'ohsson 18. y.y.'da İstanbul ve diğer büyük şehirlerde Müslüman fahişe kadın sayısının kırk'ı bulmadığını belirtir.⁷³ Kanuni döneminde Türklere esir düşen Avrupalı bir denizci de 80 bin kişilik orduda tek bir fahişe görmediğini ifade etmektedir.⁷⁴ Şüphesiz, fahişesiz düşünelemeyecek Hristiyan ordusuna göre bu amaçla beraberinde kadın bulundurmayan Osmanlı ordusu, Batılı gözlemciler için hayret vericidir.



Toplumda fuhuş şüphesini celbeden kadınlar olmakla birlikte, Müslümanlara yönelik kurumsallaşmış genelev geleneğinin olmadığını söyleyebiliriz. D'ohs-son'a göre Gayrimüslim fahişeler şehrin en sapa mahallelerine yerleştirilmiş ve zabıta kontrolü altında sadece kendi milletlerinden müşteri kabul edebildikleri halde Müslüman olanlar faaliyetlerinde serbest değillerdir.⁷⁵ Öztuna'ya göre de ilk Gayrimüslim genelevi 1850'lerde Galata'da açılmıştır.⁷⁶ 1898'de Bursa Pazar-ı Esb (At Pazarı) mahallesinde ölen Han İsmail kızı Fevziye'nin isminin başındaki 'umumhaneci' ünvanına bakılırsa⁷⁷ son yıllarda Müslümanların da gayriresmi olarak genelev açmış olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Ancak adı geçen mahallede "kıptı" denilen çingenelerin bulunması, adı geçen kadının çingene olabileceğini düşündürmektedir. Gerçi daha 16. yy.'ın başlarında bile Bursa'da Rus kadınlarını pazarlayan Müslüman isimli şahıslar da belgeler de görülmektedir. 1750 tarihinde Üsküdar'da Bursa'lı Kalaycı İbrahim ve karısı Safiye "kârhaneçilik" töhmetiyle kabahatli olduklarından Bursa'ya sürülmüşlerdir.⁷⁸

Bir toplumun cinsel ahlâk anlayışı da, bir bakıma o toplumun ataerkil olup olmadığının göstergesi sayılabilir. Ataerkil ailenin, evin dışında erkek üzerinde hiçbir kontrolü olmadığı halde, İslam dini, erkek ve kadını aile şerefinden aynı şekilde sorumlu tutmuş, cinsel ahlaka riayeti sadece kadınlardan değil, aynı ölçüde erkeklerden de beklemiştir. Bunun içindir ki, Osmanlı mahkemesi, zina ve fuhuş olaylarında, kadın-erkek ayırımı yapmaksızın cezai müeyyide uyguladığını söyleyebiliriz. Kadın haklarıyla da ilgili olmasından dolayı burada, toplumda ki zina cezalarından bahsetmek uygun olacaktır.

İslam hukukuna göre, zina yapan bekârlara "celde" (yüz kırbaç), evlilere "recm" cezası verildiğini biliyoruz. Bununla birlikte, hem fuhuş olaylarının azlığı, hem de zinayı tespitin çok zor şartlara bağlı olmasından dolayı incelediğimiz dönemde kırbaç cezası (celde) uygulandığına dair bir belgeye rastlamadık. Fakat örnek sicil kayıtlarını ihtiva eden *Dürrü's-Sükûk* isimli kitapta belirtildiği üzere, bakire bir kıza tecavüz ettiğini dört mecliste ikrar eden bekâr bir gence yüz kırbaç vurulmasından anlaşıldığına göre, sıklık derecesi bilinmemekle beraber, zina eden bekârlara "celde" cezası verilmiştir. "Recm" e

gelinece, Osmanlı tarihi boyunca sadece 1680 tarihinde İstanbul'da bir Yahudi genci ile zina eden bir Müslüman kadına "recm" uygulandığı⁷⁹ bildirilmektedir. Ayrıca, Ancak "celde"nin az, "recm" in tek vakanın dışında hiç uygulanmayışı ırza tasallutların cezasız bırakıldığı manasına gelmez. Zira fuhuşla ırza tecavüz aynı vakalar olarak görülmüş, ırza tecavüz edenler doğrudan idam edilmiştir. 17. asırda Celâli eşkıyasının zulmünden kaçarak Bursa'ya yerleşen Mehmet kızı Cemile, Orhan Camii haremünde altı kişilik bir eşkıya grubunun tecavüzüne uğradığını mahkemede dört adil Müslümanın şehadetiyle ispat edince, bahsedilen eşkıya idama mahkûm edilmiştir.⁸⁰

Irza tasallut cezası, tazir gerektiren bir suç olarak görülmüş ve merkezi otoriteye göre zaman zaman farklı uygulamalar tatbik edilmiştir. Mesela, Yavuz Sultan Selim'in, oğlu Kanuni Süleyman Manisa valisi iken gönderdiği siyasetnamede zina ile ilgili şu hükümler vardı.

*'Kız ve oğlan kaçırmak, bir eve zorla girmek, bir kadın yahut kıza kaçırmağa teşebbüs etmek suçlarını yapanın cezası (incığının ldizin altındaki incik kemiği) kesilmesidir. Kız veya kadın kaçıtarak zorla nikâh ettiren, zorla boşatılacak ve sakalı kesilerek döğülecektir. Pezevenklik edenin alını dağılana kadarı.'*⁸¹

19. yy.'ın ortalarında Bursa'da fuhuş şüphesini celbeden şahıslara azımsanmayacak sayıda sürgün cezası verildiği görülmektedir. Bulunduğu mahallin huzur ve asayişinden sorumlu muhtar (daha önceki dönemlerde 'ases'denilen mahalle bekçileri), imam, çoğu defa 'mahalle cemaati', 'ahali-i mahalle', 'ehl-i mahalle' veya 'mahalle halkı' diye tavsif edilen grup, mahallenin huzuru bozulmaması için sürekli teyakkuz halinde olmuşlar fuhuş yaptıklarından kuşkulandıkları kimseleri evvelâ velilerine şikâyet etmişler, kendilerini defalarca uyarmışlar ; sonuç alamadıkları zaman mahkemeye başvurmuşlardır. Bir zina fiilini tespit edebilmenin hemen hemen imkânsız oluşu, sürgün cezalarının yaygınlığına yolaçtığı söylenebilir. Çünkü, İslâm hukukuna göre, kadın-erkek arasındaki ilişkinin zina addelilebilmesi için olayı bizzat, perdesiz olarak gören dört erkek şahidin birden bulunması gerekmektedir. Bu sayıdan az şahısların iddialarının 80 değnek vurulmasını gerektiren iftira suçu sayılması, âdeta mahalle cemaatinin elini kolunu bağlamış ve onla-



rı ancak nasihat etmeye ve sürgünlerini sağlamak amacıyla mahkemeye başvurmaya yönlendirmiştir. Bununla birlikte onların topluca hareket etmeleri, tek tek fertlerin iftirada bulunmalarını engellemiş, bireyler kıskançlık yüzünden ortaya atılacak şayialardan bir bakıma korunmuş, ama 'ateş olmayan yerden duman çıkmaz' misali, dikkat çekenler, mahalle cemaati tarafından takibe alınmıştır. Burada mahalle grubu, namuslu bireyler için derin bir güven duygusu yaratırken sapkın davranışlarda bulunanların hareketlerini sınırlayıcı bir engel oluşturmuştur. 1850 tarihli sicil belgesi söylediklerimizin yaşanmış bir örneğini teşkil etmektedir :

Bursa'ya bağlı Kite kazasına tabi Hasanağa köyü ahalisinden ikinci muhtar ile birlikte eşraftan isimleri belgede yazılı bir grub şahıs, Şer'î mahkemede köy sâkinlerinden Halil oğlu Seyyid Murad ve Hasan kızı isimli karı-koca huzurunda söz alarak; *"Adı geçen çift, ırz ve edebleriyle mukayyed olmayıp daima her birimize Şer'î tazir gerektirecek küfürlü sözler (itâle-i lisan) söylediklerinden başka, mezkûr Munise kendisini nâmabremden sakındırmayıp en sapık rezilleri evine alarak enîs-i ülfet ile fuhuş yaptığından dolayı adı geçen karı-koca, ciülemizin huzur ve rahatını kaçırmıştır. Daba önce kendilerini defalarca uyardığımız halde asla uslanmayıp çirkin fiillerinde ısrar etmeleriyle, abaliyi korumak için bunların salâh-ı hallerine değin köyümüzden ihraç ve başka bir mahalle nakil ve iskânlarına tenbih olunmak istemişizdir, diye şikâyet ettiklerinde, erbab-ı vukufun tespitiyle hâdisenin anlatıldığı gibi gerçek olduğu, emniyet-i abaliyi temin için salâh-ı hallerine değin başka bir mahalle nakil ve iskân etmek üzere... 17 Muharrem 1262"*.⁸²

1850 tarihli ihraç kaydı, sürgün cezasının erkeklerle de tatbik edildiğini göstermektedir:

Bursa'nın Abdal Mehmed mahallesi ahalisinden isimleri belgede yazılı bir grup şahıs, şer'î mahkemede, aynı mahalle sâkinlerinden İbrahim oğlu Şerbetçi Hacı Hüseyin'in huzurunda her biri söz alarak; *"Adı geçen Hacı Hüseyin, hanımı ve ailesi olmadığından, bahsedilen mahalledeki evinde tek başına oturup lâkin haliyle meşğul ve ırz-ı edebiyile mukayyed olmayıp mahallemiz sâkinelerinden namuslu hanımlara fi'l-i şeni' kastıyla rahatsız etmektedirler. Hatta bundan önce yine mahallemiz sâkinlerinden Süleyman adlı şahsın zevcesi Hanife'yi fi'l-i şeni' etmek üzere iğfal ve tabrik ederek evine celbetmiş ve hilâf-ı Şeriat alçakça harekete cesaret*

ettiği bilgimiz dabilindedir. Daba önce, kendisine defalarca nasihat ettiğimiz halde asla uslanmayıp fiilinde ısrar ettiği için kendisinden emniyet ve rahatımız kalmamıştır. Hacı Hüseyin'in mezkûr çirkin fiillerinden tövbe edip salâh-ı haline kavuşuncaya değin, abalinin emniyetinin sağlanması amacıyla mahallemizden ihraç ve başka mahalle nakil ve iskânına tenbih olunmak matlubumuzdur", dediklerinde, *hakikat-ı hal, abalinin takrirleri üzere olduğu için salâh-ı haline vüsûline değin te'minen lilahali adı geçen mahalleden hurûf ve başka bir mahalleye nakil ve iskan etmek üzere...*"⁸³

C- AİLE HAYATINDA KADINLAR

Nikâh aktiyle birlikte erkek, eşine mehir denilen bir meblağ vermektedir. Bu, onun birbakıma ekonomik güvencesidir ve eşler arasında mal ayırımı ilkesi bulunduğundan tamamen kendisine aittir. Mehir karşılığında Avrupalı kadınların kocalarına vermekle yükümlü oldukları 'drahoma'ya benzer çeyiz (cihaz) hazırlama mecburiyeti yoktur. Çeyizin dini bir mahiyeti bulunmayıp sırf örf ve âdetten kaynaklanır. Getirdiği çeyiz de tıpkı mehir gibi kadının mülküdür; izni olmadan ne kocası ne de babası ondan faydalanabilir.

Birçok ülkede görülen ve evlenme ile ilgili yaygın kültür kalıplarından biri olan başlık, mehir ve cihazdan tamamen farklıdır. Mehir ve cihaz belirttiğimiz gibi kadının mülkü iken başlık, nikâhdan evvel onun velisine verilmektedir. Araştırdığımız dönem Bursa toplumunda başlık uygulamasının mevcudiyeti ile ilgili bir kayda rastlamadık. Ancak, 1280/1864 tarihli bir fermanda, Anadolu'nun bazı kaza ve köylerinde "âdet-i muzır ve usûl-i gayr-i meşrûa üzerine" bazı nahiye naiblerinin, kızları âdeta açık arttırmaya çıkararak "söyletme"⁸⁴ adı altında para alıp en çok parayı verene kızı nikâhladıkları ifade edildikten sonra "örf-i belde" denilerek "söyletme" vb. isimlerle kız evlendirmelerinde gayrı meşru usullerle para alınması şiddetle men edildiği⁸⁵ görülmektedir. Ayrıca başlık, ağırlık ve nişan namıyla damat adayından para alınmasını yasaklayan başka ilân ve bildiriler de vardır.⁸⁶ Zaman zaman bu şekildeki yasaklamaların mevcudiyeti, toplumda başlık vb. uygulamaların gayri resmi olarak devam ettiğini açıkça göstermektedir.

İslâm ve Osmanlı aile hukukuna göre koca, karısının her türlü nafakasını, ibate ve iagesini teminle mülkel-



leftir. Nafakanın, kadının sosyal konumuna uygun olarak hayat sürmesini sağlayacak ölçüde beslenme, giyim, barınma, ev hizmetleri, tıbbî bakım vb. içermesi gerekmektedir. Ortak yaşam başlar başlamaz kadın bakıma hak kazanmakta, kocasına itaat ettiği sürece de bu hakkı devam etmektedir.⁸⁷

Meşru ölçüler içerisinde kocasına itaat etmeyip “nâşize” (isyankâr) olanlardan nafaka hakkı düşmektedir. Sicillerde kadının “nüûz” (kocaya itaat etmeme) sebebi olarak kocası ile iyi geçiminin olmayışı (adem-i hüsn-i muâşeret) zikredilmektedir. Kocasısı ile iyi geçinemiyen kadın, kocasının evini terkedip kendi evinde veyahut da ebeveyninin evinde ikamet ettiği için nâşize sayılmaktadır. Nâşizenin nafaka hakkı düşmekle beraber yanında bulunan küçük çocukların, babaları üzerine nafaka hakları devam etmektedir. Hâkimin, kocalarının evine dönmeleri için nâşizelere zecrî müeyyide uygulamaması dikkat çekicidir.⁸⁸ Jennings’in anlattığı bir olayda, kocasının evine dönmesi için mahkemeden gelen iki ayrı emre uymayı kadın reddedince, dava kendiliğinden düşmüştür.⁸⁹ Eğer koca, nâşize olmayan eşinin zaruri ihtiyaçlarını karşılamıyorsa, kadın hâkime müracaat ederek kocasının gelirine göre nafaka takdir ettirebilmektedir.⁹⁰ Şerife Emine Hanım isimli kadın, ekonomik durumu hayli iyi olmasına rağmen, ikinci evliliğini yapmış bulunan kocası tarafından nafakası temin edilmediği için hâkime başvurmuş ve aylık 200 kuruş nafaka ücretine hak kazanmıştır.⁹¹ Eşlerinin ve çocuklarının iâşe ve iskânını temin etmeyerek onların bir yakınının evinde oturmasına sebep olan kocaların üzerine mahkeme, “mesken-i şer’î tedari kiyle infak ve iksa edinceye değin” aylık 100 ile 200 kuruş arasında değişen nafaka takdir etmiş, gerektiğinde kocaları adına borçlanabileceklerine dair kendilerine izin vermiştir.⁹² Ayrıca, kocaları kaybolan kadınlar da mahkemeye gelerek kocaları üzerine kendileri için nafaka takdir ettirmiş ve borçlanmak için izin istemişlerdir.⁹³ Borçlarına da kendileri değil kocaları muhatap olmaktadır. Böyle durumda olan iki kadın ise, kaybolan kocaları üzerine değil de kayın pederleri üzerine nafaka davası açarak nafaka haklarına kavuşmuştur.⁹⁴

Aile reisi koca olduğu için konutun yerini tesbit de ona aittir. Bu sebeple kadınlar çoğunlukla kocalarının evlerine gelin gider. Düğünlerde, yeni bir yuva kurmak

yaygın bir uygulamadır. Türkçe’deki “ev”lenmek tabiri açıkça buna işaret eder.⁹⁵ Mamafih, Geniş evlerde ebeveynleriyle birlikte yaşayanlar da bulunmuştur. Aynı evler tercih edilse bile, hane halkları arasında iletişim ve tesanüt çok güçlü olduğundan hiçbir zaman aileler birbirlerinden tecrit edilmiş bir halde değildir.

Kocasının yükümlülükleri karşılığında kadın, iffet ve namusunu muhafaza etmek, ailedeki görev ve sorumluluklarını yerine getiren kocasına itaat etmek, onun malını korumak ve çocuklarına bakmakla mükelleftir. Ancak bu, onun hürriyetine asla hâlel getirmeyiz; kendi malında dilediği gibi tasarruf eder, alır, satar. Kocasısı ona müdahale edemez. Eşler arasında mal ayırımı ilkesi bulunduğu için zaman zaman birbirlerine borçlanmışlardır da. Mahkeme, hanımlarına karşı gelen kocaları, borçlarını ödemesi için ilzam etmiştir.⁹⁶ Kadınlar, gerek evlilikleri sırasında ve gerekse evlilikleri bitiminde özellikle mehirlerini vermeyen eşlerini mahkemeye şikâyet ederek mehir alacaklarını tahsil edebilmişlerdir.⁹⁷ Hatta Mehmed kızı Fatma Zehra isimli kadın, mehr-i muaccel eşyasını kendisine vermediği için, kocası Mehmed oğlu Hasan’ın altmış gün hapiste kalmasını sağlamıştır. Olayı, Hasan’ın 1263/1847 tarihli mahkemeye müracaatından⁹⁸ öğreniyoruz. Sa’d Fakih mahallesinden Mehmed oğlu Hasan, mahkemede söz alarak, üç adet sahan, iki lenger (büyük bakır sahan), iki tencere, bir çorba tası, ka-daif sinisi, bir yemek sinisi, bir kepçe, bir sandık, üç basma yasdık, dört basma mak’at, dört minder, bir döşek, bir döşek şiltesi, bir yorgan, iki baş yasdığı, bir Faris antari, bir fes, iki yemeni, bir canfes şalvar, bir ferace ve bir mangaldan müteşekkil toplam 1015 krş. değerindeki mehr-i muacceli hanımı Mehmed kızı Fatimatü’z-Zehra’ya ödeyemediği için altmış günden beri Bursa Tomruk müdürü mahpesinde mahpus olduğunu, üzerindeki eski libasından başka hiç bir şeyi bulunmadığından borcunu ödemeye güç yetirinceye kadar salıverilmesini talep etmiştir. Adı geçen kadın, vekili olan annesi aracılığıyla kocasının, maddî bakımdan iyi durumda olduğunu iddia etmesine karşın beyyine (delil) gösteremediğinden mezkûr Hasan’ın tahliyesine karar verilmiştir.

Eşlerin görev ve sorumluluklarını kötüye kullanmaları durumunda kuşkusuz, aile bütünlüğünü sarsan olaylar da meydana gelmiştir. Bazı erkeklerin, eşlerinin nafa-



kalarını temin etmemelerinin dışında, onları haksız yere dövmek, hakaret etmek ve eve hapsedmek⁹⁹ gibi nahoş tutum ve davranışlarına az sayıda da olsa belgelerde rastlanmaktadır. Örnek vermek gerekirse, 1844 tarihinde Bursa kale içindeki Filiboz mahallesi sâkinelerinden Mehmed kızı Selime isimli hanım, Meclis-i Şer'i Münir'de (mahkemede), kocası Mustafa oğlu Mehmed'in huzurunda söz alarak; "kocam Mehmed, bir gün önce beni sopayla bigayri hak (haksız yere) dövmüştür. Mucib-i Şer'isini (gereğini) talep ederim" dediğinde kocası inkâr etmesine rağmen, yemin de edemeyince kendisine tazir uygulanmasına hükmolunmuştur.¹⁰⁰ Selime Hanım'ın, mahkemeye vekil gönderme gereği duymadan, bizzat gelerek kendi hakkını araması ve kocasının ceza görmesine neden olması dikkate değer bir hadisedir.

Böyle durumlarda mahkemenin kadınlara arka çıktığı, hanımlarının haklarına riayet etmelerine dair kocalarına tenbihatta bulunduğu gözlenmektedir. Kocalarından kötü muamele gördüğünü delillendiremeyen kadınlar da ciddiye alınmış; kendilerine mahkemece gerekli destek verilmiştir. Nitekim, nafakasını temin etmediği gibi kendisini haksız yere dövüp söven (bigayr-i hak darb ve şetm itmekle) kocasından şikâyet eden Hacılar mahallesi sâkinlerinden Fatma hatun mahkemeye verdiği dilekçesini şahitlerle teyit edememesine rağmen, eşine gerekli uyarının gelmesini sağlamıştır.¹⁰¹

Kadınların dövülmesiyle ilgili az sayıdaki belgelerin hiç birinde, kocaları mahkemede haklı görülmemiş, bilakis tekrar şiddete başvurmayacağına dair kefil göstermek suretiyle onlardan teminat alınmış¹⁰² veya olayı inkâr edip de yemin edemeyenlere tazir cezası verilmiştir.¹⁰³ Kadınların kocaları tarafından dövülmesini, İslâm hukukunun hoş karşılamadığını kabul etmek durumundayız. Boşama hakkını ilke olarak erkeklere bırakan İslâm hukuku, dövülen kadınlara da kocasını boşayabilme hakkını vermiştir. Şöyle ki, dayak yediği için kocasının evini terkeden ve ona itaat etmeyen kadınlara kocaları "seni bir daha darb ider isem (döversem), sen benden boş ol" diyerek tekrar itaatlarını temin etmekle birlikte, aynı fiil tekrar ettiğinde mağdur kadınlar olayı mahkemeye bildirerek boşanma haklarını -kadının bir bedel karşılığında boşama hakkını elde ettiği 'muhalâanın' aksine maddi bedel ödemeksizin- rahatlıkla kullanmışlar¹⁰⁴ ve böylece çekilmez hale gelen koca baskısından kurtulabilmişlerdir.

Tabii, şikâyetler her zaman olduğu gibi o zamanlar da tek taraflı değildi. Bazan erkekler de evlerine gelmeyen itaatsiz eşlerinden muzdarip olmuşlardır. Çelebi Sultan Mehmed Han mahallesinden Hacı Ali oğlu Hacı Ahmed'in 1278/1862 tarihli arzuhalinde, eşi Mustafa kızı Fatma'nın kendisine itaat etmeyişinden -zaten Fatma da bunu itiraf etmektedir- yakındığı görülüyor. Bu durumda kadı, Fatma hanım'ı uyarak kocasına itaat etmesini tenbih etmiştir.¹⁰⁵ Bu arada hanımlarının, kendi evlerine gelmeyerek muameley-i zevciyette bulunmadıklarından şikâyet edenler bile vardı.¹⁰⁶

Ailedeki huzursuzluklar, bir akraba meclisi bünyesinde veya mahkeme müdahalesiyle çözümlendiği için Osmanlı ailelerinin âhenkli bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Toplumda intiharların çok az oluşu da sağlam aile yapısının bir göstergesidir. Osmanlı evlilikleriyle Batı evliliklerini kıyaslayan Ahmed Midhat'ın "muntazam istatistikler olsa da tamamıyla tedkik ve tenkide girilse, bizim Şark izdivaçları lehinde ve onların Garp izdivaçları aleyhinde büyük büyük hükümler çıkarılacağına biz şüphe edemeyiz"¹⁰⁷ şeklindeki sözleri Osmanlı ailesinin sağlamlığına işaret etmektedir.

Kadınların temel hak ve hürriyetlerden bu denli istifade edebilmesinin ana sebebi, İslâm'ın onlara sağladığı medeni haklardan kaynaklanmış olsa gerekir. İslâm öncesi eski Türk geleneğinin kadınlara verdiği değer, İslami düşünceyle pekiştirilince, kadın hakları açısından iyi sayılabilecek bir anlayış doğmuştur. O bakımdan Osmanlı Bursa toplumunu ataerkil olarak vasıflandırmak pek mümkün görünmemektedir. Toplumda geçerli olan poligam evliliklerin, böyle bir toplum yapısını gerekli kılabilceği düşüncesi yanıltıcı olabilir. Zira, kaynaklar incelendiğinde Osmanlılarda poligamının çok az sayıda olduğu ortaya çıkar. Bir taraftan Kuran'ın, eşler arasında adalet sağlanamayacaksa tek kadınla yetinilmesini istemesi,¹⁰⁸ diğer taraftan İslâm'ın, eşlerine iyi muamele, geçimini sağlaması konusunda kocaya yüklediği mecburiyet, Müslümanlar arasında çok kadınla evlenme vakalarının oldukça ender görünmesinde etkili olmuştur, denilebilir.¹⁰⁹ Mahkeme sicillerine istinaden yapılan bir araştırmaya göre, 16. yüzyıl Bursa'sında poligami oranları şöyledir:

939 evli erkekten iki kadınla evli olan 22 kişi (%2), üç kadınla evli olan 2 kişi (%0.2) iken, dört kadınla evli olan yoktur.¹¹⁰ Diğer bir araştırmaya göre, 17. yüzyılın ortalarına doğru 1092 evli erkekten 49'unun 2'ser



(%4,4) karısı, ikisinin 3'er (%0,1) karısı mevcuttur.¹¹¹ 200'ü aşkın Bursalı erkeğin mirasçıları üzerinde yapılan başka bir araştırmada ise, 17. yüzyılda iki ya da daha fazla evlilik yapan erkek oranı %1'dir.

Tanzimat döneminde¹¹² Bursa ve civarında birden fazla kadınla evlilik yapanların oranı da önceki dönemlerden pek farklı değildir. İncelediğimiz terekelerdeki 361 evli erkekten 353'ü (%97,8) tek, 7'si 2 (%0,5), 1 tanesi de (%0,3) 4 evlidir, 3 evli kimse bulunmamaktadır. Toplam poligami oranı %2,2'dir.

SONUÇ

Şüphesiz Osmanlı toplumunda tüm kadınların çok iyi bir durumda olduğu iddia edilemez. Her yerde olduğu gibi orada da kötü örnekler bulunmaktaydı. Doğrudan zina ile suçlanmasa bile fuhuş şüphesini çeken kadınlar,¹¹³ çok az sayıda da olsa küçük bebeklerini cami avlularına terk eden anneler (2 kişi),¹¹⁴ koca baskısı altında bulunan eşler¹¹⁵ ve kocalarının sağ olup olmadığına dair bir haber alamadıkları için uzun yıllar bekleyen

ve bir başkasıyla evlenemeyen kadınlar¹¹⁶ da mevcuttu.

Toplumsal faaliyetlere kadın katılımının son yıllara doğru düşüş kaydettiği bir gerçektir. Onlar ilk yıllarda ihtiyaç duyduklarında mahkemeye bizzat başvuruyorlarken 17. y.y.'dan itibaren mahkemelerde kendilerini ve killeri aracılığıyla temsil ettiren kadınların sayısında artış vardı. Ama bütün olumsuzluklara rağmen haklarının bilincinde olan kadınların, şöyle veya böyle mahkemeye gelerek haklarını aradıkları ve kendileri için en uygun yaşam seviyesini yakalamaya çalıştıkları ifade edilebilir. Erkeklerin egemen olduğu bir dünyada, kadınların dile getirilen aktiviteleri hiç de azımsanacak nicelik ve nitelikte görünmemektedir. Elbette erkekler kadar dış dünyada görünmüyorlardı. Günümüz kadınlarının da tüm gelişmiş haklarına karşın, bu görünümünün en azından erkeklere eşit olduğunu söyleyebilir miyiz? Bize göre bahsedilen görüntünün farklılığı, bazı ilkel toplum faraziyelerinin dışında, şu ya da bu zamana ait olmaksızın evrenseldir.

- Jennings, R., "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records, The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of The Orient*, 18, 76.
- Jennings, R., *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York University Press, 1993.
- Gerber, H., "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies* 12 (3), 1980.
- Gerber, *a.g.m.*, 231.
- Gerber, *a.g.m.*, 232.
- Bahsedilen araştırmacının "Two Centuries of the Ottoman Lady" isimli yayınlanmamış doktora tezi (Columbia University, 1968) vardır.
- Bkz.: Jennings, *a.g.m.*, 57, 5 no'lu dipnot.
- Jennings, *a.g.m.*, 59-61.
- Gerber, *a.g.m.*, 233.
- Lady, M. W. Montagu, *Türkiye Mektupları*, Tercüman 1001 Temel Eser, s. 53.
- Craven, L. Elizabeth, *A Journey Through the Crimea to Constantinople*, N. Y. 1970, s. 270, 304, 305.
- Ubicini, M. A., *Türkiye 1850*, c. II, Tercüman 1001 Temel Eser, s. 474.
- Diana Gittins, *Aile Sorgulanıyor*, çev.: Tuna Erdem, İst. 1985, s. 78-80.
- Jennings, *a.g.m.*, 101-102.
- Bayram, Mikâil, *Bacıyan-ı Rum (Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilâtı)* Konya, 1987, s. 42-43; *Menakıb-ı Hüsnâ Hacı Bektaş-ı Veli (Vilâyetname)*, haz.: Abdülhakî Gölpinarlı, İst. 1958, s.64-65.
- Bkz.: *Vilâyetname*, 64-65.
- Bayram, *a.g.e.*, 52.
- Bayram, *a.g.e.*, 52.
- İbn Haldun'a göre mülk, tek bir fert tarafından değil, bedevilerin oluşturduğu kolektif güç tarafından kurulmuştur. Zafer ve galebenin faili tek başına lider değil, tüm cemaat üyeleridir. İşte toplumdaki yaşama standardını aynileştiren büyük ölçüde "biz" duygusudur. Yönetimin zirvesin-

- deki reisin, zamanla yakın çevresindeki akrabalarını tasfiye ederek emirlerine harfiyen bağlı, akraba çevresinin dışından yeni bir kadro oluşturarak ipleri tek başına eline geçirmesiyle yönetici-yönetilen farkı mutlakiyetçi anlamda ortaya çıkar.
- R. Jennings'in tezi de bu görüşü doğrulamaktadır. Ona göre Osmanlı'da I. Bayezid Dönemi'ne kadar kolektif bir iktidar paylaşımı geçerli olmuştur. Kurucu liderler yaptırarak eserlere kendi isimlerini verirken bile padişah, sultan gibi ünvanları kullanmamışlardır. O, bir adım daha ileri giderek I. Bayezid Dönemi'nden önce sultan ünvanının geçerliliğini iddia etmenin haddi aşan bir durum olduğunu ve Osman, Orhan ve muhtemelen I. Murad'ın bir bey olabileceğini ileri sürer. Bkz.: R. Jennings, "Gazi Tezi Üzerine Düşünceler", çev.: Salih Pay, *U.Ü. İlâhiyat Fak. Dergisi*, S. 7, c. 7, Bursa 1998, s. 661-668.
- Uluçay, M. Çağatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Türk Tarih Krumu Yay., Ank. 1992, s. 3-17.
- Kepecioğlu, Kâmil, *Bursa Kütüğü*, Bursa Yazma ve Eski Eserler Kütüphanesi, no: 4519-4522, I-IV, c. I, s. 124.
- Kutbuddin Muhammed İznîkî, *Mürşidü'l-Müttebbih*, istinsah eden: Yahya b. Ahmed, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, no: 930, 1092/1681, s. 1b-2a.
- Kepecioğlu, *a.g.e.*, I/101.
- Kepecioğlu, *a.g.e.*, I/320.
- Bursa Şer'iye Sicili (Bundan sonra B.Ş.S. şeklinde kısaltılacaktır) A 23/25 150. 17. yüzyılın ikinci yarısı başlarında kadınlara mahsus iki zaviye için bkz.: Yediyıldız, M. Asım, "Şer'iye Sicillerine Göre Bursa'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı (1656-1658)", *Vakıflar Dergisi*, XXIII. Sayıdan Ayrı Basım, Ank. 1994, s. 189.
- Taşcıoğlu, Muhaddere, "Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri", *Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu Yay.*, S. 5, Ank. 1958, s. 10-11.
- Gerber, *a.g.m.*, 233-234.
- Jennings, *a.g.m.*, 99.



- 29 Jennings, *a.g.e.*, 21.
- 30 BŞS, B112/326 6, 7.
- 31 Gerber, *a.g.m.*, 237.
- 32 Gerber, *a.g.m.*, 237-238.
- 33 Gerber, *a.g.m.*, 238..
- 34 B.Ş.S., b 137/382 26.
- 35 B.k.z.: BŞS, C 49/612 62b.
- 36 B.Ş.S., C 94/666 66a, 1293 tarihli belge.
- 37 B.Ş.S., C 81/646 77a. "Bey' bi'l-istiğlal" terimi, bir gayri menkulü rehin göstererek karşılığında sermaye sahibinden borç para alıp onu çalıştırma anlamındadır. Paraya ihtiyacı olan şahıs elindeki gayri menkulünü, sözgeli evini, sermaye sahibine (genellikle vakıflar), kira ödemek üzere satıyordu. Borcunu ödediğinde sattığı mülkü tekrar geri alabilmekteydi. Sermaye sahibi de verdiği nakit karşılığında satın aldığı mülkün kirasını alarak zarardan korunduğu gibi kâra da geçiyordu. Gerber'e göre böyle durumlarda alınan kira genellikle evin %10'una karşılıktı.
- 38 Bkz. Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi* (1839-1876), Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1998, s. 111-112.
- 39 Bkz.: Kurt, *a.g.e.*, s. 112-117.
- 40 Gerber, *a.g.m.*, 239-40.
- 41 A. Layish'in, bu şekildeki iddiasına ilaveten aile vakıflarının, kadınları mirastan mahrum etmek amacıyla kurulduğunu ileri sürmesi en azından Bursa'daki uygulamalara aykırı görünmektedir. İncelediğimiz kadariyla aile vakıfları, daha önce görüldüğü gibi, büyük ölçüde, kız ve erkek kardeşlerin eşit derecede mirastan pay almalarını sağlamak amacıyla kurulmuştur. Bkz.: Layish, Aharon, *Women and Islamic Law in a Non Muslim State*, Jerusalem 1975, s. 290 vd.
- 42 Gerber, *a.g.m.*, 632 vd.
- 43 İnalçık, Halil, "15. Asır Türkiye İktisadi ve İctimai Tarihî Kaynakları", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XV, s. 1-4, Ayır Basım, s. 3-4.
- 44 B.Ş.S., B 345/639 2a.
- 45 D'ohsson, M.de M., XVIII. *Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*, çev.: Zehra Yüksel, Tercüman 1001 Eser, s. 194-195.
- 46 Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, c. II, İst. 1939, s. 451. Kadın eğitimi ve okur yazarlığı hakkında bkz.: Kurt, *a.g.e.*, 44.
- 47 Perrot, G. B., *Souvenirs d'un Voyage en Asie Mineure*, Paris, 1964, s. 72'den Caporal, Bernard; *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını* 1919-1970, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ank. 1982, s. 136.
- 48 B.Ş.S., C 57/620 44a.
- 49 Mehmed Ziya Bey, *Bursa'dan Konya'ya Seyahat*, İst. 1312, s. 113.
- 50 Erişçi, Leman, *Türkiye'de İşçi Sınıfının Tarihi*, İst. 1951, s. 7.
- 51 Tuncer, Yakup, "Mahkeme Sicillerine Göre XV. Yüzyıl Bursa Vakıfları", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1992, s. 2)
- 52 Altındal, Ayrunç, *Türkiye'de Kadın*, Havass, İstanbul 1977, s. 117.
- 53 de Amicis, Edmondo, *İstanbul*, çev.: Beynün Akyavaş, Ankara 1986, s. 252.
- 54 Kepecioğlu, *a.g.e.*, II, 359-360.
- 55 Kepecioğlu, *a.g.e.*, III/360.
- 56 Moltke, H. von, *Türkiye Mektupları*, İstanbul 1969, s. 99-100.
- 57 B.Ş.S., B 299/529; B 300/531; B 301/532; B 350/660; C 47/610; C 48/611; C 49/612; C 55/617; C 60/620; C 61/624.
- 58 Demirel Ömer, "1700-1730 Tarihlerinde Ankara'da Ailenin Niceliksel Yapısı", *Belleter*, c. LIV, s. 211, (Aralık 1990), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank. 1991, s. 947.
- 59 C. 61/624 19b.
- 60 C. 61/624 20a.
- 61 Yedi yıldız, Bahattin, "Samsun Halkının Kullandığı Eşyalar Üzerinde Bir Tahlil Denemesi", *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Yayınları*, c. V, Başbakanlık Basımevi, Ayır Basım, Ank.1983, s. 272.
- 62 Demirel, *a.g.m.*, s. 947.
- 63 B.Ş.S., C 61/624 53a.
- (Hz. Peygamber (s.a.v)'in temiz soyundan gelenler arasında kendilerine baş olarak seçilen ve onların işleriyle ilgilenen kimse.)
- 64 Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II, İst. 1971, s. 647.
- 65 B.Ş.S., C. 25/536 150b.
- 66 B.Ş.S., C. 22/530 25a.
- 67 Mesleğe yeni başlayan kadınların, bir sorun ile karşılaşmalarında hemen başvurabilecekleri örnek dava kayıtlarını ihtiva eden iki ciltlik Dürru's-Sükuk isimli eserde geçen şu olay, söylediklerimizin yaşanmış örneğidir: "Mahmiye-i İstanbul'da Murad Paşa mahallesinde sakin bu yazının müsebbibi sâdât-ı kiramdan es-Seyyid Abdülvahab oğlu es-Seyyid Ahmed Çelebi, meclis-i şer'i şerif-i enverde, işbu hazıra bil-meclis (mecliste hazır) sulbiye kebire (yetişkin) kızı Şerife Fatıma'yı izin ve rızası yok iken tezevvüc eden Abdullah oğlu İsbir nâm mühtedi muvaceshesinde mezbure (adı geçen) Şerife Fatıma hazıra olduğu halde üzerine dava ve takrir-i kelâm idüb 'mezbur İsbir, benim izin ve rızam yok iken kızım mezbure Şerife Fatıma'yı ber-takrir (yolunu bularak) tezevvüc idüb lâkin ben, sâdât-ı kiramdan hasb ve nesib (soylu, soyu temiz) olup mezbur İsbir mühtedi, kızım hazıra-i mezbureye küfüv olmayub ve mezburun bana damat olduğundan âr lâhik olup ve henüz diühul (cinsel ilişki) ve halvet-i sahiha dahi bulunmamağla ben bilvelâye nikâh-i mezburu fesh eyleyib kibel-i şer'den dahi fesh ve tefrik olunmak muradımdır' didikte gubbes-sual (sualin sonunda) mezbur İsbir cevabında kadıyye-i mezkure (sözkonusu olay) müddeiyy-i mezburun (iddia edenin) takrir-i meşruhu üzere olub kendinin mühtedi olduğunu mukir ve mu'terif olmağla mucibince mezbur İsbir ile mezbure Şerife Fatıma'nın beyinlerinde (aralarında) kaim olan nikâhları fesh ve tefrikiyle hükiüm olunmağın ma vakaa bittaleb ketb ve imlâ olundu." Bkz.: Mehmed Aziz Çavuşzade, *Dürru's-Sükuk*, c. I, İst. 1277, s. 37.
- 68 B.Ş.S., C 61/624 23a.
- 69 B.Ş.S., B 350/660 14b.
- (Burada Gayrimüslim olarak bahsedilenler sadece Hristiyanlardır.)
- 70 Tasvir-i Bîkâr, 28 Zilhicce, 1280, no: 200.
- 71 Namık Kemal, "Nüfus", İbret, 19 Rebiül'l-Ahir, 1289.
- 72 Namık Kemal, *a.g.m.*, no: 9.
- 73 D'ohsson, *a.g.e.*, 210.
- 74 Serano, Manuel ve Sanz, Y., *Türkiye'nin Dört Yılı 1552-1556*, çev.: A. Kurduoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, ts., s. 107.
- 75 D'ohsson, *a.g.e.*, 210.
- 76 Özüna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötügen Yayınevi, İst. 1978, c. XI, s. 272.
- 77 B.Ş.S., C 164/738 6b.
- 78 Kepcioğlu, *a.g.e.*, III/105.
- 79 *Silabdar Tarihi*, c. 1, s. 750; ayrıca bkz.: Akgündüz, A. ve Öztürk, S., *Bilimleyen Osmanlı*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İst. 1999, s. 430.
- 80 B.Ş.S., C 27/545 138a.
- 81 Beleten, Sayı 21-22, sayfa 41.
- 82 B.Ş.S., C 75/638 11b. Diğer örnekler için bkz.: C. 6/304 2a; C. 75/638, 42b, 48b, 50a; C 81/646 32b.
- 83 B.Ş.S., C 75/638 41a.
- 84 Burada geçen "söyletme" tabiri ile zıfaf gecesi gelini konuşturmak amacıyla güveyi tarafından verilen para ve ziynet hediyesi anlamında kullanılan "söyletmelik" tabiri arasında yakın bir benzerlik vardır. Bkz.: *Türkiye'de Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi*, c. III, T.D.K., İst. 1942, s. 1252.
- 85 B.Ş.S., C. 57/620 32b.
- 86 Düstur, I. Tertip., c. I, s. 737; B.Ş.S., C. 10/310 100a.
- 87 Caporal, Bernard, *Kemalizm'de ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını* (1919-1970), Türkiye İş Bankası Kültür Y., Ank. 1982, s. 406.
- 88 B.Ş.S., B 349/658 128a; C. 9/310 16a; C. 94/666 69b; C. 101/673 49a, 63a; C. 106/678 69b, 81b; C. 157/730 86b, 98b.
- 89 Jennings, *a.g.m.*, 85.
- 90 B.Ş.S., C. 8/309 51b, 99b; C. 9/310 114a; C. 26/538 106a; C. 94/666



67a; C. 101/673 94b; C. 106/678 72a.

- 91 B.Ş.S., C. 94/666 67a.
92 B.Ş.S., C. 8/309 99b, 51b; C 101/673 94b; C 106/678 72a.
93 BŞS., B 345/639 63a; C 6/304 73b; C 11/311 5a, 9a, 22b; C 13/313 68a; C 57/620 74a; C 94/666 57a, 56b, 59b, 60b, 61a.
94 BŞS., B 345/639 69b; C 94/666 70a; Krs., Aydin, a.g.e., 107.
95 Oysa, dilimize, genellikle, "evlenmek" diye çevrilen İngilizce'deki "marriage" (lâtince 'maritus') kelimesi 'yeni bir ev kurma'yı çağrıştırmamaktadır. O, daha çok, kocaya bağlılığı ifade etmektedir.
96 BŞS., C 81/646 12a.
97 BŞS., C 94/666 64b.
98 BŞS., C 13/313 66b Mehîr alacaklarını mahkeme kanalıyla redarık eden kadınlara ait diğer örnekler için bkz.: C 46/609 42a; C 54/616 27a.
99 Bursa Enarlı mahallesi sâkinlerinden Hıdır oğlu Hacı Hasan mahkemede şöyle dedi: "Damadım, Ali oğlu Hacı Mehmed, karısı olan kızım Fatma'yı başka mahalledeki evinde hapsedip, dört-beş günden beri diğer karısıyla başka bir yere gitmiştir. Zikrolunan evin taşra (dışarı) kapısını kilitleyip yiyecek ve içeceğini (meunet-i me'kulât) göndermediğinden maada beni de vermekten menediyor. Şer'i mahkemeden adam gönderilip keşfolunmasını talep iderim" dediğinde, mahkeme belgede isimleri yazılı birkaç kişilik keşif grubunu oraya göndermiştir. Keyfiyet-i hal civardan sorulduğunda, filhakika hacı Mehmed'in, üç-dört günden beri diğer karısıyla başka bir yere gittiği ve Fatma'yı iş bu evin içinde hapsedip yiyecek ve içeceğini vermediğinden maada eza-cefa dahi ettiği anlaşılmıştır. Görevlile-

rin araştırması meclise bildirildiği şekilde kaydedilmiştir. 20 Cumadiye'l-ulâ 1013/1604. Bkz.: B.Ş.S., B 20/209 64b.

- 100 B.Ş.S., C. 10/310 100b.
101 B.Ş.S., C. 26/538 102a, 1252/1837 tarihli belge.
102 Çavuşzâde, a.g.e., I, 52.
103 B.Ş.S., C. 10/310 100b.
104 B.Ş.S., B. 303/539 116a; C. &/304 81a; C. 24/534 62a; C. 11/686 18b.
105 B.Ş.S., C 100/673 2a, 13a. Ayrıca bkz.: C 46 29b.
106 Bkz.: B.Ş.S., C 117/689 22a, 23b.
107 Ahmed Midhat, *Taaffüf*, İst. 1317, s. 167.
108 Nisa (4), 34.
109 Ubucini, *Türkiye 1850*, II, s. 37.
110 Harkort K. Liebe, *Beitrage zur Sozialen und Wirtschaftlichen Lage Bursa am Anfang des 16. Jahrhunderts*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Hamburg, 1970, s. 303.
111 Özdeğer, Hüseyin, *1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri*, İst. Ün. İktisat Fak. Yay., 1988, s. 50.
112 Gerber, a.g.m., 232.
113 B.Ş.S., C. 75/638 41a, 42b, 48b, 50a.
114 B.Ş.S., C. 75/638 15a, 27b.
115 B.Ş.S., C. 10/310 100b.
116 B.Ş.S., A. 17/16 9b, 10a; C. 81/646 2b.



XVI. VE XVII. YÜZYILLARDA FARKLI SINIFLARDAKİ OSMANLI KADININA GENEL BİR BAKIŞ

FERİHA KARADENİZ

BİLKENT ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ VE İDARİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

Osmanlı'da kadın konusu üzerinde ülkemizdeki araştırmalar genellikle Tanzimat ve sonrası dönemlerde yoğunlaşmaktadır. Klasik dönemdeki Osmanlı kadını, toplum içindeki yeri ve toplumun kadına bakışı hakkındaki çalışmalar nisbeten daha azdır. Sadece 19. yüzyılda Osmanlı kadınının statüsü ve sorunlarını incelemek genel durumun anlaşılması için yetersiz olacaktır. Bilhassa kadın hayatı ve toplumdaki yerinde meydana gelen değişimler hakkında bir kanaate varmak için kuruluş ve klasik dönemdeki Osmanlı kadınının hayatı da bizim için önem taşımaktadır. Ancak 19. yüzyıl öncesinde yaygın matbuatın olmadığı dikkate alınacak olursa toplum katmanlarındaki belirli bir kesimin ve özellikle kadının hayatına dair kesin bilgiler elde etmek son derece zordur. Yine de bu konuda kanunnameler, şer'îye sicilleri ve yabancı seyyahların gözlemlerinden toplanan bilgilerle genel bir bilgi sahibi olmak mümkündür.

Osmanlı'da kadın konusu yazılırken karşılaşılan ve dikkat edilmesi gereken temel noktalardan birisi de Osmanlı toplumunda kadının müslim, gayrimüslim, köylü, şehirli, sultanlar, cariyeler gibi farklı statülerde karşımıza çıkmalarıdır. Bunların hepsi de farklı konumlarda ve mekanlarda bulunurlar. Hepsisi değişik sorunlarla karşı karşıyadırlar. Fakat kadın hakkındaki incelemelerde çok defa bir genelleme yapılarak hepsi Osmanlı kadını olarak mütalaa edilmektedirler. Bugün olduğu gibi, eskiden de farklı kesimlerdeki kadınların farklı hayat tarzları ve tabiatıyla farklı problemleri bulunmaktaydı.

Yazımızda, öncelikle nüfusun çok büyük bir kısmını teşkil eden köylü ailesinde kadının hayatından kesitler ile askerî sınıfa dahil kadınların durumu açıklanmaya

çalışılacaktır. Osmanlı toplumunda en önemli öğelerden biri olan namus kavramı, müslüman bir toplumun değerleri içinde ferman ve hükümlerden örnekler verilerek değerlendirilecektir.

KIRSAL KEŞİMDE KLASİK DÖNEM OSMANLI KADINI

Klasik dönem Osmanlı toplumu yüzde doksana varan oranda köylerde meskûn bir nüfus yapısına sahipti. Temel üretim ve gelirin çok büyük bir kısmının tarımdan elde edilmesi dolayısıyla böyle bir yapılanma o devir için gayet tabii bir sonuçtur. Aynı dönemde batıda görülen feodal toprak sistemi ve aristokratik sınıfın elindeki muazzam arazilerle bu arazilerden kazandıkları büyük servetlerin aksine, Osmanlı Devleti'nde küçük ve orta büyüklükte toprağı işleyen köylü ailesi karşımıza çıkmaktadır. Feodal batı toplumunda köylüler, tüm aile bireyleri ile serf statüsünde senyörlerin hizmeti ve tahakkümü altında idi. Osmanlı köylüsü ise aslî mülkiyeti devlete ait olan toprağını kendi adına bağımsız olarak işletmektedir. Buna mukabil, köylerde devletin askeri ve idari bir görevlisi olan sipahiye vergi ödemektedirler.

İncelediğimiz dönem içinde Osmanlı toprak düzeni, timar sistemi diye bilinen ve Halil İnalcık'ın "çifhane sistemi" olarak adlandırdığı¹ vergilendirme esasına dayanmaktaydı. Çifhane usulünde, bir çift öküzle işlenebilen arazi ve aile emeği, Osmanlı malî ünitesinin de temeliydi.² Osmanlı devleti vergilendirmeyi, aileyi esas alarak düzenlemiştir. Bu tür bir aile işletmesi içinde tabii ki kadının da önemli bir emeği söz konusu olmaktadır. Osmanlı Devleti'nde her zaman toprak kadar emek gücü de dikkate alınmıştır. Bu nedenle mücerred, yani



bekâr erkeğin tek başına sahip olduğu işgücü, bir ailenin kapasitesine göre sınırlı kaldığından çiftthane sisteminin en aşağı basamağında yer almıştır. Böylece kırsal kesimde bekâr bir erkeğin evlenmesinin önemi, kadının bir işgücü olarak kanûnen de kabul gördüğünün açık bir kanıtıdır.

Çiftthane usulünde, üretimin ekseriyetinin temin edildiği tarım arazileri, bulunduğu yeri terk etmemek ve üst üste üç yıldan fazla tarlaları boş bırakmamak kaydıyla ve kayd-ı hayat şartıyla köylü ailelerine kiralanmaktaydı. Bugünkü tarım teknikleri ve gübreleme ile mukayese edildiğinde, ürün veriminin son derece düşük olduğu o devirde, bir ailenin, yani evin reisi olan baba, evin hanımı ve çocukların ortaklaşa olarak, belli bir işbölümü içinde ve bir çift öküz ile işleyebileceği, ondan aldığı ürünle geçimini sağlayabileceği ve vergisini ödeyebileceği toprak, ailelere tahsis edilmekteydi. Bu topraklar, verimine göre 50 ile 150 dönüm arasında değişmektedir.

Geniş Osmanlı coğrafyası içinde farklı uygulamalar olmakla beraber, devlet mîrî arazi tahsisinde yukarıda bahsedildiği üzere aileyi esas almaktadır. Vergilendirmede devletin muhatabı, ailenin reisi olarak evin erkeğidir. Kadın ve çocuklar üretimde ve diğer işlerde yardımcı durumundadır. Tahrir defterlerinde, yani vergi kayıtlarında evin erkeğinin adı yazılıdır. Hasattan sonra timarlı sipahinin vergisini tahsil edeceği kişi de yine erkektir. Erkek öldüğü zaman "hane"³ statüsü derhal değişerek belirli şartlar altında toprak tasarrufu sürdürülebilmektedir.

"*Bolluk Ekonomisi*"ne dayanan Osmanlı üretim tarzı,⁴ açlığa meydan vermemek için halkın temel gıda maddesi olan tahıl ürünlerinin yeterli miktarda üretimini sağlarken, devlet çarkını döndürecek vergilerin tahsilini de sağlama almaktaydı. Bu yapının bozulmaması için sıkı tedbirler alan devlet, toprağı dağıtırken onu işleyenlerin bağlı bulundukları sipâhiyi, reayânın isimlerini, hatta medeni hallerini dahi sıkı sıkıya kayıt altında tutmuştur. Toprağın işlenmesinde temel unsur olan reayânın başka yere göç etmesini, toprağını terkedip gitmesini de yasaklamıştır. Bir sipâhiye râiyyet kaydolunan bir köylüyü, sipâhisi on yıl içinde bulduğu takdirde tekrar eski yerine getirme hakkına sahiptir. Köyündeki toprağına sıkı sıkıya bağlı olan köylü ailesi, toprağından ister istemez geçimini çıkarmak zorundadır. Bu sistemde kadın, erkeğin yanında en büyük yardımcısıdır.

Ailesi içinde üretime katkıda bulunarak, tarlada birlikte çalışarak hayatını sürdüren kadını, kocası öldüğü zaman neler beklemektedir? Kadının, tarlada çalışabilecek kadar büyük bir oğlu varsa onun adına kayıtlı olarak çiftlikleri intikal edebilmektedir.⁵ Dul kadının işe yarar oğlu yoksa, dışarıdan ırgat bularak toprağı işletmeye devam ettiği takdirde *bive* adıyla tahrir defterine kaydedilirdi ve bu şartla toprağın işletmesi kendisine bırakılırdı.⁶ Devletin buradaki asıl amacı hem aileyi korumak hem de toprağın boş bırakılmasını engellemektir. Aksi takdirde vergi tahsilatında azalma ve yiyecek sıkıntısı gibi temel iki problem baş gösterebilirdi. Ama genellikle sipahi bu toprağı dul kadından alıp başka birine devr etmek temayülündedir. Çünkü toprağı yeni birisine verdiğinde, karşılığında tapu resmi alacaktır. Kadının yarar oğlu yoksa veya toprağı işletemezse, timarlı sipâhi toprağı mezata çıkartarak tapu resmini kim fazla verirse işletim hakkını ona verirdi. Bu şartlar altında kırsal kesimde dul kalan bir kadının, yeni bir evlilikten başka pek çıkar bir yolu gözükmemektedir. Anadolu'da bugün bile devam eden erkek çocuk sahibi olma şartlanışının temelinde bu tarihi durum rol oynamaktadır.

ASKERÎ SINIF MENSUBU KADINLAR

Askeri sınıf mensubu kadınların kimler olduğu kanunname ve fermanlarda açıkça izah edilmiştir. Osmanlı toplumunda askeri sınıf mensubu kişilerin kadınları, çocukları ve azat edilmiş köleleri de askerî sınıftan sayılmaktaydı. Kanunnamede askerî sınıfa giren kadınlarla ilgili hükümler şöyledir:

"Sefer-i Sultânî'ye eşen sipahi, eşerken tekaüd ettikten sonra, mâdam ki mezkûr mütekâid âhara râiyyet yazılmış olmaya, askerî'dir ve Hazret-i Hüdâvendigar kulları ve câriyeleri, madam ki askerinin taht-ı nikâhında olalar, ba'de'l-ıtlak anlar dahi askerîdir ve askerî evladından şol ki bir derecede ve kimesneye yazılmamış ola ve zevcâtı ki bi'l-fiil nikâhında ola ve askerînin kulları ki bade'l-ıtlak ehl-i askerî hizmetinde ola ve maişetleri ehl-i askerden ola ve kimesneye râiyyet yazılmış olmaya ve şol râiyyet kızı, sipâhiye nikâh olup, madam ki sipâhinin taht-ı nikâhında olsa, askerîdir..."⁷

Seferlere katılırken emekliye ayrılan sipahi, başka birine râiyyet yazılmadıkça askeriden sayılmaktadır. Pâdişâhın kul ve cariyeleri de hür bırakıldıktan sonra, aske-



ri sınıftan birinin nikâhında iken askeri kabul edilmektedir. Yine askeriden birinin, başka birinin üzerinde râiyyet yazılmamış olan kızları, nikâhları altındaki eşleri, hür bırakıldıktan sonra askeri hizmetinde olan ve geçimleri askerîden sağlanan esirleri ile sipâhinin nikâhı altında bulunan reayâdan birinin kızı askeri sınıfa dahildir. Osmanlı toplumunda sınıf değiştirmek son derece zordur. Çeşitli düzenlemelerle köylünün askerî sınıfa geçmesi, şehre göç etmesi engellenmektedir. Kanunnamele göre "râiyyet oğlu râiyyettir". Fakat Kanunname metninde görüldüğü üzere, askeriden olan bir sipâhiyle evlenen reayânın kızı sınıf değiştirerek askeri sınıfa geçebilmektedir.

Askerî sınıf mensuplarının resm-i kısmetleri, askerî kassamlar tarafından tayin edilirken, râiyyetten bir kişinin muhalefâtı kadı tarafından tesbit edilmekteydi. Osmanlı ailesinde genellikle karı-koca arasındaki mal ayrılığı prensibinden dolayı (İslâm'da erkekle kadının malî bakımdan bağımsızlığı söz konusudur) kadına ait mallar kocasının muhalefât listesinde yer almazdı.

Askerî sınıf mensubu bir kadının 1636 yılına ait muhalefât kaydında o dönemin zengin bir kadının ziyaret eşyaları, ev eşyaları, gardrobu hakkında oldukça teferruatlı bilgileri öğrenebilmekteyiz.⁸ Ek 1'de söz konusu eşyanın tam listesi verilmiştir. Yine İslâm hukukuna göre erkeğin eşine ödemekle yükümlü olduğu "mehr" in bu muhalefât listelerinde miktarını da görebilmekteyiz. Bilindiği gibi mehr nikâhtan önce verildiği gibi (mehr-î muaccel), nikâhtan sonra veya eşinin vefatı halinde tereke taksiminde de karısına ödenebilirdi (mehr-î müeccel). Yine bu mehir miktarı kızın bekâr veya dul olmasına göre değişmekteydi. Ayrıca dul kadının bekârlanıldığında iki mehir sahibi olması da bu miktarda etkili olduğu gibi bazen kadın mehrini kocasına hibe de edebilmekteydi. Mehir evlenme esnasında erkek tarafından kadına verilen veya taahhüt edilen para veya maldır. Bu mal ev, çiftlik, giysi ve buna benzer şeyler olabilirdi.⁹ Miras ve mehir kadının başlıca gelir kaynaklarıdır. Bazı kadınlar mehir paralarını ticarete yatırdığı gibi bazıları da gayri menkul alabilmekteydi.¹⁰

1605 yılına ait bir terekeden de öğrendiğimize göre kocasının ölümünden sonra oniki bin akçalık mehr-î müeccelini alabilmek için Fatıma Hatun kocasının Ka-

dın Köyü'ndeki çiftliğini satışa çıkartmıştı.¹¹ Evlendiği halde mehrini almamış bir kadının vefatı halinde annesinden şer'an intikal eden mehir çocukları almak için mahkemeye başvurabiliyordu.¹²

Osmanlı Devleti'nde en zenginler, seyfiyye sınıfından olan askerîlerdi. Askerî sınıf mensuplarının gelirleri görev süreleri ile sınırlı olduğundan ve sık sık yapılan tayinler ile yer değiştirildiklerinden, görevlerinden azl veya siyaseten katl edildiklerinde malları devlet hazinesine alınmaktaydı (müsâdere). İslâm hukukuna göre ölen bir kimsenin geride tek varisi olarak karısı kaldığında mirasın ancak dörtte biri karısına kalır, diğer kısmı beytül-male intikal ederdi. İşte bu ve buna benzer güvensizlikler evlâdiyelik vakıfların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu tür vakıflar müsâdere durumunda ailenin sefalette düşmemesini temin eden bir çeşit sigorta vazifesi görmektedir. Vakıf kurucuları evlâdiyelik vakıflar kurarak ölümünden sonra mallarının hazineye kalmasını da engellemiş oluyordular. Her ne kadar daha önce belirttiğim gibi karı-koca arasında mal ayrılığı usulü var ise de müsâdereye maruz kalındığında muhtemelen kadın da kocasından dolayı zor duruma düşecektir. Nitekim bunun en önemli örneklerinden biri de vezirlik gibi önemli bir görevdeyken siyaseten katl edilen Ferhad Paşa'nın eşinin ve çocuklarının düştüğü kötü durumu gösteren 1015 tarihli bir telhistir.¹³ Yine Dârü'l-hadis müdderrisi Zeynî'nin ölümünden sonra annesi ve kızının düştüğü fakirlik durumunu anlatan 1011/1602 tarihli telhisde de erkeğin ölümünden sonra annelerinin, eşlerinin ve çocuklarının düştüğü kötü durumu gayet iyi izah etmektedir.¹⁴

Görevleri nedeniyle sık sık yer değiştiren askerî sınıf mensubu kişilerin hanımları, dönemin şartlarını göz önüne alırsak farklı ortamlarda bulunmalarından dolayı kültür seviyeleri daha yüksek hanımlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.¹⁵ O devirde reayânın başka yere göç etmesinin de kânûnen yasak olduğu dikkate alınacak olursa, seyahat imkânlarının son derece kısıtlı olduğu bir toplumda, kadınların büyük bir çoğunluğu hayatı boyunca köyünden başka bir yer göremezdi. Şehirde oturanların durumu da pek farklı değildir. Onların da görebildikleri yer bulundukları şehirle sınırlıdır. Kadınların ortalama iki yıl süren görev sürelerinden sonra azledilerek İstanbul'a gelmeleri ve yeni bir tayine kadar bekle-



meleri dolayısıyla onların eşleri de oldukça fazla yer görürlerdi. İlmîye sınıfındaki kadılar ve müftüler en üst seviyede eğitim aldıklarından, bunların aile ortamı da reyâdan çok farklı olacaktır. Taşrada, köylüden ayrı olarak düzenli sayılabilecek bir gelire sahip olan kadınların eşleri de nispeten rahat bir hayat standardı yakalamışlardır.

Askerî sınıfa mensup olanların eşleri de çok farklı yerleri gezip görme imkânına sahiptirler. Sürekli sefere giden eşlerinden dinledikleri ve öğrendikleri şeyler de kendi muhitlerine oranla genel kültürlerinin mutlaka çok daha fazla olmasını temin edecektir. Üst düzey yöneticilerin eşleri ve haremdeki diğer kadınlar bu konuda daha şanslılardır. Bu tür yöneticilerin birçoğu saraydan çırağ edilenler arasından oldukları için eşleri de muhtemelen şehir görmüş, hatta İstanbul'da yetişmiş kişilerden olmalıydılar. Beylerbeyi pâyesinde olanlar ise bazen pâdişâhın hareminden bir cariyeye ile evlendirildiklerinden eşleri, akranlarına göre çok iyi bir eğitim de görmüş olurlardı. Sancakbeyleri ve beylerbeyileri taşrada büyük konaklarda otururlar, maiyetlerinde "kapu halkı" denilen çok sayıda kişi bulundurulardı. Bunlar Osmanlı Devleti'ndeki en varlıklı sınıfı oluşturmaktadır. Yıllık gelirleri en zengin tüccarın dahi ulaşamayacağı miktarlardadır. Sayıları binleri bulan küçük bir ordu oluşturan askerin yanı sıra, konaklarında da bütün işleri görecekle hizmetçiler istihdâm edilmekteydi. Harplerde aldıkları esirler ve cariyeleri de buna ilave etmek gerekiyor. Bu nedenle paşaların eşlerinin bütün işlerinin hizmetçiler tarafından görülmesi çok doğaldır. Paşaların eşleri, ganimetlerden gelen ziynet eşyası ve her türlü lüks eşyaya rahatça sahip olabilirlerdi. Elbiseleri pahalı ipekli kumaşlardan dikilir, en zarif takılar kullanırlardı. Taşrada muhtemelen diğer bütün kadınların gıpta ile baktığı bir hayat sürerlerdi.

Buna karşılık Osmanlı Devleti'nde askerî sınıf mensubu bir kişinin karısı olmanın tabii ki dezavantajları da vardır. Eşlerinin sık sık ve bazen yıllar boyu süren uzun seferlere iştirak ettiklerinde bu kadınlar geride psikolojik ve diğer ailevî problemlerle başbaşa kalırlardı. 1590'lardan itibaren harplerin ilkbaharda başlayıp sonbaharda bitmemesi sebebiyle artık asker, kışları da serhadlerde geçiriyordu. Daha da vahim olanı, o şaşaalı ve debdebeli bir hayat süren eşlerinin seferde ölmesi halinde geride kalan kadınların düşecekleri durumdur. Örne-

ğin 1056 tarihli fermanında Sinan adındaki yeniçerinin savaşa iken karısının yolunun kesilerek eşya ve yiyeceklerinin yağmalanması, kadının dağa götürülerek dövülmesi ayrıntılı olarak anlatılır.¹⁶ Kocası seferde iken toplumda korumasız kalan kadın her türlü saldırılara muhatap kalacağı gibi, eşinin sağ veya ölü olup olmadığını bilmediğinden dolayı da muhtemelen psikolojik sorunlar yaşamışlardır. Askerî sınıf mensubu kadınların yaşadığı temel iki sorunu, eşlerinin sık sık savaşa gitmelerinden kaynaklanan sorunlar ve siyaseten katli durumunda düşükleri fakr ü zarûret olarak belirleyebiliriz.

Osmanlı Devleti'nde yüksek makamlar asil bir sınıfa ait olmayıp herkes liyâkatine göre terakkî alarak yükseldiğinden, çocuklarına da çoğu şeyleri intikal etmezdi. Kendilerine verilen küçük timarlarla çocukları hayata yeniden başlarlar, kabiliyetlerine göre yukarılara tırmanabilirlerdi. Eşleri ise kocalarının eski gelirlerine bir daha asla kavuşamazlardı. Evladının ileride fakr ü zarûrete düşmemesi için üst düzey yöneticilerin çocuklarını evlâdiyelik vakıflara mütevellî tayin ettiklerinden yukarıda bahsedilmiştir.

OSMANLI TOPLUMUNDA KADININ SOSYAL HAYATTAKİ YERİ

Heim Gerber, 20. yüzyıla kadar İslâm toplumlarında akademik olmasa da popüler olarak kadının son derece baskı altında tutulduğu kanaatinin hakim olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Gerber'e göre Oryantalistler, İslâm toplumlarının kadınları hareme kapattıkları, dolayısıyla sosyal hayata katılmaktan menettiklerine dair yanlış fikirler yaymışlardır. 1590-1630 yıllarına ait Kayseri Şer'îye Sicilleri üzerinde kadınların toplumdaki yeri hakkında çalışan Ronald Jennings,¹⁸ Anadolu'da kadının o devirde hiç de sanıldığı gibi toplum hayatının dışında olmadığını ortaya çıkarmıştır. Jennings'in bulgularına göre 17. yüzyılda kadınlar serbestçe mahkemeye gitmekte, dava açabilmekte, kendileri de başkaları tarafından dava edilebilmektedir. Hatta ailelerinin erkeklerinden kocalarını ve kardeşlerini dahi dava etmektedirler. Ayrıca, mülk sahibi kadınlar akitler imzalamaktadır. 17. yüzyılın ilk yarısında Kayseri'de yapılan mukavelelerin %40'ında kadınlar rol almaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan Şikâyet Defterleri üzerinde çalışan Fariba Zarinebaf-Shahr de Jennings'in bulgularını teyid



etmektedir.¹⁹ 17. yüzyıldaki şikâyetleri inceleyen F. Zarinebaf da bunları tasnif ederek tablolarla açıklamaktadır. Kadınlar, pâdişâha şikâyet dilekçesi göndererek en fazla kadılardan ve vakıf mütevellilerinden, daha sonra sırasıyla akrabalarından, borçlulardan, kocalarından, mahallî otoritelerden, alacaklılarından ve kumalarından şikayetçi olmaktadır. Şikâyetlerin %40'ı miras, %34'ü mal ihtilâfı hakkındadır. Borçlar, boşanma ve diğer konularda da şikâyetlere rastlanmaktadır.²⁰ 1675 yılına ait bu şikâyet tablolarından da anlıyoruz ki dönemin kadınları sosyal hayattan kopuk insanlar değillerdir.

Bursa Şer'îye Sicillerinde 1600-1700 yıllarını kapsayan bir araştırma yapan H. Gerber de aynı hususları ifade etmektedir. Gerber'e göre Bursa'da kadınlar davalarında kendi ailesinin erkek üyeleriyle aynı şartlarda mahkeme önündedir.²¹ Aslında buna şaşmamak lazımdır. Çünkü oryantalistlerin Doğu toplumları hakkında kendi tahayyüllerinden uydurdukları hikayelerin çoğu gerçek dışı olduğundan İslâm toplumlarında dînî sebeplerle mahremiyet anlayışı içinde kadının dışarıdaki hayattan kopuk olması, onların kanun önünde ikinci sınıf insan statüsünde tutulması anlamına gelmiyordu.

NAMUS ANLAYIŞI VE KADIN

Geleneksel bütün toplumlarında olduğu gibi Osmanlı toplumunda da kadının uyması gereken bazı kurallar mevcuttu. Osmanlı toplumunda kadınlar İslâm toplumunda yaşamanın gereği olarak giyimlerine, davranışlarına, gitmeleri gereken yerlere dikkat etmek zorundaydı. Belgelere göre, kadınların çarşıya çıktıkları, sandalla İstanbul boğazının iki yakasında seyahat ettikleri anlaşılmaktadır. Fakat bilhassa genç kadınların mahremiyetine hâlel getirecek ortamlardan kaçınılması üzerinde hassasiyet gösterilmektedir. Devlet, zaman zaman çıkardığı fermanlar ile bu konunun ehemmiyetini vurguluyordu. Mesela, 16. yüzyılda İstanbul'da çamaşırcı kadınların dükkân tutmaları yasaklanmış, kadınların kaymakçı dükkânlarına girmemesi, genç kadınların erkeklerle peremelere²² binmemesi gibi konularda birçok fermanlar yayınlanmıştır. Ancak özellikle giyim konusunda kadınlar bu fermanları sıklıkla ihlâl etmiş olmalı ki bu yasaklar zaman zaman çıkarılan fermanlarda tekrarlanmıştır.²³

İslâmî geleneğin yaygın olduğu Osmanlı toplumunda (çok eşle evlilik serbest olmasına rağmen) 16. ve 17. yüzyıllarda çok eşle evlilik yaygın bir durumda değildi. Edirne askerî kassâmının tuttuğu defterden 89 evli erkek arasında sadece birinin iki karısı olduğu²⁴ yine 1607-1609 yılları arası tutulmuş 136 nolu muhalefât defterinde evli olan 74 erkekten yalnız ikisinin öldükleri zaman ikişer kadınla evli oldukları tesbit edilmiştir.²⁵ H. Gerber de Bursa Şer'îye Sicilleri üzerindeki araştırmasında mirası taksim olunan 2000 erkekten iki ya da daha çok eşle evlenen sadece yirmi kişiye rastladığını belirtmektedir.²⁶ Çok eşle evliliğin getirdiği sıkıntıyı 17. yüzyılda yaşamış olan meşhur şair Nabi de şöyle dile getirmiştir:

Rabat bulur mu avret alan avret iştine.

Osmanlı toplumunda köylerde şehirlere oranla çok eşlilik az görülür iken, Elhâc, Seyyîd ve Şerîf, Efendi ve Çelebi, Ağa, Beşe ünvanını taşıyan kişilerde birden fazla eşle evliliğin daha yaygın olduğunu tesbit edebiliyoruz.²⁷ Bu ünvanları taşıyan kişilerin toplumda maddi bakımdan iyi durumda olan kişiler olduğu bilinmektedir. Osmanlılarda birden fazla evlilik konusunun zenginlik, sosyal zümre, statü, erkek çocuk sahibi olma isteği ile de yakından ilgili olduğu unutulmamalıdır.

Namus kavramı içinde hemen akla gelen zinâ, evlilik dışı çocuklar.²⁸ bütün geleneksel toplumlarında olduğu gibi 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda da tepki ile karşılanarak bazen şiddetli cezalandırma ile de sonuçlanmıştır. İslâm hukukuna göre zinâ yaptığı sabit olan kadın için recm cezası verilirdi.²⁹ Yani, eski İbrânî hukukundan geçen bir hükümle taşlanırdı.³⁰ Diğer uygulamalarda olduğu gibi zinâ cezası da Osmanlı'da genel olarak para cezasına dönüştürülmüştür. Bugüne kadar bilinen ve tek recm cezası 1680 tarihinde uygulanmıştır.³¹ 16. yüzyılın ikinci yarısına ait olan I. Selim Kanunname'sinde zinâ suçunun nasıl para cezasına çevrildiğini tesbit edebiliyoruz :

"Eger bir kimesne zinâ itse dahi üzerine sabit olsa zinâ iden evli olsa ganî olsa bin akçaya kadîr olsa dört yüz akça cürm alına vâsîti'l-hâl olsa iki yüz akçe alına fakîri'l-hâl olsa yüz akçe alına fakîri'l-hâl olsa elli ve yâhud kırk akçe alına. Eger zinâ iden ergen olub ganî olsa cürm yüz akçe alına vâsîti'l-hâl olsa elli akçe alına fakîri'l-hâl olsa otuz akçe alına



eger zinâyı kız oğlan itse ânın cürmî gılman erkek gibidir eger zinâyı avret itse eri cürmin vire ganî olsa ve kabul iderse yüz akçe köftehorlık vire vâsıtı'l-bâl olursa elli akçe fakirî'l-bâl olsa otuz akçe vire ve eğer kul ve cariye zinâ itse hürr ve hürre cürmin virmeye nısfı alalar.”

Bu kanunnâmeden de anlaşıldığı gibi zinâ cezaları paraya çevrilirken de kişinin zengin, orta halli, fakir ve çok fakir olması cezanın miktarını etkiliyordu. Yine ilginç olan bir nokta da, zinâyı kadının yapması durumunda cezayı eşinin ödemek zorunda kalmasıdır. Bunun da sebebi, Osmanlı toplumunda kadının iffeti konusunun çok önemsenmesi ve kadının namusunun korunmasında kocası birinci derecede sorumlu tutulmuş olmasındandır.

Yine Kanunnameden anlaşıldığı üzere bir kişinin evini zinâ kasdıyla basıp kızı veya karısını kaçırmaya varan olaylarda cezalar daha farklı ve ağırdır.³² Osmanlı Devleti'nde zinâ suçlarında recm cezalarının verilmemesinin bir sebebi de (1680 olayı hariç) zinânın olduğunu dört erkek şahidin aynı anda ve aynı yerde tesbit etmesi ve olayın şüpheden arı olmasının gerekmesiydi. Mahkeme kayıtlarında bu nedenle genellikle “zinâ isnadı” hükmünde kayıtlar mevcuttur.

Toplumsal namus anlayışı içinde yer alan fuhuş olaylarından dolayı yazılan fermanlardan anlaşıldığına göre bir mahalledeki fuhuştan ilk önce mahallenin imamı, müezzini sonra da mahalle halkı sorumlu tutulmuştur.³³ Mahalle sakinleri kendilerini rahatsız eden, kanunnâme ve namus dışı davranışlarda bulunan kişileri mahalleden çıkartmaya hakları vardır.³⁴ Osmanlı toplumunda mahalle sakinleri toplumun huzur, asayiş ve bu örnekde de görüldüğü gibi mahalledeki namus olaylarından birbirlerine karşı kefil ve sorumlu tutulmuşlardır. Bazen de fuhuş yaptığı bilinen kadınların mahallenin

ileri gelenlerinin önderliğinde yapılan şikayetlerle mahalleden çıkarıldıklarını ve başka bir mahalleye gönderildiklerini biliyoruz.³⁵ Hatta bu tür kadınlarla evlenen erkeklerin dahi İstanbul'da oturmamalarına ilişkin 1568 tarihli ferman ilgi çekicidir.³⁶

SONUÇ

Osmanlı toplumunda nüfusun büyük bir oranının kırsal alanda yaşaması nedeniyle buralarda yaşayan kadınların sosyal ve ekonomik durumları ile statüleri de öncelikle incelenmesi gereken konular arasındadır. Diğer önemli ve farklı bir kesim olan askerî sınıf mensubu kişilerin kadınları da müreffeh bir hayat sürerken, kırsal kesimdeki kadına göre endişeli ve belirsiz bir hayatın kadını olarak yaşamışlardır. Bu yazıda özellikle bu iki kesimin kadınlarına ve dönemin namus anlayışına genel bir bakış yapılmıştır. Kadınların gerek kırsal kesimde gerekse şehirlerde, sadece evde oturan, hayattan kopuk, erkeğin güdümünde yaşayan insanlar olmadığı tesbit edilmiştir. Özellikle Jennings, Gerber ve Fariba Zarinebaf'ın çalışmaları da göstermiştir ki, Osmanlı kadını, ekonomik faaliyetlerde (özellikle dokumacılık) üretken olan sosyal hayatta sanıldığından daha aktif bir kadın portresi çizmektedir. Ondokuzuncu yüzyıl öncesi toplumunda kadının durumunu anlayabilmek için tereke defterleri, mühimme defterleri, terzi defterleri, şikâyet defterleri, fetvalar ve özellikle şeriye sicillerinde yapılacak olan kapsamlı çalışmalar Osmanlı toplumunda kadın konusuna bakışımızı daha da netleştirecektir. Bu tür temel kaynaklar ve arşiv belgelerine dayalı derinlemesine araştırmalar ortaya konduğunda, yapılacak yorumlar da çok daha sağlıklı ve çok daha gerçekçi olacaktır.

- 1 Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu, "Köy, Köylü ve İmparatorluk"*, İstanbul, Eren yay., 1993, s. 4.
- 2 Halil İnalçık, *ibid.*, s.7.
- 3 Hâne hakkında daha fazla bilgi için bakınız: Halil İnalçık, *ibid.*, s. 3; Nejat Göyünç, "Hane Deyimi Hakkında", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, c. 37, S. 379, (1970), s. 331-348.
- 4 Osmanlı Devleti'nde uygulanan "Bolluk Ekonomisi" hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Mehmet Genç, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi", *Marmara Üniv. 5. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Ankara: 1990.
- 5 "...Ve bir raiyyet fevt olub oğlu ve kızı kalsa, cemi-i çiftlik oğlu elinde ola,

kızına hisse yok. Kızı dahi benim de hissem vardır deyü hisse talep etmeye", Kavanin-i Örfiyye-i Osmaniye, Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi, No: 69, varak 485'deki nüshadan, A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, İstanbul, Fey Vakfı Yay., 1990, c. 2, s. 67.

- 6 Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İst., Eren Yay., 1993, s. 3
- 7 *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, İlave neşriyattan, sene 1330, s. 39.
- 8 Ö. L. Barkan, "Edirne Askerî Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler*, Ankara, TTK, 1993, s. 250-251.
- 9 Halil Cin- Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya, Selçuk Üniv. Yay. 1995, c. II, s. 83.



- 10 Fariba Zarinebaf-Shahr, *ibid*, s. 94.
- 11 "...mezbûre Fatımâ bin dahi ziyade etmeğin mezbure'ye on iki bin akçe-ye bey-i bât-ı sahîh-i Şer'i ile bey-edüb teslim-i mebi'-i mezbûr itdüğüm-den sonra semeni olan mebleğ-i mezbûr mezbûre Fatımâ Hâtunun bi'l-müşâfehe sâbit eylediği on iki bin akçe mehir-i müecceli mukâbelesinde takas eyledim...", Ö. L. Barkan, *ibid*, s. 240.
- 12 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme 90, hüküm no: 44. "...mezbûr Süleyman'dan nafaka ve kisvesin almadan vâhidesi mezbûre müteveffâ olmağla vâhidesinin mihr-i ve nafakası şer'an buna intikâl edüb,"
- 13 Derviş Paşanın telhisidir :
Arz-ı bende-i bî-mikdâr budur ki, devletlû padişahum serdar iken vefât eden Vezir Ferhad Paşa kullarının cümle nukûd ve emvâl ve erzâkı mîrî'ye kabz olundukda çiftliği dahi kabz olunmak babında fermân-ı âlî sâdır olmuş emr ü fermân saadetlû padişahumundur. Lâkin devletlû padişahum müşârunileyh Ferhad Paşa kulunuzun bir kaç yetimleri kalmışdır; cümle erzâkı mîrî'ye kabz olunup bir nesneleri kalmamağla çiftliği dahi alınsa zikr olunan yetimler cerr etmeğe muhtâç olurlar; gayet fakîrlerdür, bir akça ve bir habbeye kâdir değîllerdür. Sadâkât-ı hüsvêvânî'den çiftlikleri merhûmeten mezkûrlere inayet buyrula ki, anınlâ kuvvet-i lâye-mût edinüp geçinüp devletlû padişahuma hayır dualar ederler. Ol babda emr ü fermân devletlû padişahumundur.
Verdüm; fi 17 Zilkade sene 1015. Cengiz Orhonlu, *Telhisler*, İ.Ü.E.F. yay., İst: 1973, s. 131.
- 14 Cengiz Orhonlu, *ibid*, s. 26.
- 15 Mehmet İpşirli, "Osmanlı Toplumunda Kadın", *İslam'ın Işığında Kadın*, Ankara, Türk Diyanet Vakfı yay., 1998, s. 57.
- 16 Mühimme 40, hüküm no: 330
"...Sinan nâm yeniçeri Südde-i Saadetime arz-ı hâl idüp, bundan akdem bu sefer-i hümayunumda iken zevcesi Fatımâ nâm hatunu karındaşı...nâm kimesne ile validesi... nâm hatunun evine gider iken Yine İskiropar kazası sakinlerinde İbrahim oğlu Osman ve küçük Hüseyin oğlu Mehmed nâm kul oğulları bunun zevcesi mezbûrenin yolun basup, üzerinde bulunan emvâl ü erzâkın yağma vü gâret eyledüklerinden gayrı fuzûlî dağa götü-rüp, urup darb ü mecrûh idüp..."
- 17 Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *International. J. Middle East Studies*, 12 (1980), 231.
- 18 Ronald Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18 (1975), 53-114.
- 19 Fariba Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman İstanbul in the Late Seventeenth Century" in *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El Azhary Sonbol, Syracuse Univ. Press, 81-95.
- 20 Fariba Zarinebaf-Shahr, *ibid*, s. 88-89.
- 21 Haim Gerber, *ibid*, s. 233.
- 22 Uzun ve ağır kayık.
- 23 Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1987, s. 60-62.
- 24 Ö. L. Barkan, *ibid*, s. 130.
- 25 *ibid*, s.161.
- 26 Haim Gerber, *ibid*, s. 232.
- 27 Ö. Demirel, A.Gürbüz, M. Tuş, "Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı", *Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara, Başbakanlık Aile Kurumu yay., c. I, 1992, s. 104.
- 28 Evlilik dışı doğan gayr-i meşrû çocuklar için Kuran-ı Kerim'in Saf suresi 12. Ayetinde "elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurmak" tarifi kullanılmaktadır.
- 29 Nur suresi 2. ayet, "Zinâ eden kadın ve zinâ eden erkekten her birine yüz sopa vurun; Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini tatbik hususunda sizi sakın acıma duygusu kaplamasın. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun." İslâm hukuk dilinde bu cezalandırma şekline "hadd" denir. Ayetteki bu uygulama yalnız bekâr olup da zinâ edenler içindir. Eğer evli bir erkek ve kadın zinâ etmişlerse bunlara "recm" cezası tatbik edilir.
- 30 İlber Ortaylı, "Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri -Gözlemler", *Aile Yazıları I*, Ankara, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991, s.284.
- 31 *Silâbdar Tarihi*, c. I, 1928, s. 731.
"İstanbul'da vâkı Aksaray semtinde Murad Paşa câmii kurbunda sükkân-ı şehirden bir hıfâf yeniçeri mütekâidinin zevcesi hânelerine karîb ehl-i dükkân bir ipekçi Yahuduna taassuk edüb bir gün âlem-i âgyardan hâlf iken bir takrîb ile içerü hânesine aldığına cemaat-ı mahalle agah olmağın hücumla avretin hanesin basub el-uhdetü ale'l-râvî günâhın şahidler çek-stün müctemî oldukları halde sarir kılıfda iken bulduk deyu iftira ve avret ile Yahudiye giriftar ve dest beste bir alay ecnâs-ı muhtelif hay ve huy ile Rumeli Kadiaskeri Beyâzîzade Ahmed Efendiye götürdüler. Gördük diyenlerin şahadetiyle avret recm olub Yahûdun katl olmasına huccet verilüb Vezîr-i âzama gönderdi. Ol dahi Rikâb-ı Hümayûna telhis edüb mü-cibince hatt-ı şerîf sâdır ve bizzat kendüm göreyim buyurmağın mah-ı Cumâdiye'l-âhirin gürresi Cuma gün Üsküdar'dan kuşluk vakti At meydanına nazır İbrahim Paşa kasrına teşrif buyurdıkları mahalde avret ile Yahûdiyi meydân-ı siyâsete götürdüler. Yahudiye müselman ol kurtulur cennete gidersin dimekle şeref-i İslâm ile müşerref olduktan sonra tuc ejderhâ diibinde boynu uruldu ve avret dahi hafr olunan çukura beline değin gömülüb bana bu hususda iftiradır cürm-i kabahatim yokdur şehzadelerin başı içün kıyma beni azad eyle deyü feryâd ve figân ide gördü. İb-tidâ karındaşı ve akabince etrafında ma halkullah ruza mahşerden nişân verir seyirci taş üşürüb keşkek idtiler. Ve andan ikisin bile kaldırub defn eylediler..."
- 32 Selim Pulaha-Yaşar Yücel, *I. Selim Kanunnâmesi ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları*, Ankara, TTK yay., 1998, s. 17.
"Bir kişi zinâ kasdına bir kişinin evine girse evlü olursa evlü cürmin vire ve eger ergen olursa ergen cürmin vire kız oğlan çeken ve hıyanet ile bir kimesnenin evine girenin ve kız ve avret çekmeğe bile varana kimesneye siyaset içün zekeri kesile ve kız ya avret çeküb cebr ile nikâh itdürene cebr ile boşadalar ve dahi siyaset ideler ve nikâh idenin sakalın keseler ve muhkem let ideler..."
- 33 Ahmet Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1987, s. 58.
"...fahişeleri hapsedip, arz edürüp ve min-ba'd imamlara ve müezzînlerle ve sairilere bir vech ile tenbih ve te'kid eylesin ki, asla mahallelerinde onun gibi fahişe avret oldukda gelip haber verip ele vereler... her kimin mahallesinde bulunursa onlara olacak hakâret ve siyâset evvelen imam ve müezzine ve sâniyen mahalle halkına olmak mukarrer bilip..."
- 34 Özer Ergenç, "Osmanlı Şehrinde Mahalle'nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *Osmanlı Araştırmaları IV*, İstanbul, 1984, s. 75.
"...ve bir kimesneyi hırsız veya kahbedür deyü mahallesine veya karyesi hal-kı şikâyet idüb bize gerekmez deyü reddetseler, töhmeti dâhi vâkı olub beyne'n-nâs mâruf olsa, mahallesinden reddedüb süreler..."
- 35 Halit Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Şerîye Sicili*, Ankara, TTK yay., 1974, s. 188.
- 36 Ahmet Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1987, s. 59.



Ek 1

Muhallefât: el-merhume Fatıma Hâtun İbne Ağa, mâter Sâkine bi-mahalleti'l-Hâc Kılavuz, min mahallât-ı Edirne el-mahmiyye ve tereket zevcen med'uvven Mûsa usta ve binten sagıyreten med'uvveten Bâkiye bint Mûsa ve eben med'uvven Mustafa ve ümmen med'uvveten Rahime Hâtun Ve'l-verâse münhasıra fihim (yp. 64).
Vaka'at tahrîr fî evâil-i Z. li-s. 1045 (7-16 Mayıs 1636)

	Kıymet		
1 Mai atlas kaftan ma'a incülü capraz ve sîm düğme	6.000	66 Sarı münakkaş boğça	500
2 Kırmızı atlas kaftan	1.2000	66/a Beyaz tafta zıbun	500
3 Al tâbî kaftan	700	67 Hezâr-pare boğça	400
4 Şamî alaca kaftan	800	68 Siyah boğça	700
5 Erguvaî kaftan	1.000	69 Münakkaş boğça	400
6 Kırmızı ibrişim döşeme	600	70 Fanus gömleği	500
7 Cengâri zıbun	300	71 Münakkaş makrama	1.000
8 Kırmızı hâre zıbun	250	72 Münakkaş makrama	1.000
9 Mai hâre zıbun	400	73 Sırmalı makrama	1.800
10 Münakkaş yasduk, fî 50	500	74 Sîm kolan kuşak	400
11 Serâser yasduk	1.400	75 Köhne boğça	100
12 Çatma yasduk	350	76 Sagıyr yüz yasduğu	2
13 Dolama yasduk	500	77 Münakkaş uçkur	300
14 Serâser yasduk	800	78 Sırmalı uçkur	700
15 Münakkaş çarşeb	1.000	79 Saçaklı makrama	1.000
16 Mor dolama minder, fî 900	3.600	80 Münakkaş divar makraması	900
17 Çatma kırmızı minder	400	81 Hamam makraması	600
18 Leğen örtüsü	1.500	82 Havlı hamam döşemesi	150
19 Yeşil yorgan	1.700	83 Peçe	400
20 Yeşil başlı yorgan	3.500	84 Bez peşkir	150
21 Münakkaş sofra	800	85 Dokuma çarşeb	300
22 Çini tabak	45	86 Münakkaş makrama	200
23 Yıldızlı ras	60	87 Dokuma makrama	500
24 Ağaç sanduk	150	88 Don, gömlek	500
25 Leğen, ibrik	300	89 Döşek gılâfı	600
26 Maşraba	250	90 Sagıyr yasduk	300
27 Hoşâb taşı	300	91 Kebîr kalîçe	2.700
28 Şem'dân	160	92 Sanduk	1.200
29 Sahan 15, fî 100	1.500	93 Köhne kilim	50
30 Leğen	100	94 Sagıyr keçe	60
31 Kil kutusu	40	95 Ala kilim	150
32 Tâbe-i dest	60	96 Sîm âyîn	1.000
33 Kulblı tâbe	100	97 Sîm raht kuşak	2.000
34 Tencere-i kebîr	600	98 Altun burma bilezik, 39 miskal, fî 180	6.430
35 Tenere	120	99 Siyah ferâce	1.200
36 Göğüm	150	100 İnci çaprazlı mai kaftan-ı atlas	3.000
37 Börek tepsisi	250	101 Misk kesesi	600
38 Demür sini	200	102 Altun sorguç	2.000
39 Tencere	150	103 Toy sorguç	2.000
40 Hamam leğeni	500	104 'Anberîne-i altun	4.000
41 Fanus demüri	50	105 İncülü istefan	8.000
42 Mısır hasırı	120	106 Altun enselik ma'a zülüflük, 35 miskal, fî 300	10.500
43 Hamam taşı	150	107 Saçbağı, 12 miskal, fî 250	3.000
44 Yasduk gılâfı	600	108 Altun küpe	1.500
45 Mor çuka ferâce	1.000	109 Sîm buhurdanlık, 75 dirhem	600
46 Humuşî peşkir	700	110 Sîm buhurdanlık, 75 dirhem	600
47 Serâser yorgan, ma'a basma başlık	4.000	111 Der zimmet-i zevci'l-mezbûr Mûsa usta mine'l mehri'l-müeccel	16.000
48 Hâre boğça	1.000	112 Serâser döşek	6.000
49 Serâser yorgan, ma'a basma başlık	4.000	113 Al makrama	100
50 Serâser yorgan, ma'a mantarî başlık	5.000	114 Sîm na'leyn	1.000
51 Beyaz minder gılâfı	7.500	115 Sîm kuru	1.500
52 Beyaz minder çarşebi	300	116 Altun küpe ma'a sîm zihgir	1.000
53 Döşek gılâfı	70	117 Sîm sürmedân	150
54 Serâser yasduk	2.800	118 Minder gılâfı	800
55 Alaca minder çarşebi	100	119 Altun savadlı kılıç	900
56 Beledî döşek yüzü	150	120 Müteveffât-ı mezbûrenin bundan akdem fevt olan zevci	
57 Kırmızı atlas sagıyr yasduk	300	Abmet Usta'dan intikal eden hisse-i Şeriyyesi	27.217
58 Kırmızı zıbun	100	121 Ve zevc-i mezbûrdan mehr-i müecceli	16.000
59 Sagıyr yasduk	2.000	122 Yeşil sîm düğmeli kaftan	2.000
60 İncülü kuşak	3.000	123 Dolama zar	8.000
61 Serâser döşek	3.000		
62 Serâser minder	1.400		
63 Çatma yasduk	600		
64 Dolama yasduk	800		
65 Münakkaş çarşeb	1.700		

Yekûn (+ 10.000)

217.962

Minhâ el-ibrâcât:

Et-techîz ve't-tekfîl bi-tarıykı'l-vasıyye 12.000; Kassâm-ı sâbık'a resm-i kısmet 5.000

Yekûn

17.000

Sahhu'l-bâki lit-taksîm beyne'l-verese

200.962

Hissetü'z zevce

50.240

Hissetü'l-umm

33.493

Hissetü'l-eb

33.493

Hissetü'l-bint

83.736

Kaynak: Ö.L. BARKAN: "Edirne Askerî Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler*, Ankara, TTK 1993, s. 250-251.



İSTANBUL HAYALHÂNESİNDE BELİREN KADIN SİMAĞARI

YRD. DOÇ. DR. ZEHRA TOSKA
BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

A dem'in cennetten kovulmasına neden olduğu için ademoğullarının havvakızına duydukları güvensizlik ve onları gözetim altında tutma çabaları, kadınları uzunca bir süre tarih yapraklarında görünmez kılmış. Ancak şairlerin, gerçek cennet dedikleri İstanbul'da, havvakızlarından yine de gücü ve etkisiyle toplumda söz sahibi olan kraliçeler, sultan hanımlar, şair, yazar, müzisyen ve sanatkârlarıyla pek çok ünlü kadın yetişmiştir.

Geçmişten başlamak üzere İstanbul hayalhanesinde beliren güçlü kadınlardan biri İmparatoriçe Theodora'dır. Aslen bir hipodrom bekçisinin kızı olan İmparatoriçe Theodora, İstanbul'un en zeki, güzel, çekici kadınlarından biri olarak anılmıştır. Hayatına sahne oyunculuğuyla başlamış, birlikte yaşadığı İustianos'un tahta çıkışından önce onunla evlenerek ülke yönetiminde de etkin olmuştur. Adına şehirler kurulmuş, imparatorluk onuruna dikilen anıtlarda saygıyla anılmıştır. Kadınların lehine olmak üzere, özellikle evlenme, boşanma ve zina konularında bazı kanunları kabul ettiren Theodora için, renkli kişiliği, engel tanımaz hırsı ve yükselme azmiyle kendisinden sonra gelen İstanbul kadınlarının, özellikle erk sahibi kadınların prototipidir denilebilir.

İstanbul'un farklı bir kültür ve dünya görüşüne sahip yeni efendileri, altı asır boyunca payitahtları olarak kalacak bu şehirde; fermanları, fetvaları, asesbaşlarıyla kadınları zapturapt altında tutmayı denemişler; ancak en başta kendileri olmak üzere, güzellikleri, çekicilikleri ve zekâları karşısında onlara râmolmuşlardı.

Muhibbi mahlasıyla şiirler yazan Kanuni'nin, büyük bir aşkla bağlı olduğu Hürrem Sultan için yazmış olduğu gazel bunun en çarpıcı delilidir:

*Abirüm anberüm varum habibiüm mâh-ı tâbânüm
Enisiüm mabremüm varum güzeller içre sultanum*

*Stanbulum, Karamanum, diyâr-ı milket-i Rumum
Bedahşânüm u Kıpçağum u Bağdadum, Horasânüm*

*Saçı vavum kaşı yayum gözi pür-fitne bîmârüm
Ölürsem boynuna kanum meded hey nâ-müselmanum*

*Kapunda çünki meddahum seni medh ederüm dâyim
Yüreke pür gam gözüm pür nem Muhibbiyem ü boş halüm*¹

Rus ya da Leh asıllı olduğu tahmin edilen Hürrem Sultan'a bu isim neşeli ve güler yüzlü olduğu için esir olarak getirildiği sarayda verilmiştir. Batılı kaynaklarda ise Roxelana, Rosa, Rosanne, Rossa, Ruziac ve La Rossa isimleriyle anılmıştır. Kısa zamanda Kanuni'nin en sevgili hasekisi olan Hürrem, ilk çocuğunu dünyaya getirdikten sonra saraydan ayrılmak istemiş, ancak Kanuni geleneklerin dışına çıkarak onu nikahlamış ve yanından ayırmamıştır. Hürrem Sultan kızı ve damadıyla kurduğu güçlü bir ittifakla ülke yönetiminde söz sahibi olmuş; Gülbahar Sultan'dan olan Şehzade Mustafa'nın öldürülmesinde rol oynamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınların devlet işlerine karışmaları, özellikle I. Ahmed'in eşi ve IV. Murad'ın annesi olan Kösem Valide Sultan'ın ilerlemiş yaşına kadar siyasi iktidarı elinde tutma çabaları ve diğer hanım sultanların benzer yaşam öyküleri, siyasi yozlaşmanın bir anlatımı olarak 20. yüzyıl tarihçileri bu dönemi "Kadınlar Saltanatı" diye adlandırmalarına yol açmıştır.² Tarih yazarları, onların daha çok kendi oğullarını hükümdar yapma ve güçlü kalma yolunda çevirdikleri entrikalarla ilgilenmişler, diğer hasletlerini görmezlikten gelmişlerdir. Onların okul ve kütüphane kurarak kültür



hayatına yaptıkları katkılarla, kurdukları vakıflar yoluyla verdikleri sosyal hizmetlerle, yaptırmış oldukları anıt eserlerle anılmaları gereği ise pek akla gelmemiş ya da önemsenmemiştir.³

Yavuz Sultan Selim'in kızı Şah Sultan'dan başlamak üzere günümüze kadar gelmiş pekçok mimari eserin bânileri, padişah kadınları ve kızlarıdır.⁴

Hürrem Sultan büyük çapta külliye yaptıran ilk kadındır. Mimar Sinan'a yaptırdığı cami, medrese, mektep ve imareten oluşan Haseki Külliyesi'yle (buna daha sonra bir hastane ekletmiştir) Ayasofya'daki Çifte Hamam'ın ve Kâğıthane Camii'nin de bânisidir. Kızı Mihrimah Sultan ise, yine Sinan'a yaptırılan Edirnekapi'daki saray ya da köşkü andıran caminin bânisidir. Bu cami, Osmanlı mimarisinin tek kubbeli cami tipinin en büyük aşaması olarak kabul edilir.

Eminönü'ndeki Yeni Cami ve Mısır Çarşısı herkesçe bilinir; ancak Safiye Sultan'ın 1598'de yaptırmaya başladığı bu camii 66 yıllık bir aradan sonra Turhan Valide Sultan'ın tamamlattığı; Mısır Çarşısı'nı bu camiye gelir getirmek üzere yaptırmış olduğu hafızamızda pek yer etmemiştir. Döneminde Valide Camii diye anılan bu camiye Turhan Sultan'ın değerli kitaplardan oluşan bir kütüphane vakfettiği bilgisine sahip olmak ise, ancak uzmanlık alanına girmektedir.

Hanım sultanlar içinde bir bâni olarak, adını taşıyan Vakıf Guraba Hastanesi'yle en tanınanı ise Bezm-i Âlem Valide Sultan'dır. II. Mahmud'un kadınlarından ve Abdülmecid'in annesi olan Bezm-i Âlem'in diğer önemli işlerinden biri de, eşi II. Mahmud'un türbesinin arkasında yaptırdığı Valide Mektebi'dir. Bu mektebin içinde bir litografya matbaası ve bugün Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne devredilmiş olan zengin bir kütüphane bulunuyordu. Ayrıca Dolmabahçe Camii, mektebi ve çeşmesini de o yaptırmıştır.

Bâni hanım sultanların sonuncusu olarak Pertevniyal Valide Sultan (öl.1883) da İstanbul'a önemli katkılarda bulunmuştur. İstanbul'un pek çok semtine çeşmeler yaptırmıştır. Cami, türbe, çeşme, mektep, kütüphane, imam ve müezzinlerle diğer çalışanlar için hücreler ve muvakkıthaneden oluşan Aksaray'daki külliyesinin bazı kısımları günümüze kadar gelmemiştir. Bu külliyenin

kütüphanesine pek çok kitap vakfettiği bilinmektedir. 4 Şubat 1883'te ölmüş, kendi yaptırdığı Aksaray'daki türbesine kaldırılmıştır.

Görülüyor ki İstanbul'un tarihi mimari dokusunda hala onların inceliği, zevki yansımaktadır. Dünyada belki de başka hiçbir şehir bu ölçüde kadın eliyle biçimlendirilmemiştir.

İmparatorluk içinde 15. yüzyıldan itibaren şairliği ni kanıtlamış, şiirleri çeşitli antolojilerde yer almış, divan sahibi kadınlar da vardı. Mihri ve Zeynep Hatun'un dışındakiler; Ayşe Hubba, Tuti, Sıdkî, Fatma Faize, Anî Fatma, Fıtnat, Safvet, Leylâ, Adile Sultan, Şeref gibi şair kadınların çoğu İstanbul'da yetişmişlerdir.

Divan şiirinin önde gelen şairlerinden olan Mihri (XV. yüzyıl) için tezkireci Aşık Çelebi şu bilgileri vermektedir:

*Eğerçi zendîr amma ol nâmerd niçe merd-l meydâna çift-e-zendîr.*⁵ (Kadın olmasına kadındır ama o namerd ortalıkta erkeğim diye dolaşan nicelerinin hakkından gelmiştir.)

Mihri, kimi gazellerinde Divan edebiyatının soyut aşk anlayışını aşarak kişisel duygularını dile getirmekten çekinmemiştir:

*İrdi çün âb-ı hayâta Mibrî ölmez başre dek
Gördü çün zulmet şebinde ol ayân İskenderi*

Bu mahlas beytinde iham sanatından yararlanarak ismini açıkça yazma cesaretini gösterdiği İskender Çelebi'ye duyduğu aşk yüzünden kınanmıştır. Tezkireci Kınalızâde onun bu kınamalara şu beyitle cevap verdiğini bildiriyor:

*Niçe İskenderi la'lim zülâli
Suya iletirdi vîi susuz getirdi*⁶

Mihri, toplumun kadınlara karşı olan bakışını Divân'ının başında bulunan Tazarrunâme'sinde şu şekilde eleştirmiştir:

*Çünkü nâkıs akl olur dirler nisâ
Her sözün ma'zûr tutmaktır revâ*

*Lîk Mibrî dâinin zannı budur
Bu sözi dir ol ki kâmil usludur*

*Bir müennes yeğ durur kim ehl ola
Bin müzekkerden ki ol nâ ehl ola*



*Bir mîlennes yeğ ki zihni pâk ola
Bin müzekkerden ki bî-idrâk ola* ⁷

İstanbullu kadın şairler içinde 16. yüzyılda yaşamış olan Ayşe Hubba'ya ait olduğu söylenen bir kıta da bu görüşe eşlik ediyor:

*Ne zenler var ki meydan-ı suhande
Erenlerden yeg urur gâh-yı çevgân
Müzekkerlik kemal yetmez hilale
Mienneslikden ırmez şemse noksan* ⁸

Ayşe Hubba burada özetle, söz meydanında öyle kadınlar vardır ki erkeklerden üstündür, demektedir.

Ayşe Hubba için ilk çevirmen kadınlarımızdandır demek pek yanlış olmayacaktır. İmam Dımaşkî'nin (öl. 1411) sefer ve gazayla ilgili olan *Fezâilü'l-cihâd* adlı Arapça risalesini *İmadi'l-cihâd* adıyla Türkçeye çevirmiştir. Hubba Hatun'un etkin bir kişiliği olduğu anlaşıyor. Sultan II. Selim'in hocası Ak Şemseddin'in torunlarından Şemsi Çelebi'yle evliliği ona sarayın kapılarını açmış, II. Selim ve III. Murad'ın nedimesi olmuştur. Çağdaşlarından Cinani onun methinde bir kaside yazmıştır ki bu edebiyatımızda son derecede ilginç ve nadir bir durumdur. Görebildiğimiz kadarıyla bu kaside, bir erkek şairin kadın meslektaşından övgüyle sözettiği tek örnek tir:

*İdeli çeşm-i cihân-bîn ile âfâka nazar
Görmediim ancılayın şâir-i pâkize-edâ
Şi'r ile davâ-i fazl eylese akrân üzre
Nazm-ı Hurşîd ile Cemşîdi yeter ana güvâ*

*Aklı bahs olsa kemâliyle yeter dünyâyâ
Girdi devrinde anın töhmet-i noksân-ı nisâ* ⁹

Tezkirelerden öğrendiğimiz kadarıyla hayli renkli hayat hikâyeleri bulunan bu şair kadınlar dönemlerine göre duygu ve düşüncelerini yansıtmakta oldukça serbest görünmektedirler. 17. yüzyılda yaşamış olan Leylâ Hanım'ın şu dizeleri antolojilerde buna örnek olarak gösterilmiştir:

*İğ badeyi gülşende ne derlerse desinler
Alemden sen eğlen ne derlerse desinler* ¹⁰

Onun bu yolda söylemiş olduğu şiirler, hakkında ileri geri söylentilere yol açmış, o da bu sataşmalara karşı şu dizeleri yazmıştır:

*Gam mı bugün eylerse ehîbbâ beni ta'yib
Bir bir çıkar ukbâda ne derlerse desinler
Bir kerre yüziim ağ ola da rûz-i cezâda
Şimdi bana dünyada ne derlerse desinler* ¹¹

Bir kazasker kızı olan Leylâ Hanım'ın bir gecelik, ilginç bir evlilik hikâyesi de var. Daha yüzünü yeni gördüğü kocasının "Hanım gel şunu değiştir" diye nohut yakısı bulunan kolunu uzatması ve Leylâ Hanım'ın dışarı fırlamasıyla biten bir evlilik. Öyle ki Leylâ Hanım evlilik lafını bir daha ağzına bile almamış.

Leylâ Hanım'ın divanında ilgi çekici noktalardan biri de tanınmış ya da kendi çevresinde bulunan kadınlar için düşürdüğü tarih kıtalarıdır. Bu durum, çağdaşı Şeref Hanım'ın divanında da görülmektedir. Leylâ Hanım'ın erken sayılabilecek bir yaşta ölümü üzerine (1848) Şeref Hanım onun için bir tarih düşürmüştür. Sadece Leylâ Hanım'ı değil 18. yüzyıl şairlerinden Fitnat Hanım'ı da bir beytinde anmış, onları kendinden üstün tutmuştur:

*Hâh nâ-hâh Şeref'in kadrini bilsin yârân
Aleme bir dahi Leylâ ile Fitnat gelmez* ¹²

Son dönem Divan şairleri içinde İstanbul için güzel şiirler yazmış olan Şeref Hanım, bir rubaisinde kültür hazinesi oluşu, güzelleri ve dostlarıyla bu şehre duyduğu özlemi şöyle dile getiriyor:

*Gencine-i irfân olan İslambol
Mabbube-i büldân olan İslambol
Müşâk seni görmege gâyetle Şeref
Ey mecma'-ı yârân olan İslambol* ¹³

Yakacık'ın onun için ayrı bir önemi olduğu anlaşıyor. Aşağıdaki dörtlük, onun, benzersiz olarak nitelediği bu semtle ilgili yazdığı şiirlerinden biridir:

*Yâda geldikçe gönül zevk ü safâ-yı Yakacık
Haşre dek eyleyelim medh ü senâ-yı Yakacık
Bu letâfet bu küşâyış birisinde yoktur
Hep seyir yerlerini eyle fedâ-yı Yakacık* ¹⁴

Kadın sultanlar içinde divanı olan tek kadın şair Adile Sultan'ı da analım. Sultan II. Mahmud'un Zernigar Hanım'dan olan kızıdır (1826). Ağabeyi Abdülmecit tarafından Tophane müşiri Mehmed Ali Paşa'yla evlendirilmiştir. Bu evlilikle ilgili olarak kaynaklarda geçen anektotlar Ali Paşa'nın çapkınlıkları karşısında Adile Sultan'ın çaresizliğini yansıtır. Şu dizeler ona aittir:



Adile bîçâre gayri neylesin

Hangi derdin vezne koyup söylesin

Kocasının ölümü üzerine, terkib-i bent nazım türüyle yazdığı mersiye den sonuncu (VII) bent:

Devlet ii dine sadakatle ederdi hizmet

Emr-i peygamberi icrâyâ kıldırđı gayret

Bir özü doğru sözü doğru muhibb-i devlet

Öyle bir yâr için Adile ağlar elbet

Bir Muhammed Ali Pâşâ idi ol dünyâda

*Vebini göstere Allah ona ukbâda*¹⁵

TANZİMAT DÖNEMİ

Çağdaşlaşma sürecinin başlangıcı olarak da kabul edilen Tanzimatla birlikte İstanbul, yazar kadınları, süreli yayınları ve örgütleriyle kadın hareketinin merkezi olmuştur.

İnatçı soğuşun, tek renkliliğin, beyaz suskunluğun yerini cıvı cıvı renkleriyle, sesleriyle, canlılığıyla baharın gelişinin ilk müjdecisi kardelenler gibi, öncü kadınların, güneşe, aydınlığa yükselen ilk merhabaları bu dönemle birlikte bu kentten yükselmeğe başlar. Zafer Hanımlar, Fatma Aliyeler, Nigar binti Osmanlar, Ayşe Sıdıkalılar, Emine Semiyeler, Belkıs Şevketler, Halide Edipeler, Nezihe Muhittinler, Aziz Haydarlar ve daha niceleri adım adım tarih sayfalarında yerlerini alırlar.

Ayrıcalıklı ortamlarda yetişmiş olmaları, saygın ve seçkin ailelerden gelmeleri ve iyi eğitim almalarına rağmen, bu öncü kadınların şair, yazar ve muharrir olarak edebiyat dünyasında kendilerine yer açmaları pek kolay olmamıştır.

Fatma Aliye, *Meram*'a (1307/1889-1890) önsöz yazarken ilk yazarlık deneyimini şöyle aktarıyor:

Tuhaf şey, riya mı görüyorum diye düşünüyör idim. Nihayet romanımın tab'ına karar verilince bir de mukaddime yazılmak lazım geldi. Bir gece ki saat dörde kadar tercümede devam etmiş idim, mukaddimeyi de yazmak için düşünmeye başladım. Neresinden başlayacağımı, nasıl yazacağımı ne diyeceğimi düşünüyör idim. Zira işte ilk defa oluyor ki kendi karihamdan bir şey kaleme alıyorum. Şüphesiz kalem elimde bir saat kadar boş durdu. Öniimdeki kağıt dahi o kadar müddet kalemime muntazır kaldı. Nihayet can u gönülden bir besmele çekip yazmaya başladım. Ne yazdım? Aklıma ne geldi ise yazdım. Meğer iyi yazılan şeyler hep böyle yazılıyor imiş.

Yazma serüveninin verdiği heyecanın yanı sıra yazıların yayınlanması da ayrı bir heyecan konusudur. Fatma Aliye Hanım yukarıda sözedilen, George Ohnet'in *Volonté* adlı romanını *Meram* adıyla çevirip "Bir Kadın" imzasıyla yayınladığında onun bir kadın kaleminden çıkmış olduğuna inanılmamıştı. Aynı durum Nigâr Hanım'la Makbule Leman'ın da başına gelmişti. Tanzimatla birlikte türü ne olursa olsun, basında yer alan ilk kadın yazılarına takınılan bu şüpheli yaklaşım, aslında onların erkek yazarlarla eş değerde olduğunun da bir göstergesidir. Süreli kadın yayınlarına gönderilen okur mektuplarından anlaşıldığına göre gazete ve dergilere kadın imzasıyla gönderilen yazıların basılmaması ama aynı yazıların erkek adıyla gönderildiğinde basılması da bunun başka bir delilidir.

Öte yandan dönemin koşulları kadınları açık imzalarıyla yazı göndermekten alıkoymuş görünüyor. Fatma Aliye örneğinde olduğu gibi, *Meram*'ın yayımlandığı aynı yılda bir diğer çevirmenin, Behice Ziya'nın, *Ahvâl-i Alem yabut İrtikab-ı Cinayetle Mazhar-ı Saadet Olmanın Neticesi* adıyla bir eseri yayınlanır. Behice Ziya Fransızca'dan Albert Delpit'ten yaptığı bu çeviride "Mütercimesi Mirgün Mekteb-i İnasından Mahreç B. Z." imzasını kullanır.

Anlaşıyor ki yazı yazmak, daha doğrusu yayınlamak oldukça cesaret isteyen bir işti. Başarılı bir yazının kadın kaleminden, en azından yardım görmeden çıkmış olacağına kuşkuyla bakan ya da beğenilerini, "bir kadından beklenenin üstünde" olarak açıklayan; kötü olunca ise küçümseyen, alaya alan erkek meslektaşlarının alanına girmek. Bu endişeyi kadın yazarların kendi yazılarından görmek de mümkün.

Bunun açık bir örneğini, Zafer Hanım'ın, 1877'de, gelirini Osmanlı-Rus Harbi'nde yaralı düşen askerlerin ailelerine bağışlamak üzere yazdığı *Aşk-ı Vatan*'ının önsözünde görebiliriz. Zafer Hanım, silah tutmaktan yoksun bir kadın olarak vatan için savaşmadığını, ancak böyle bir eserle vatana hizmet etme isteğini dile getirdikten sonra bu eserinin öyle "erbab-ı kalem" elinden çıkmış romanlar gibi ince elenip sık dokunmamasını istiyor, hatalarının bağışlanmasını diliyor:

Artık benim gibi hüner ii maariften bi-behre âcize bir kadının karaladığı kâğıd serâpâ bin türlü hata ile âlûde olaca-



ğı belli bir şey ise de umarım ki erbâb-ı kalem, sırf hissîyât-ı vatan icbârıyla olmuş bir cüreti öyle bir edîb-i kâmil eseri gibi hadde-i tedkike çekmeyiip kusurlarını âcizeliğine bağışlayarak...¹⁶

Tanzimatla birlikte müslüman kız çocukları için açılan orta ve lise seviyesindeki meslek ve öğretmen okulları eğitimin yaygınlaşmasını sağlamış, bu arada çıkarılan süreli kadın yayınları aracılığıyla kadınlık bilinci uyandırılmıştır. Kadınların terakki ve tealileri yani ilerlemesi ve yükselmesi için başlatılan seferberlikte kadın yazarlar en ön safta yerlerini alırlar. Onları sadece iyi bir eş, iyi bir anne ve müslüman kadın olarak görmek isteyen taassuba karşı seslerini duyurmaya başlarlar. Emine Semiye ve Gülistan İsmet gibi kimi kadınlar İttihat ve Terakki'nin saflarına girer. Kadınlar gelecek günlere umutla bakmaya başlarlar. Bu nedenle II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 10 Temmuz 1324'ü (23 Temmuz 1908) Hürriyet Bayramı olarak kutlamışlar ve bugünü kendileri için büyük atılımların yapılacağı bir dönemin başlangıcı olarak düşünmüşlerdi.

II. Meşrutiyet sonrası kadınları, bir önceki kuşağa göre daha bilinçli, kendi sorunlarına sahip çıkan, sorgulayıcı ve tartışmacı kimlikleriyle karşımıza çıkar. Bu yeni kimlikleri, başlangıçta destek gördükleri kimi erkek aydınları onlarla çatışmaya iter. "Kadınlar daha ne istiyorlar?" sorusu ve cevapları basının gündeminden düşmez. Kadınlar kurdukları çeşitli derneklerde örgütlenirler. O döneme göre radikal sayılacak pek çok eylem gerçekleştirirler. Halide Edip ve arkadaşları tarafından, milli âdetler ve özelliklere dikkat edilmek koşuluyla kadınların bilgisini ve kültürünü arttırmak, aynı zamanda çocuk ve ev bakımı hakkında bilgi vermek amacıyla Teali Nisvân Cemiyeti (1908); İttihat ve Terakki Kız Sanayi Mektebi'ne maddi manevi yardım etmek, şehit kızlarını yetiştirmek için Süleyman Paşa'nın kızı Sabiha Hanım ve Nezihe Muhittin Hanımlar tarafından kurulan Esirgeme Derneği (1909); yine aynı amaçlarla kurulan Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye gibi yardım amaçlı pek çok dernek kurulmuştur. Ama doğrudan kadın sorunlarını dile getiren, feminist görüşler taşıyan Osmanlı kadınları Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti pek çok ilki gerçekleştirmiştir. Osmanlı dünyasında müslüman kadınların ilk defa bu derneğin yayın organları olan *Kadınlar Dünyası*'nda

fotoğrafları yayınlanmaya başlanır. Osmanlı kadınlarının peçelerini atarak kendilerini basın yoluyla tanıtmaları büyük yankılara yol açar. Yayınlanan ilk fotoğrafın sahibi şair Yaşar Nezihe'dir. Yine bu derneğin üyelerinden Belkis Şevket ilk defa uçağa binerek İstanbul semalarında uçarken kadınlığın yükselmesinin simgesini oluşturur. O tarihlerde Türkiye'deki yabancı şirketlerde Bedra Osman ve arkadaşlarının müslüman kadınlara memuriyet kapılarını açan girişimleri başarıyla sonuçlanır ve daha sonra müfettişliğe getirilecek olan Bedra Hanım'la birlikte Hamiyet Derviş, Bedia Şekip, Mediha Enver, Refika Mustafa, Semiha Hanımlar Telefon İdaresine memur olarak kabul edilirler. O zamana kadar Fransızca ve Rumca bilme koşulu arandığı için Telefon İdaresine başvurabilen müslüman kadınların sayısı az olmuştur. *Kadınlar Dünyası* dergisinde yer alan bir yazıda bu durum şöyle eleştirilmiştir:

*Telefon Şirketi düşünmelidir ki bu memleketten para kazanacaktır. Anlayamadığımız bu taassubu bırakması, İslâm kadınlığına hürmet ve teshilat göstermesi lazımdır. Şirketin İslâm kadınlığına karşı olan muamelesini biz bütün kuvvetimizle takbih eder ve hükümetimizden şirketin şu mübalatsızlığına karşı lakayt kalınmamasını iimmet ve temenni ederiz. Memleketimiz Türk memleketidir. Lisanımız Türkçedir. Biz bunu böyle bilir ve iman ederiz.*¹⁷

Örgütlü kadın hareketinin kız çocukların eğitim hayatının iyileştirilmesinde önemli katkıları olmuştur. Yeni okulların açılması, Darülfünun'a kabul edilmeleri ve erkek öğrenciler gibi Avrupa'da eğitim imkânı için devamlı isteklerde bulunmuşlar ve bu konuda kamuoyu yaratmak için devamlı olarak yazılar yazmışlardır. Bu konuda yazarların başında Mükerrrem Belkis gelir. Kadınların esaretten kurtulmaları için hürriyete âşık, korkusuz ve bilgili öğretmenlere ihtiyaç vardır diyen yazarın muallimelere hitaben yazdığı yazı oldukça çarpıcıdır:

Bu hususta muallime hanımlara da tevcih-i hitap ediyorum. Kız fikir ordusunu onlar vücuda getirecekler, onlar teşkil edecekler. Her şey muallimelere muhavveldir. (...) Genç hemşirelerimize hürriyet fikirlerini telkin etmelidirler. Korkmayalım. Bu mesele namus, hissîyat ve hayatımızın meselesidir. Miskin, korkak muallimler istemeyiz. Cevval, hürriyete âşık, mütefekkir muallimler istiyoruz. Eğer mektepliler âlem-i nisvânın istediği gibi, âlem-i nisvânı esaretten kurtaracak bir



*halde yetişmezlerse en büyük mesuliyet muallimelerde olacaktır. (...) Muallimler...biliniz, şunu pek iyi biliniz ki istikbalin en büyük kuvvetini elinizde tutuyorsunuz. Beşeriyetin manivelası elinizdedir. (...) Nesl-i âtiye istenilen şekil-i hayatı siz yaşatacaksınız.*¹⁸

Özetle söylemek gerekirse kadınlar, nihai çözümü Cumhuriyetle sağlanacak olan haklarına doğru adım ilerlerken kendi liderlerini de yetiştirirler. Bu liderlerin öncülüğünde ilerleyen İstanbul kadınları, seslerini, genç Cumhuriyetin yeni başkenti olan Ankara'ya duyurmayı başarmışlardır.

Cumhuriyetin Türk kadınına sunduğu hakların arkasında onların çabasını görmemek haksızlık olur. Her ne kadar belleğimizden silinmiş de olsalar...

* * *

ZAFER HANIM (? - ?)

İlk kadın romancımız Zafer Hanım'ın hayatıyla ilgili olarak ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Hakkındaki tek bilgi kaynağı, Mehmet Zihni Efendi'nin isim yapmış kadınlarla ilgili ansiklopedik bilgi veren *Meşahirü'n-Nisa*'sında yazdıklarına dayanır.¹⁹ Mehmet Zihni onun kendi çağdaşı ve İstanbul kadın yazarlarının ilki olduğunu söylüyor. Ailesiyle ilgili olarak kesin bilgiler, Mehmet Zihni'nin yanısıra *Aşk-ı Vatan*'ın kapağında da "Merhum Kabuî Paşa haremî Zafer Hanım'ın eser-i hâmesidir" ifadesiyle belirtildiği gibi, eserin yayınlandığında artık hayatta olmayan Kabuî Paşa'nın (ölm.1875) eşi olmasından öteye gitmiyor. İyi bir eğitim almış, kültürlü, ülke sorunlarıyla ilgili bir kimlikle karşımıza çıkan Zafer Hanım, ya özel eğitimle ya da çağdaşı diğer kadınlar gibi gayri müslimlerin devam ettikleri okullarda eğitim görmüş olmalıdır.

LEYLA HANIM (1850-1936)

Dilhayat Kalfa'dan sonra ikinci bestekâr kadın olarak anılan ve aynı zamanda şair olan Leyla Hanım, Hekimbaşı İsmail Paşa'nın kızıdır. I. Abdülmecid'in dördüncü kızı Münire Sultan'ın yanına nedime olarak verilmiş, Abdülmecid'in ölümüne kadar (1861) yedi yıl boyunca sarayda sultanlarla birlikte eğitim görmüştür. Leyla Hanım, Osmanlı Sarayı'nın batıya açıldığı ve çok sesli musiki aletlerinin sarayda çalınip, sultanlara ders verildiği bu dönemde ilk piyano dersleri alanlardan biridir. "Beni işte bu muhit şiire götürdü" diyen Leyla Hanım ilk şiirini on dört yaşındayken yazmıştır. *Haremin İçyüzü* adlı bir kitabı vardır.

NİGAR BİNTİ OSMAN (1866-1918)

İlk şiiri on dört yaşındayken *Mihrüvvet*'te yayınlanan Nigar binti Osman şairlik zevkini annesinden aldığını söylüyor. Macar Osman Paşa olarak tanınmış, müziğe düşkün sanatkâr bir baba ile şiire oldukça meraklı, kibar bir İstanbul hanımı olan Emine Rıfa-

ri'nin kızıdır. Kültürlü ve eğitime önem veren bir aile ortamında, kültürlü, zarif, duygulu bir annenin elinde yetişmesi kuşkusuz sanatçı kişiliğinin oluşmasında en büyük etken olmuştur. Yedi yaşında yatılı olarak Madam Garos'un Kadıköy'deki Fransız Kız Mektebi'ne girmiş ayrıca Meclis-i Maarif üyesi Ebüllisan Şükrü Efendi'den Türkçe, Arapça ve Farsça okumuştur. Dil öğrenmeye karşı oldukça yeteneği olan Nigar Hanım'ın Almanca ve Rumca'yı Fransızca kadar iyi bildiği, hatra bu üç dili ana dili gibi konuştuğu ve yazdığı bilinmektedir. Süleyman Nazif onu kadınların Abdülhak Hamit'i olarak nitelendirmekte ve ondan şu şekilde söz etmektedir:

"...Nesri, nazmına pek çok faik idi. Neşrolunmamış bir çok yazılarını gördüm. Temin ederim ki erkekler arasında da bu kuvvetde nâsir nadirdir. Fransızca'yı pek mükemmel, lisanıyla, edebiyatıyla, incelikleriyle bilirdi. Söylerken adeta hitabet ediyor sanırdık. Hele Türkçe'yi kadın, erkek hiç kimse Nigar Hanım kadar selaset ve ahenk ile söyleyemezdi."

Nigar Hanım salon sahibi bir kadındı. Hisarüstü'ndeki yazlığıyla Nişantaşı'ndaki konağının, İstanbul'un edebiyat, sanat ve bilim merkezi olduğu anlaşıyor. Yerli ve yabancı şair, yazar, sanatçı ve bilim adamlarının saygı ve özlemle koşuştukları bu konaklar ve zarif evsahibesıyla ilgili bilgiler, pek çok hatıra kitaplarında üzerinde önemle durularak verilir. Hatıratı Aşçıyan Müzesi'nde korunmaktadır.

FATMA ALİYE HANIM (1862-1936)

Tanzimat Edebiyatı döneminin en önde gelen kadın yazar ve düşünürdür. Devlet adamı, tarihçi ve hukukçu Ahmed Cevdet Paşa ve Advîye Rabia Hanım'ın kızları olarak dönemine göre oldukça özgür ve geleneksel ana baba denetiminden uzak, çeşitli kültür düzeyinde kişilerin girip çıktığı ve hayal güçlerini canlı tutan hizmetlilerin bulunduğu geniş mekânlarda büyümüştür. Yazarın çocukluk ve gençlik yıllarıyla ilgili anılarını, hocası, onun yetişmesinde büyük emeği geçmiş Ahmet Mithat Efendi'nin *Fatma Aliye Hanım Yahut Bir Mubarrir-i Osmanîyenin Ney'eti* adlı kitabında buluruz. Bir yazar olarak yetişmesinde "manevi pederim" dediği Ahmet Mithat Efendi'nin payı büyüktür.

Fatma Aliye Hanım yazılarıyla kadınlarının sesi, lideri olmuştur. Onun dergi ve gazetelerde çıkan makalelerinin hemen tümü kadınlarla ilgilidir. Bu konuda en çok ses getiren eseri İslâm kadının hukunun incelendiği *Nisvan-ı İslâm*'dir (1891-1892). Bu eseri Arapça, İngilizce ve Fransızca'ya çevrilmiştir.

Tanzimat ve Meşrutiyetle ilgili basın tarihi içinde, adından söz edilen hemen tek kadın yazar olmasına rağmen, daha sonraki dönemlerde, çeşitli nedenlerle kendi iç dünyasına kapanması, gide-rek unutulmasına yol açmıştır. Onu on yıl öncesinden öldüren kimi kaynakları mazur gösterircesine sessiz kalmış, 13 Temmuz 1936 yılında hayata veda ettiğinde, bu haber basında "Unutularak Ölen Bir Edip" başlığı altında verilmiştir.



Belli başlı eserleri şunlardır:

Hayal ve Hakikat (Ahmet Mithat'la birlikte yazmıştır), *Muhazarat*, *Ref'et üdi*, *Levayih-i Hayat*, *Enin*, *Teracim-i Ahval-i Felasife*.

AYŞE SIDIKA (1871-1903)

Batı sistemine uygun olarak yazılmış ilk pedogoloji kitabı olan *Usul-i Talim ve Terbiye*'yi yazmıştır. Ulemadan Mustafa Efendi'nin kızıdır. Beyoğlu'ndaki *Zayyon Kız Lisesi*'ni bitirdikten sonra II. Abdülhamit'in isteğiyle Darülmuallimat'ın coğrafya, ahlâk ve elişleri dersleri okutmuştur. *Usul-i Talim ve Terbiye*'yi bu konuda gördüğü eksiklik üzerine yazmıştır. Bu kitap beş yıllık bir çalışmanın ürünüdür. Eşi Rıza Tevfik'ten aldığı derslerlerden de yararlanarak 1895 tarihinde tamamlanan bu eser önce genel okur için daha ayrıntılı olarak hazırlanmış da Maarifin isteği üzerine kısaltılmış, Darülmuallimat ve diğer okullarda okutulmak üzere basılmıştır.

Zayıf bünyeli olan ve sağlığına pek özen göstermeyen Ayşe Sıdika bu eserini yazarken de zaman zaman hastalanmış, geçirdiği şiddetli bir soğukalgınlığı sonucu gelen bir zafiyeti yenemiyerek çok genç bir yaşta, Nisan 1903 yılında ölmüştür.

Rumca, Fransızca ve İngilizce bilen, iyi bir öğretmen olduğu kadar güzel sanatlara da eğilimi olan Ayşe Sıdika'ya bir işleme nedeniyle Abdülhamit tarafından ikinci dereceden bir şefkat nişanı da verilmişti.

MAKBULE LEMAN (1865-1898)

V. Sultan Murad'ın Kahvecibaşısı Hacı İbrahim Efendi'nin kızıdır. Beşiktaş'ta doğmuştur. Fatma Aliye Hanım'a göre İbri- da'yi, Ali Muzafer'e göre ise İnas Kız Rüştîyesi'ni bitirmiştir. İbnü'l-Emin, *Son Asır Türk Şairleri*'nde, erkek kardeşiyle birlikte, Rüştîye hocalarından Osman Hilmi Efendi'den ders aldığını söylemektedir. Bu değişik bilgilere karşın üç kaynak, onun kendi kendini yetiştirmiş olduğu konusunda birleşirler.

BEHİCE ZİYA (KOLLAR) (1871-?)

Çeviri bir eseri basılan (Fatma Aliye'yle aynı yılda) ilk çevirmen kadınlarımızdandır. Emirgan'da doğmuştur. Babası, Maliye Nazırı Mustafa Saffeti Paşa'nın oğlu olup, Orman ve Maadin Nezaret, Maadin Heyet-i Fenniye Resi Ziya Bey'dir. Behice Hanım ilk eğitimini Emirgan Kız Rüştîyesi'nde tamamladıktan sonra Darülmuallimat'ı bitirmiş ve öğretmen olma hakkını kazanmıştır. Daha sonra özel öğretmenlerden ders almış, kızkardeşi Nezihe ve erkek kardeşi Saffeti Ziya için İngiltere'den getirtilen bir mürebbiyeden de İngilizce öğrenmiştir. Türk edebiyatının yanı sıra bu üç dilde, nazım ve nesir alanında yazılar yazmış, çeviriler yapmıştır.

EMİNE SEMİYE (1866-1944)

1866'da İstanbul'da, Vezneciler'de dünyaya gelmiştir. Ablası Fatma Aliye Hanım gibi o da özel eğitim almıştır. Daha sonra Paris'te ve İsviçre'de psikoloji ve sosyoloji derslerine devam ettiği bilinmektedir.

Emine Semiye Hanım ilk yazarlık deneyimini *Hanımlara Mahsus Gazete*'de edinmiştir. Daha sonra Selanik muhabiri olarak da

çalışacağı bu gazetedeki yayınlanan "*Bir Müttehassisenin Tefekküratı*"²⁰ adlı ilk kısa hikâyesiyle tefrika halinde yayınlanan ve "Havf", "Felaket", "Zekâver" bölümlerinden oluşan "*Terbiye-i Etfale ait Üç Hikâye*"si, Emine Vahide imzasıyla basılmıştır. Bu pedagojik eserinde yazar, çocukların alaturka mı yoksa alafranga mı yetiştirilmesi gerektiği sorusuna yanıt aramak ve her iki terbiye biçiminin uç noktalarında yetiştirilmiş kişileri eleştirmektedir.

II. Meşrutiyet öncesi, Selanik'te kız okulları öğretmen ve öğrencilerine ders vermiş, bu okulların müfettişliğinde bulunmuştur.

Emine Semiye, kadınların somut isteklerini dile getiren kadınların başında gelir.

1922'den ölümüne yakın yıllara kadar Edirne, Sivas, Ordu, Adana Kız Öğretmen Okullarında Edebiyat ve Türkçe öğretmenliği yapmıştır.

Bikes, *Mualime*, *Gayya Kuyusu*, *Sefalet*, *Hulasa-i İlm-i Hesap* adlı eserleri vardır.

ŞÜKÜFE NİHAL BAŞAR (1896-1973)

Darülfünun'a giren ilk kız öğrencilerden olan şair ve yazar Şüküfe Nihal, Katipzadelerden miralay Ahmet Bey'in kızıdır. 1896'da İstanbul'da doğmuştur.

İlk öğrenimini Şam'da, orta eğitimini Selanik, Beyrut ve İstanbul'daki özel okullarda görmüş, ayrıca Cenap Şahabettin Bey'den Türkçe ve Cenap Bey'in kardeşi Osman Fahri Bey'den Farsça ve Arapça dersler almıştır. 1916'da Darülfünun'da kızlar için açılan kısma (İnas Darülfünun'u) başlamış, 1918 de asıl Darülfünun'a geçerek 1919'da Edebiyat Bölümü'nden diploma almıştır.

Şüküfe Nihal ilk kez, II. Meşrutiyet sonrası, kadınlara vadedilen ama bir türlü gerçekleşmeyen modern okullarla ilgili olarak yazmış olduğu "İnas Mektepleri Hakkında" adlı yazısıyla öne çıkmıştır.

Nezihe Muhittin'in 1923'de kurduğu *Kadınlar Halk Fırkası*'nın genel sekreterliğini yapmış, yine Nezihe Muhittin'in başkanlığını yaptığı *Kadınlar Birliği*'nin kurucuları arasında yer almış, bütün hayatı boyunca kadınların ilerlemesi, toplumsal hayata atılması yolunda sadece yazılarıyla değil eylemleriyle de katkılarda bulunmuş öncü kadınlardandır. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerini yaşamış, savaş ve karışıklık yıllarının getirdiği çeşitli sorunları görmüş biri olarak yeni Türk Cumhuriyeti'nin ateşli savunucuları arasında yer almıştır.

Şiir, hikâye, roman, seyahat eserleri ve makaleleriyle hemen her türde yazıları vardır. İlk eseri, aruzla yazılmış *Yıldızlar ve Gülgeler* (1919) adlı şiir kitabıdır. Diğer şiir, hikâye ve romanları şunlardır: *Hazan Rüzgârları*, *Gayya*, *Yakut Kayalar*, *Su*, *Çöl Güneşi*, *Şile Yolları*, *Bir Şey Unuttum*, *Yerden Göğe*, *Yalnız Dönüyorum*, *Sabah Kuşları*, *Çölde Sabah Oluyor*, *Mavi Şeytan*, *Akdağ Kabramanları*. Ayrıca gezi gözlemlerini anlattığı *Finlandiya*, *Domaniç Dağlarının Yolcusu* adlı iki eseri daha vardır.



NEZİHE MUHİTTİN (1889-1958)

Nezihe Muhittin, çok kısa ömürlü olmasına rağmen Türkiye'de ilk ve tek olarak bir kadın partisi kuran, yazılarında kadınların seçme ve seçilme haklarına kavuşması için etkin bir savaşım veren öncü kadınlarımızdandır.

İlk Türk Seraskeri Ağa Hüseyin Paşa'nın torunudur. Kocası tarafından da Tepedelenli Ali Paşa'ya dayanan bir soy zinciri vardır.

II. Meşrutîyet'in ikinci senesinde yeni açılan Kız İdadisi'nde öğretmenlik, İhtihat ve Terakki Mektebi'nde müdürelik yapmıştır.

Nezihe Muhittin, Balkan Savaşları'yla başlayan karanlık günlerde ülkenin yaşadığı acıları hafifletmek, kimsesiz kalmış ve yoksul düşmüş kadınlara el uzatmak, savaşan askerlerin gereksinimlerini gidermek için kurulan *Esirgeme, Teali-i Nisvan, Donanma Cemiyetlerinde* çalışmış, konferanslar vermiştir.

16 Haziran 1923'te kurduğu Kadınlar Halk Fırkası, büyük itirazlara yol açmış, bunun üzerine fırka (parti) yerine 7 Şubat 1924'te Türk Kadınlar Birliğini kurmuştur. Birliğin, *Kadın Yolu* (daha sonra *Türk Kadın Yolu*) adlı dergisini çıkaran Nezihe Muhittin burada, kadınların Cumhuriyetten beklentileri ve oy hakkı ile ilgili çeşitli yazılar yazmıştır.

Nezihe Muhittin'in, *Bir Aşk Böyle Bitti, Çıngıraklı Yılan, Kalbim Senindir, İzmir Çocuğu, Geçen Cihan Harbi Mütareke Seneleri Romamı, Sabah Oluyor, Güzellik Kraliçesi, Vahşi Bir Kız Sevdim, Çıplak Model, Bir Yaz Gecesiymi, Avare Kadın, Sus Kalbim Sus, Ateş Bö-*

cekleri adlı çoğunlukla aşk romanları ve Cumhuriyet öncesi dönemi kadını anlatan *Türk Kadını* (1931) adlı bir kitabı vardır.²¹

BELKİS ŞEVKET²² (? - ?)

Belkis Şevket, Osmanlı kadınları arasında ilk kez uçağa binen kadın olarak isim yapmıştır. Belkis Hanım, 1913 Kasımında, Fethi Bey'in pilotluğunu yaptığı tahtadan yapılmış, üstü açık ve uçması için pervanesinin elle döndürülmesi gerekli bir uçakla İstanbul semalarında yükselirken Osmanlı kadının yükselişini de simgeler. "Osmanlı Tayyaresi" adını taşıyan bu uçak aynı zamanda padişahın orduya hediye ettiği ilk uçaktır. Belkis Şevket'in bu cesareti yurtiçi ve dışında büyük yankılar uyandırmış, "kahraman" olarak ilan edilmiştir. Ayrıca fotoğrafı, Askeri Müze'ye asılmıştır.

Belkis Şevket, Nuriye Ulviye Hanım'ın başkanlığını yaptığı Müdafaa-i Hukuk-i Nisvan Cemiyeti'ne kuruluş aşamaları sırasında üye olmuştur. Kadınları toplum hayatına alıştırmayı, bir meslek edinmelerini sağlamayı, giyim kuşam konusunda yenilikler getirmeyi, onları eğitmeyi, özetle isminden de anlaşılacağı üzere kadınların hukukunu savunan bu derneğin ateşli bir savunucusu olmuş, yaptığı çalışmalarla üyeler arasında önemli bir yer edinmiştir. Özel okullarda İngilizce, musiki ve çocuk eğitimi dersleri vermiş, bunun yanı sıra Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin yayın organı olan *Kadınlar Dünyası*'nda özellikle yenileşme ve tescitlerle ilgili yazılar yazmıştır.²³

- 1 Kanunî Sultan Süleyman, *Mühîbbî Divanı: izahlı metin*, haz.: Coşkun Ak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), 551.
- 2 Cemal Kafadar, "Tanzimat'tan Önce Selçuk ve Osmanlı Toplumunda Kadınları," *Çağlarboyu Anadolu'da Kadın, Anadolu Kadının 9000 Yılı* (İstanbul: Kültür Bakanlığı, Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 1993), 192.
- 3 Bu konunun, Kültür Bakanlığı'nın düzenlediği "Çağlarboyu Anadolu'da Kadın, Anadolu Kadının 9000 Yılı" adlı sergi katologunda ilk kez derli toplu ve dikkat çekici bir biçimde ön plana çıktığı görülmektedir.
- 4 Hanım sultanlar ve vakfiyeleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Filiz Çağman, "Vakıf, Banilik ve Güç," *a.g.e.*, 222-242.
- 5 Aşık Çelebi, *Meşahirü'l-ş-uara*, yay.: G. M. Meredith-Owens (London: Messrs. Luzac and Co., 1971), 185b, 186a.
- 6 Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'l-ş-uara*, yay.: İbrahim Kutluk, c. II (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 935.
- 7 Mihri, *Divân*, Stilemaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü 3974, 22b; ayrıca bkz.: Zehra Toska "Kadın Edebiyatına Dair," *Sanat Dünyamız*, s. 63, 1966, 50-51.
- 8 *Ayine*, S. 4 (23 Teşrin-i sani 1291/6 Zilkade 1292), 1.
- 9 Kasidenin tam metni için bkz.: Cihan Okuyucu, *Cinâfî: Hayatı, Eserleri, Divân'ının Tenkidli Metni* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1994), 31-32.
- 10 Mehmet Zihni, *Meşahirü'n-nisa*, c. 2 (İstanbul: Darü'l-Tibaatı'l-Amire, 1295/1879), 195.
- 11 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, "Leylâ," *Son Asır Türk Şairleri*, c. 2 (İstanbul: Dergah, 1988), 875.

- 12 Yusuf Mardin, *Şair Şeref Hanım*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1994), 36.
- 13 *A.g.e.*, 122.
- 14 *A.g.e.*, 123.
- 15 Hikmet Özdemir, *Adile Sultan Divânı* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996), 254.
- 16 Zafer Hanım, *Aşk-ı Vatan*, haz.: Zehra Toska (İstanbul: Oğlak, 1994), 23-24.
- 17 "Telefon Şirketinde Kadınların İstihdamı," *Kadınlar Dünyası*, s. 110 (21 Eylül 1329/1913), 2-3.
- 18 Mükerrrem Belkis, "Muallimeler Ordusuna," *Kadınlar Dünyası*, s. 168 (6 Nisan 1329/1913), 5-6.
- 19 Mehmet Zihni, "Zafer Hanım," *Meşahirü'n-Nisa*, c. 2 (İstanbul: Darü'l-Tibaatı'l-Amire, 1295/1879), 438.
- 20 Emine Vahide, "Bir Mühassisenin Tefekküratı," *Hanımınlar Mahsus Gazetesi* 3 (2 Teşrin-i Evvel 1311/1895), 3-4.
- 21 Kitaplarının çoğunda ilk basılış tarihi verilmediğinden metinde belirtilmedi.
- 22 Bu yazıda kaynak olarak *Nevsâl-i Milli ve Kadınlar Dünyası Gazetesi* kullanılmıştır. "Belkis Şevket Hanım" Tayeran Ederken"; Ruşen Zeki, "Bizde Hareket-i Milli," *Nevsâl-i Milli* (İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1330), 437-438; 346-347; *Kadınlar Dünyası*, 117-121, 138 ve 141. sayılar.
- 23 Bkz.: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, *İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası* (1869-1927), haz.: Zehra Toska ve diğ. (İstanbul: Metis, 1993), 262-278.



II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ OSMANLI KADINLARININ ÖZGÜRLEŞME HAREKETİ

DR. LEYLÂ KAPLAN
CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Tarih, kavimlerin, millet ve devletlerin mücadelelerini, yeryüzüne hakim olmak isteyen güçlerle, bu güçlerden kurtulmak isteyenlerin çatışmalarını bize ulaştırmaktadır. Bugün gündemde en önemli meseleler arasında yer alan kadınların mücadelesi farklı bir boyut içerisinde değerlendirilse de hakim güçlere karşı verilen bir mücadele olmaktadır. Kadın ve erkeğin yaratılıştan gelen ruhî ve fiziki farklılıkları, doğa şartları, gelenekler, dini kurallar, erkek hakimiyetindeki aile ve toplumsal hayat, kadını toplumun en alt konumuna itmiştir. Kadın özellikle kaba kuvvete dayalı hayat şartlarının ve zorbalığın hakim olduğu topluluklarda fiziki zayıflığından dolayı ezilmiştir.

Toplum ve aile içinde oluşan iş bölümünde kaba kuvvetlerinin sağladığı üstünlükle, aile reisliğini, devlet hayatında da yönetim alanlarını elde eden erkekler, dini kuralların yorumunda “kadınların erkeklere hizmet etmek ve onların isteklerini karşılamak amacıyla yaratılan zavallı ve günahkar varlıklar olarak gösterilmesinden faydalanarak, kadını erkeğe bağlı bir hale getirmişlerdir. Kadın tarih boyunca sırf cinsiyeti yüzünden horlanmış ve kadınların kadın olmalarından dolayı sadece bu dünyada değil öteki dünyada da en ağır şekilde cezalandırılacakları iddia edilmiştir. “Bu dünyadan ellerini ve eteklerini çekerek” sadece erkeğe hizmet eden varlıklar olarak yaşamaları istenmektedir.¹

Avrupa’da Rönesans ve Reform sonrası fikirlerin giderek özgürleşmesi tartışılmayan çeşitli konuların tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Başlayan tartışmalar toplumu aydınlatarak değişimi sağlarken insanın doğa üzerindeki hakimiyetinin artması deneysel bilimlerle tekno-

lojideki gelişmeler, doğal hukuk görüşünün yaygınlaşması, kadının da insan olduğu ve özgür yaşama hakkına sahip olması gerektiğinin savunulması dalga dalga bütün dünyaya yayılmıştır.

Feodal sistemde özgür olmayan, erkeğin malı sayılan, erkek çocuk doğurmadığı veya çocuğu olmadığı için horlanan, mülkiyet hakkı, miras hakkı olmayan kadın, oluşan özgürlük ortamından etkilenerek, kendisine yapılan haksızlıkları dile getirerek eleştirmeye başlamıştır. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa’nın ekonomik alanındaki hızlı gelişmesi, sömürgecilik ve sanayi devriminin gerçekleşmesinden sonra kadının ucuz işgücü olarak aile ve ev hayatının dışına çıkması onu çalışma hayatının önemli bir parçası haline getirmişti. Kadının ekonomik güce erişmesi, eğitimden faydalanması, sosyal hayatta artan sorumluluklar üstlenmesi ve hayat düzeyini yükseltmesi kadını yeni arayışlara yönlendirmiştir.

Özellikle XIX. yüzyıl’da ortaya çıkan kadın örgütleri, çalışma şartlarının düzeltilmesi, eşit işe eşit ücret ödenmesi istekleriyle, kadınlara erkeklerin sahip olduğu bazı hakların tanınması mücadelesini vermeye başlamışlardır. “Aile kurmada kadına da söz hakkı tanınması, çocukları üzerinde velayet hakkı, hukukta eşitlik, siyasi haklar verilmesi, kadın ve erkek eşitliğinin sağlanması vb.”, Avrupa ve Amerika’daki kadın örgütleri yaptıkları mücadelede başarıya ulaşmış birçok ülkede de kadınlar lehine yasal düzenlemelerle miras, mülk edinme, çocukların velayeti, hukukî ve siyasî hakları verilmeye başlamıştır.²

Osmanlı toplumu yanbaşında oluşan yeni dünya düzeninden uzak kalamayarak, Avrupa’daki gelişmeler-



den etkilenmiş ve Tanzimat Fermanı'nı ilan etmeye mecbur kalmıştır. Bu fermanla söz konusu olan "eşitlik" müslim-gayrî müslim eşitliğini sağlamaktı. Kadın erkek eşitliğine dair en ufak bir ibare yoktur. Osmanlı Hukuk sistemi kadını birey olarak görmemekte ve kadını erkekten aşağı konumda kabul etmektedir. Tanzimat'ta ifade edilen eşitlik, kadını kapsamıyorsa da ferman sonrasında ki yıllarda toplum gelenekçi yapısından sıyrılmaya başlayacak ve Meşrutiyet'in hazırlayıcısı aydın kişi ve gruplar yetişecektir. Kadına birey olarak yer veren ilk belge olarak Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi gösterilmektedir. Şeriat'ta kadını erkekten aşağı gören uygulamalarda ceza söz konusu olduğunda kadın ve erkeğe eşit ceza verilmekte, bazen daha ağır cezalar uygulanmaktadır. 1858 tarihli Ceza-i Kanunname-i Humayun'da bazı özel durumlarda kadının cezasının gecikmesine izin verilmektedir. Bunlar da idam cezasına çarptırılan bir kadının çocuğunu doğurduktan sonra idam edilmesi ve ceza yerine getirilirken kadının teşhir edilmemesi ve örtünme kuralının bozulmaması gibi düzenlemelerdir. Kimsesiz muhtaç kadınların kötü yola düşmemesi için belediyelerin yardımında bulunması ve benzeri kararlar hukuk sisteminin kadınlar lehindeki kararları kabul edilmektedir.

Osmanlı tarihinin son zamanlarında hukuk alanındaki gelişmeler arasında köleliğin ve cariyeliğin yasaklanmasına dair alınan kararlar bulunmaktadır. Avrupa'nın baskısına boyun eğen ve uluslararası köleliği ve köle taşımacılığını yasaklayan Osmanlı Devleti'nde tıpkı dünyada olduğu gibi bu ticaret gizli gizli yapılmaktadır. Birçok araştırmacının iddia ettiği gibi "Osmanlı Devleti'nde yaşayan köle ve cariyelerin maruz kaldığı muamele çağdaş devletlerdeki kölelere yapılan muameleden çok daha iyi ve insancadır."³ Bu yüzden Osmanlı kölelerin azat edilseler bile kaldıkları tercihli ülke durumunda olmuştur.

Avrupa'daki ilerleme, idari, adlî, hukukî düzenî ile ekonomik ve sosyal düzende de yeniden yapılanması, Osmanlı toplumunun geleneksel yapısından farklıdır. Bu durum (Avrupalı insanın hayat seviyesindeki ilerleme ve yükselme) Osmanlı'nın dine dayandırıarak yapılandığı geleneksel yapısını tehdit etmektedir. Değişim ve gelişme rüzgarları Osmanlı aydınları arasında vazgeçilmez bir tutku haline gelmekte ve II. Meşrutiyet Dönemi çeşitli

meselelerin tartışıldığı bir dönem olmaktadır. Batılılaşma, tartışılan sorunlardan en önemlisi olurken 1900'lü yıllar Osmanlı toplumunun batılılaştırılması hareketlerinin teşvik edildiği yıllar olmaktadır. Bu dönemde yayınlanan gazete, dergi ve edebi eserler ile kurulan örgütlerin "Batılılaşmak" için mücadele ettikleri dönem olarak tarih içerisinde yer almaktadır.

II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı kadın hareketinin geliştiği bir dönemdir. Bu dönemde yapılan özgürlük propagandası kadınlar üzerinde de etkisini göstermiştir. Tanzimat sonrası yayınlanan *Terakki*, başta olmak üzere *Şüküfazar*, *Aile*, *Hanımlara Mahsus Gazete*, *Demet*, *Mehasin Kadın*, *Para Bohçası*, *Kadın* (Musavver Kadın), *Hanımlar Alemi*, *Kadın Dünyası*, *Süs*, *Bilgi Yurdu Işığı*, *İnci* gibi yayınlar Meşrutiyet Dönemi'nin kadınlarla ilgili yayınları olmakta ve dönemin yayınlarında kadınlarla ilgili yazılar artarken kadın haklarının topluma tanıtılmasına gayret edilmektedir.⁴

Osmanlı kadın hareketi çağdaş kadın hareketleri gibi olaylı ve onlar kadar örgütsel değildir. Sokak gösterileri yapan, kendilerini zincire vuran, erkeklere hareket eden kadınlara rastlanılmamaktadır. Osmanlı kadın hareketi daha çok yayınlar aracılığıyla ve kurulan "Müdafaa-i Nisvan" kadın haklarını savunan dernekler etrafında sınırlı kalmış ve batı taklidi bir hareket olmaktadır. Özellikle II. Meşrutiyet Dönemi'nde kadınlarla ilgili gazete ve dergiler artarken çeşitli kadın meseleleri hakkında yazı yazan kadın yazarların da sayısı çoğalmıştır. Batı kültürüyle yetişmiş, eğitilmiş, hemen hepsi yabancı dil bilen ve Avrupa basını ve edebiyatını takip eden ve bu yazarların bir kısmı din değiştirerek Müslüman olan ailelerden gelmektedir.⁵ Bu yazarlar Müslüman kadının içinde bulunduğu kötü şartları sorgulayan yaklaşımları, toplumun ve kadının ilerlemesine engel olan geleneksel kuralları ve din adına yapılan baskıyı eleştirerek kabul etmemekte, yazılarıyla gösterdikleri hedeflerle Müslüman kadının önünde yeni bir dünya açmaktadırlar. Fatma Aliye Hanım İslamiyet'in gelişmeye engel teşkil etmediğini savunarak kadınlara, batılı kadınların sahip olduğu hayat seviyesinin sağlanmasını savunmaktadır.⁶

Batılı kadınların sahip olduğu hakların Osmanlı toplumuna tanıtılmasına gayret edilen yayınlarda, Müs-



lûman kadınların içinde bulunduğu zor şartlara dikkat çekilmekte, Müslüman kadının eğitimsiz bırakılması ve her şeyden “dinen yasaktır” söylemleriyle tecrit edilerek eve hapsedilmesine karşı çıkılmaktadır. “İslâmiyet vaktiyle kadını âlâ eyleyeceği mevakî-i aliyeye îsâl eylemiştir. İslâmiyet’in kadınlara bahşeylemiş olduğu hukuk onları mesud etmeye kâfidir. Bu hukuk-u mağsubenin îadesi için ise kadınların Cenab-ı hakkın onlara ihsan eylediği hukuku erkeklerden tesa’ül değil müslimleri ahkam-ı şer’iyyenin bu hususuna dahi ita’ate da’vet eylemleri kifayet etmeli midir?... Gerçi şimdi biz de ilim ve echel miibazesi vardır. Erkekler ile kadınlar alimimiz münevver ve echel iki kısma müinkasımdır. Kısım-ı münevverden olan ricalimizde kadına dair olan sözlerde biganelik, vazifesizlik göstererek sükut-ı tensib eylerse, bu babda terakki kabil midir?”⁷ Fatma Aliye Hanım’a ait olan bu yazıda kadınların anne olarak çocuğunu yetiştirmedeki fedakarlıkları övülerek, Müslüman kadınlara ilerleme yolunun açılması için erkekler cesaretli olmaya davet edilmektedir.

“Kadın erkeğin hiçbir şeyi değil midir?... Onu dünyaya getiren, bir zaman südiyle besledikten sonra ona yemeği, içmeği öğreten, arz üzerinde ilk hatyelerini talim eden onun tathir ve ilbas ile mektebe gönderen, tahsile teşvik eden, oğlunun karışısına çıkan muzır bir hayvana karşı kendini siper eden, ona gelmesi melhuz olan muhatarata kendini hedef eylemek için canını esirgemeyen kadına karşı erkekler bu kadar bigânemidirlere?... Yoksa tarik-i terakkideki ilk adımlarının da ta’limini ve derecat-ı medeniyetin ilk basamaklarına çıkmak hususunda ta’rifi, ileri hareket için cesareti de kadının öğretmesini mi istiyorlar?..⁸ Batılılaşmanın İslamiyet’e aykırı olmadığını savunan eser ve yazılarıyla Fatma Aliye Hanım, yardım faaliyetleriyle de dikkati çeken isimler arasındadır. Kızkardeşi Emine Semiye Hanım da Meşrutiyet taraftarı, fikirleri, özgürlükçü ve örgütçü karakteriyle Fatma Aliye Hanım gibi kadın haklarının tanıtılması faaliyetlerinde önemli bir şahsiyettir. “Terakkiyat-ı Nisvanıyyeyi Kimden Bekleyelim?” başlıklı yazısında Şukûfe Nihal’in İttihad Gazetesi’nde yazdığı “İnas Mektepleri Hakkında” başlığını taşıyan yazısını överek ona hak verdiğini Meşrutiyetin ilanından sonra da önceden olduğu gibi kadınların düşünülmediğini anlatmaktadır. Kadınların eğitilmesinin önemli olduğunu “Ab ya ahlak?... Maatteessif İstanbul’da bunun ne derece bozulmuş olduğunu görmekle yürekleri-

miz parçalanıyor!! Milliyet-i Osmaniye’nin mezayasından olmak üzere tanınmış olan o eski Türk kadınlarının kadınlığını, merdliğini, faziletini tarihlerde okudukça; düşündükçe bizi bugünkü acz ve meskeneti dışırenleri... asla af edemiyorum! Ve diyorum ki:

O şanlı cedlerimizin temiz kanından elbette bizlerde de bir zerre mevcuttur. Tekamül-i nisvana cehd ve ikdam ile niçin çalışmayalım.” sözleriyle etmektedir. Aynı yazıda “Biz biirriyeti kurtardık, fakat kal’a-i ta’assubun henüz bir taşı kaldırabildik... Bekleyiniz terakkiyat-i nisvanıyyenin zamanı gelecektir. Sizin gibi erbab-ı hamiyet meys olmaz ve fiitür getirmeyerek çalışır. Bu cümleden de anlıyorsunuz ya!... Bizim terakkimiz- yine bizim himmetimize bırakılıyor!!

Ricalimizin bizi düşünmediklerini... İhtimal en sonra düşüneceklerini...Şimdiden bizler düşünelim de nisvan-ı âtiyemizin alem-i medeniyete yaraşacak halde yetişmelerini kadınlığın, insanlığın hukuk ve mezayasının hiçbirinden mahrumiyetini icab etmediğini anlayan kadınlarımızdan bekleyelim. O kadınları da millet- istikbalde sizin genç kızlarda bulacaktır”⁹

Osmanlı sosyal hayatı sarsıntı geçirmektedir. Gayrimüslim kadınların Müslüman kadınlara göre eğitilmiş olmaları ve daha serbest ve daha iyi bir hayat yaşamaları, Tanzimat sonrası giderek artan kültür ikiliği, geleneksel-muhafazakar çevrelerle, Batılılaşma yanlılarının mücadelesi, zaman zaman sertliğe varan çatışmalarla, kadınlara uygulanan baskıların ve saldırıların artmasına yol açmıştır. Avrupaî kıyafetler giyerek sokağa çıkan kadınlara yapılan saldırılar dönemin yayınlarında çıkan yazılarla kınanmakta ve halka duyurulmaktadır. “Dün kumkapı şimendifer istasyonunda beklemek de olan bir müslüman hanımı başına şapka giymiş bulunduğu için bit-tevkif polis müdüriyetine sevk edilmiştir. Bu hanımın ismi Nuriye olup yaptığına nedamet etmek ve bu hareketinin teşvik olduğunu söylemektedir.”¹⁰ Kıyafet konusu çok fazla gündem de tutulan ve tartışılan konulardan biridir. Kadınların evin dışında giydiği kıyafetlerin şekli sık sık yayınlanan fermanlar ve fetvalarla düzenlenmeye çalışılmıştır. Selim’den II. Abdülhamit’e kadın kıyafetlerini Şeriat’a göre belirleyen, çarşaf boylarına, başa sarılan ve üste örtülen örtülere, giyilen renkler ve kumaşlara varıncaya kadar sınırlamalar getirildiği görülmektedir.¹¹ Bütün kısıtlamalara rağmen batılılaşma taraftarları kadın kıyafetlerinin özgürleşip Avru-



paifleşmesinden yanadır. Kadın kıyafetini günün şartlarına; sosyal hayata ve çalışma şartlarına uygun hale getirmelidir görüşünü savunan kadınlarca “Sade Giyinen Hanımlar Derneği”¹² kurulacak, ayrıca diğer kadın derneklerinde kıyafet hakkında konferanslar verilerek, kadınlarla ilgili dergilerde moda sayfaları yeralacaktır.

Çarşaf ve peçeyle karşı mücadele edilerek, peçesiz ve çarşaf giymeden sokağa çıkan ve erkeklerle yanyana yürüyen kadınlar çoğalacaktır. Sokağa bu şekilde çıkan kadınlar muhafazakar kişilerin saldırılarına maruz kaldığı gibi zaman zaman polis müdahaleleriyle karşılaşarak karakola götürülmüşlerdir. Bu ve benzeri uygulamalara karşı çıkarak örtünme üzerine yazılan yazılarda Müslüman kadınlara uygulattırılan örtünmenin dine uygun olmadığı savunulmaktadır; “Bizim bugünkü garip kıyafetlerimiz, ne dinidir, ne sıhhiyedir, ne ahlâkîdir. Şeriatı Muhammedîye de peçe yoktur”¹³ denilmektedir. Kadınlarla ilgili meseleler üzerinde ilk yazı ve girişimler erkeklerden gelmiştir. Kadınlara göre daha eğitilmiş olan Batılılaşma taraftarı erkek yazarlar, “Abdülhak Hamit, Ziya Gökalp, Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Celal Sahir, Süleyman Sırrı, Faik Şevket, Hakkı Tarık, Selahaddin Asım vd.”¹⁴ yazılarıyla ilerleme ve Batılılaşmayı hedefteki erişilmesi gereken amaç olarak belirlemekte, ve bir milletin ilerlemesinin kadınlara bağlı olduğunu, kadının durumunun bir milletin medeniliğinin ölçüsü olarak kabul edileceğini ileri sürmektedirler. “Ben herkes gibi silahlı asker ordularına, muallim ordularına muhtaç olduğumuz fikrinde bulunmuyorum! Bizim ihtiyacımız terbiye-i fikriye ve içtimaiyesi mükemmel valideler ordusudur ve bu ihtiyacımız sedid olduğunı nisbette aceledir de... İşte benim beklediğim 10 Temmuz kadınların inkılâbıdır. Nisvanı hayat-ı içtimaiyyeye bigane kalan milletler nisbedar terakki olamazlar.”¹⁵ Kadınların eğitilmesinin önemine değinen ve geri kalmışlığın sebeplerinden birisinin kadınların cahilliğinden, eğitimsizliğinden kaynaklandığını ileri süren yazılar, çocuğa ilk eğitimin ana kucagında verildiğine dikkat çekerek kadınların eğitilmesini, savunmaktadır. “Kadın inkılâbı zannedildiği gibi öyle birkaç kişinin keyif ve arzusuyla meydana gelir bir iş değildir. Kadın inkılâbının kökü hayattır. Mademki hayat asrın yeni telakkilerine göre her an tahavvül ediyor ve beşeriyet her dakika yeni şeriat-i hayatiyyeye tabi kalıyor. O halde muhtaç bir uzvu beşer olan kadınlarda bu tahavvülattan müteessir

olmaması pek gayri kabul hadise olur.”¹⁶ Beşiği Sallayan El Diinyaya Hükmeder” başlığıyla Halide Edip (Adıvar)’ın Tanin Gazetesi’ne yazdığı yazı kadının toplumdaki rolü ve çocuk eğitiminde annenin önemini ifade etmektedir.

Ülkenin içinde bulunduğu durumu kadınların cahil bırakılmalarına onlara yapılan baskılara ve haksızlıklara bağlayan yazılardan biri de “Sana ettiklerini bu nesil; evladından çekti. Ruhundan çalınan faziletleri Türk’ün nesline iade edecek analar kalmadı. Hürriyetini gasb edenlerin evlatları esir olarak doğdu. Bugün ruhsuz, emelsiz, iimitsiz oğulları senin sorgun vermiş maneviyatının varisleri seni bedbaht edenlerin kurbanlarıdır. Beşiği sallayan eli kırdığımız için işte böyle belimiz kırıldı.” sözleriyle vatan-anne-evlât ilişkisine değinmektedir.¹⁷

Osmanlı toplumunda sosyal bir çöküntü de yaşanmaktadır. Ülkenin zor durumu kimsesiz kalan kadınlar, çalışarak geçimlerini sağlayamayan ve bakacak kimsesi olmayan kadınların durumu içler acısıdır. Bu durum yine bazı yazarlar tarafından savaşın ve ahlaki çöküşün getirdiği sonuç olarak değerlendirilerek, çözüm istenmektedir. “Ben o afetten bahsetmek istiyorum ki sosyete gibi, serbestlik gibi, asrılık gibi, münevverlik gibi muhtelif kıyafetler altında gizlenerek en yüksekte en alçak seviyeli ailelere kadar her Müslüman ve Türk yuvasının haremüne girmiş; zehirlerini saçmış; mikroplarını yapmıştır. O musibetten bahsetmek istiyorum ki bunun karşısında evlatlarını memur, katip, bilerçi, talebe yapmak isteyen aile reisleri titriyorlar... Bizde kadın akıllara dehşet veren bir süratle en mülevves bir uçuruma yuvarlanıyor, erkek kitlesini de birlikte sürüklüyor! Ailenin temeli sarsılıyor! Milleti bugünkü vaziyete düşüren amellerin içinde hiçbirisi yoktur ki bundan mütevellid ahlâksızlık derecesinde korkunç ve kudretli olsun.”¹⁸

Meşrutiyet Dönemi’nde kurulan kadın derneklerinin büyük bir çoğunluğu kimsesiz kadınlara yardım eli uzatmakta, açtıkları kurslarla onları terzilik, dikiş nakış, boyacılık ve el sanatları alanında meslek sahibi yaparak iş bulmaktadır.¹⁹ Sosyal yara olan ve kadınları zor durumda bırakan meseleleri çözmek için kurulan dernekler, üyeleri ve kursiyelerine kadın haklarıyla ilgili bilgilerde vermektedir. Dönemin basınında kadın ve erkeğin en çok yazdığı ve çözülmesini istediği şikâyet konuları; “eşlerle yanyana sokakta yürüyememek, seyahat edememek vapurda, tramvayda yanyana oturamamak, eşit ücret



ödendiği halde kadınların kötü yerlerde oturtulması, vapurda güverteye çıkarılmamaları" gibi konulardır. Ayrıca.²⁰ Çok eşliliğe, görücü usulle-zorla evlendirilmeye karşı çıkmaktadır. "*Hele nikâh bîhusûsunda kadın bükûku erkek bükûkuna müsavî olmaktan çok uzaktır. Karısını istediği vakit kolayca boşayabilen ve karısının iustiine karı almak da hür ve serbest olan erkeklerle varacağı kocayı görmek ve tanımak hakkında bile mahrum edilen kadın nasıl müsavî olabilir*"²¹ sorusunu soran yazılar gün geçtikçe artarak devam etmektedir.

Yeni bir kadın tipini benimsetmek dönemin kadın hakları savunucusu dernekler ve yayınların ortak amacıdır. Bu kadın tipinin belirlenmesi de daha çok Batılılaşma taraftarı kişilerin örnek olarak belirlediği tip, olacaktır. Kılık ve kıyafeti kendisini sosyal hayattan mahrum etmeyecek, çalışan, eğitilmiş, vatansever, geleneklere ve kısıtlayıcı kurallara karşı mücadele edecek batılı kadın tipi simgeleştirilmektedir. Fakat bu yapılırken kadının evinin ve ailesinin kadını, kocasına itaat eden fedakar kadın tipinden uzaklaşmasına da müsaade edilmemektedir. Özgürleşen kadın başına buyruk, itaatsiz ve serbest bir hayat tarzını benimseyebilir korkusuyla batılılaşan kadını millileştirmeye gayret edilmiştir. "*Bir kadın evvelâ Osmanlı bir vatanperverdir... Vatanın bükûku kadınlık bükûkundan bin kat mühim ve muhteremdir. Onun için değil, vatana yetiştirecekleri evlâda lazım olan terbiyeyi verebilmek için olduğunu der-hâtır etmemelidir.*"²² Milli kadın tipi belirlemeyi, olaylar ve olağanüstü şartlar içerisinde bulunulması, art arda sürüklenen savaşlar, yenilgiler, muhacirler, mecburi hale getirmektedir. Böyle bir ortamda süs kadını istenmemektedir. Eğitilmiş, ahlaklı, fedakâr, vatana iyi evlâtlar yetiştirecek, çalışması ile ülkeyi medeniyet alanında ilerletecek kadına ihtiyaç vardır. Balkan Savaşları sonrasında kadın hakları savunucularının büyük bir kısmı "Milli Türk Kadını" kimliğine sarılmışlardır. Kadınları vatanları için çalışmaya, yardımlaşmaya, tasarrufta bulunmaya ve erkeklerini ülke için seferber etmeye davet eden yazı ve konuşmalar yapmaktadırlar. Bu konuşmalarla kadınlar, idealist fikir ve amaçlar etrafında toplanmaya çalışılmaktadır. "Yaşamak isteyen milletlerin ümid-i istikbali olan biz genç kızlar... *Böyle elemli, kederli zamanımızda her daim iniltirler iştirirken, bizim süsü düşünmemiz hissizliktir; bizim ziynet süs için ecnebilere verdiğimiz*

etek dolusu paraları olanlar alıp sonra bize top, tüfek ve kurşun olarak iade ediyorlar."²³ Osmanlı Hanımları Müdafai Milliye Heyetinin Balkan Savaşı yıllarında düzenlediği Darülfünûn toplantılarının konuşmacıları da aynı konu üzerinde durmaktadır. "*Eğer vatanın her tarafından arşı intikam yükselen bu sadayı elim bir bomba tarakasıyla aksi tesir hasıl etmez, ahdetmezsek emin olalım ki o düşmanlar Rum ilindeki vatandaşlarımızın sinelerine sapladıkları hançer-i gadrı bizimde göğsümüze saplayacaktır. Parlarımızı camilerimizin meyhaneye tahvili için mi, düşmanlar eline bırakacağız ? Elmaslarımızı madamların, kiliselerinin tezyini için mi saklayacağız ? Yoksa katil düşmanın siingüleri karşısında titrerken mi takacağız?*"²⁴ Nakiye (Elgün) Hanım'ın bu konuşması idealist kadınlara olduğu kadar tereddüt içinde kalmış kadınlara da seslenen ve onları yardıma çağıran milli şuur oluşturmaya yönelik bir konuşmadır. Kadınların milli kimliğe sahip çıkarak çocuğuna da aşılması gerektiğini "*Türk kadınları her şeyden evvel Türk kadını olduklarını hisse de idiler, Türk analarının bepsi çocuklarına yenilemez, yıkılamaz bir Türk gayreti, milletini yükseltmek ve sevmek aşkı ile aşılyı idiler, memleketimiz başka pek başka olurdu.*"²⁵ Sözleriyle Halide Edip, milli kimliğe sahip vatansever, eğitici, ülkesi için çalışan çocuklarını iyi yetiştiren, erkeğin yanı başında meseleleri çözmeye gayret eden kadın tipine duyduğu özlemi dile getirmiştir. Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Derneklerindeki faaliyetleriyle kadın hareketleri savunuculuğunda önde giden bir isim olan kadın yazarımız, milli kadın tipini roman ve yazılarıyla simgelemiştir.²⁶

Balkan Savaşı'nın felaketli yıllarında gönüllü olarak cepheye gitmek, hastabakıcılık yapmak, yardım toplamak, kadınlara iş bulmak, hayat düzeylerini yükseltmek amacıyla kurulan yardım dernekleri toplantı ve yayınlarıyla kadınları yönlendirmeye çalışmaktadır. Bu derneklerin faaliyetleri ve girişimleri özellikle Türk İstiklal Savaşı sırasında örgütlü kadın faaliyetlerinin hazırlayıcısı olacaktır.

II. Meşrutiyet Dönemi kadın hareketinde Batı'nın her türlü değer ve yargılarının alınmasına karşı çıkan yazılarda yayınlanmıştır. Bu yazılarda milli değerlere ve milli şura sahip kadınların toplumu geliştireceği iddia edilmiştir. "*Bize göre bu ifratçı cereyanların ikisi de doğru değildir. Türk ailesi, Avrupa medeniyetinden yeni zihniyetler*



*alarak şüphesiz asrileşecektir; fakat Türk ailesi ne Fransız ailesinin, ne İngiliz ailesinin, ne de Alman ailesinin bir eşi olmayacaktır.*²⁷

Tanzimat'ın ilanından sonra Avrupa ile giderek artan yakınlaşma batılılaşma şekline dönerek hemen her sahada Osmanlı toplumunu etkilemiş, bunun ortaya çıkardığı Osmanlı kadın hareketi son dönemin en fazla dikkat çeken olaylarından biri olmuştur. Kadınlarla ilgili bazı istekler Tanzimat sonrası gündeme getirilmiş ve bu dönemde kadın haklarıyla ilgili isteklerin bir kısmı açılan kız okullarıyla gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Sultan II. Mahmut'un açtığı kız okullarının yanısıra, 1842'de Avrupa'dan getirilen ebelerle ebe-hastabakıcı yetiştirme, 1859'da Kız Rüştîyeleri, 1870'de Kız Sanayi mektebi, Kız Rüştîyelerine muallim yetiştirmek üzere Darülmülimatın açılması. II. Meşrutîyet'in sağladığı özgür ortamda birçok aydın kadın, kadınlar için ayrı bir Darülfünûn açılmasını da istemektedir. Bu istek kadınlar için eğitim alanında yüksek öğretimin kapısını açacaktır. 1914'te Darülfünûn de hanımların katılacağı serbest dersler başlamış Hukuk-u Nisvan dersi de verilen dersler arasında yer almıştır. 1915'te kızlara İnas Darülfünûnu açılmıştır.

Bu dönemde kadın derneklerinin desteklediği kamuoyu oluşturmaya yönelik faaliyetler oldukça önem taşımaktadır. Bedra Osman Hanım ve arkadaşlarının İstanbul Telefon İdaresinde ise girmek girişimlerinin sonuçsuz kalması üzerine başlatılan şirket aleyhindeki kampanya ve Bedra Osman Hanımın Müslüman kadını oldukları için kendilerine iyi muamele edilmeyip, Fransızca ve Rumca bilmemelerinin bahane edilerek işe alınmadıklarını şikayet eden mektup ve yazıları sonunda yedi Müslüman kadın Telefon idaresinde işe başlıyordu.²⁸ Belkis Şevket Hanım da 17 Kasım 1913'te Fethi Bey'in idaresindeki bir uçakla İstanbul üzerinde uçarak Osmanlı kadınlarının orduya tayyare hediye edilmesini isteyen propaganda kağıtları atmıştır. Onun bu hareketi bazı çevrelerce tepkiyle karşılanırsa bile cesaret sembolü olarak görülerek, takdir toplamıştır.²⁹ Kadın fotoğraflarının yayınlanması dönemin kadın hareketinin ilkleri arasında sayılmaktadır. Peçesiz, yüz açık bu fotoğraflar yine muhafazakarların tepkisine yol açarken, geçersiz kadın fotoğraflarının yer aldığı resimli yayınlar artmıştır.³⁰

II. Meşrutîyet Dönemi'nde bütün tepkilere rağmen kadınlar lehinde kararlar alınarak uygulanmaya başlanmıştır. Müslüman kadın çalışma hayatına katılmış Müslüman erkeğin silah altına alınması sebebiyle çeşitli memurluklara kadınlar alınmaya başlanmıştır. Osmanlı gayri müslimlerin ihanetleri yüzünden güvenilmez olmaları Müslüman kadınların çeşitli alanlarda istihdamını kolaylaştırmıştır. Kadınları çalıştırma dernekleri kurularak çalışmak isteyenlere iş sağlanmıştır. Açılan kurslarla da el becerisine sahip kadınlar yetiştirilmiştir. Milli ticaret ve sanayi oluşturulmasına gayret edilen bu dönemde Müslüman Türk unsura yapılan çağrılarda kadınlara özel bir önem verilmiştir. "*Kadın, erkek, genç, ihtiyar tüm Müslüman vatandaşların ilk ve en büyük görevi kendi millettaşımızdan, kendi dindaşımızdan alışveriş etmek, paramızın kendi milletimizde kalmasını kıskamırcasına gayret etmek lâzımdır*", şeklindeki yazılarla kadın teşvik edilmektedir.³¹

Sosyal faaliyetlerin ve kadın derneklerinin arttığı yıllarda kadınlar iş hayatında yapılan grevlerde de gözükmeye başlamışlardır. Gıda, tütün, dokuma vb. iş kollarında düzenlenen grevlerde bu iş kollarında çalışan ve ucuz işgücü sayılan kadınların önemli roller oynadıkları muhakkaktır. Gayrimüslim kadınların aktif olarak katıldığı bu grevler zaman zaman atölyeleri ve demiryollarını tahrip etme boyutuna ulaşmıştır.³² Ticaretten fabrikalara, devlet memurluklarına, yol yapımına, sokak temizliğine, I. Ordu amele taburlarına kadar her sahada çalışma hayatına atılan kadın, evinin dışına çıkmaktadır. Kadın hareketini engellemeye çalışan, değişim ve gelişimden korkarak eski düzenin devamını savunan muhafazakar çevrelerin tepkilerine rağmen ilerlemeye devam etmiş her geçen gün taraftar sayısını arttırmıştır.

II. Meşrutîyet Dönemi'nde kadın hareketinin diğer bir özelliği kadınların siyasetle ilgilenmeye başlamalarıdır. Kadınlar siyasi etkinliklere daha çok bilinçsizce, eşlerin, baba ve kardeşlerin mektuplarını taşımak, kaçakları saklamak şeklinde katılmaktadır. Yirmi yıla yakın bir süre harem dokunulmazlığından faydalanarak Jöntürk komitesine hizmet eden Zilşad Hanım, Meşrutîyet taraftarı propagandalarda yer alan Emine Semiye Hanım³³ Fatma Nesibe Hanım siyasi söylemleriyle de tanınmaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse dönemin aydınları,



kadınların siyasi haklarla ilgilenmesini ve isteklerini er-ken bulduklarını her fırsatta dile getirmektedir. “*Biz da-ha bir hakkı siyasi isteyecek kadar cüretkâr değiliz hanımlar! Yalnız şimdilik hukuk-u medeniyet insaniyet hakkı, yaşamak hakkı istiyoruz*”³⁴. Bu dönem kadınların siyasi haklarla il-gilenenlerin ise yok denecek kadar az sayıda olduğu bi-linmektedir.

Tanzimat’tan Meşrutiyet’e tartışılan kadın hakları meselesi Batılılaşma yanlıları ile gelenekçi muhafazakar-lar arasında bir mücadeleye sahne olmuştur. Batılılaşma’yı ve batıcıların kadınlarla ilgili isteklerini manevi de-ğerlere saldırı olarak gören muhafazakar çevreler, kadın erkek ilişkilerinin şeriat kurallarına uygun olarak deva-mından yanadırlar. Onlara göre kadın halinden memnun ve mutludur. Bu yüzden toplumsal konumu bozulmama-lıdır. Batılılaşma yanlıları ise kadının konumunu geri kalmanın sebebi olarak görmekte cinsler arası ayrımın çok eşlililiğin artık kaldırılması gerektiğini ileri sürerek, kadının sosyal hayata katılmasını savunmaktadır. Döne-min Kadın meselesi bu tartışmalar etrafında değerlendiril-mektedir. Fransa’da “Kadın Hakları Beyannamesini” Kral 16. Louise ve Kraliçe Marie Antoinette’e gönderen ve madem ki kadına giyotine çıkma hakkı veriliyor, öy-leyse kürsüye çıkma hakkı da verilmelidir.” diyen ve gi-yotinle idam edilen” Olympe de Gouge”³⁵ benzeri olay-lara “Osmanlı Kadın Hareketi” sürecinde rastlanmasa da, Osmanlı kadın hareketi diğer ülkelerde meydana gelen kadın hareketleri kadar önem taşıyan bir hareket olmak-tadır.

Osmanlı toplumunda batılı kadın örgütlerinin ça-lışmalarına benzer faaliyetlerde bulunan aydın kadınlar

bu faaliyetlerini yazılı eserler, dergiler, gazeteler ve kur-dukları kadın dernekleri etrafında gerçekleştirmişlerdir. Avrupa’da ve Dünya’da meydana gelen kadın haklarında-ki gelişmeleri basın aracılığıyla halka duyururken, der-neklerin düzenlediği toplantı ve konferanslarla aynı çatı altına toplanan kadınlara mücadele çağrıları yapılarak Osmanlı kadın hareketinin yaygınlaşmasına hizmet edil-miştir. Okuma yazma oranının çok düşük olduğu Müs-lüman kadınlar arasında basında çıkan yazılardan çok, kadın hakları savunucularının kendi aralarında oluşturu-dukları heyetlerin düzenledikleri toplantılar etkili ol-muştur. Osmanlı kadın hareketi erkeklerin himayesinde gelişen bir hareket olmakla birlikte, kadın haklarının en gözü pek savunucuları kadınlar arasından çıkmıştır. Ka-dın- erkek eşitliğini sağlamadan çok “Batılı kadınların sahip oldukları haklara Müslüman kadınların da sahip olması istekleri” şeklinde bir avuç aydın, eğitilmiş kadın tarafından yönlendirilen “Osmanlı Kadın Hareketi” aynı zamanda Müslüman kadınların özgürleşme mücadelesi olarak değerlendirilmelidir. Türk yenileşme hareketleri içerisinde tarihi önem taşıyan ve bugüne kadar başucu meselelerinden biri olan kadın erkek eşitsizliğini ortadan kaldırarak, kadına insan olarak değer verilmesinin müca-delesinin temellerini Meşrutiyet Dönemi’nde aramak ge-rekmektedir

II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı kadın hakları savu-nucuları zor ve zahmetli bir uğraşmayı başarıyla sürdür-müşler. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e uzanan tarih süre-sinde kadın inkılaplarının gerçekleşmesinin fikri zemi-nin hazırlayıcısı olmuşlardır

- 1 Marilyn French, *Kadınlara Karşı Savaş*, İstanbul 1993, s. 10; Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İstanbul 1982.
- 2 Yeni Zelanda (1889), Finlandiya (1906), Norveç (1913), Wyoming Eyaleti (1868) ve Avustralya Kadınlara oy hakkı tanıyan ilk ülkelerdir. Güney Afrika Birliği (1930), Seylan (1931-1934), Siyam (1932), Küba (1934), Uruguay (1934), Birmanya (1935), Romanya (1935), Filipinler (1937).
- 3 H. Atamer, “Zenci Ticaretinin Yasaklanması”, *Belgelerle Türk Tarihi Der-gisi*, s. 3, 1967, s. 23-24; M. Alkan, “Tanzimat’tan Sonra Kadının Huku-ki Statüsü ve Devletin Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine” *Toplum ve Bilim*, Güz 1990, s. 85-95; Gülnihal Bozkurt, *Köle Ticaretinin Sona Erdirilmesi Konusunda Osmanlı Dev-letinin Taraf Olduğu İki Devletlerarası Anlaşma*, OTAM I. Ank., s. 45-53; Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul 1994, s. 139-140.

- 4 Aynur Demirdirek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hi-kayesi*, Ank. 1993; Serpil Çakır, *a.g.e.*, s. 30-37; Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde ve Sonrasında Türk Kadını*, Ankara 1990, s. 50-56; Leylâ Kaplan, *Cemiyetlerde ve Siyasi Teşkilatlarda Türk Kadını*, Ank. 1998, s. 10-17.
- 5 Fatma Aliye, Emine Semiye, Halide Edip (Adıvar).
- 6 Ş. Kurnaz, *a.g.e.*, s. 49; A. Demirdirek, *a.g.e.*, s. 88; L. Kaplan, *a.g.e.*, s. 24.
- 7 *İnkılâp Gazetesi*, “İlim ve Cehl” Fatma Aliye, 22 Ağustos 1325, no: 7.
- 8 *İnkılâp Gazetesi*, “İlm ve Cehl”, Fatma Aliye, 22 Ağustos 1325.
- 9 *İnkılâp Gazetesi* “Terakkiyat-ı Nisvaniye’yi Kimden Bekleyelim”, Emine Semiye 3 Ağustos 1325.
- 10 *Memleket Gazetesi*, 23 Nisan 1919.



- 11 Bernard Caporal, *Kemalizim'de ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını* (1919-1970), Ankara 1973, s. 147.
- 12 S. Çakır, *a.g.e.*, s. 175-176.
- 13 Evvelki gün pek yakından tanıdığımız iki zat ile memleketimizin hayacı ilim ve irfanında temeyyüz etmiş muhterem bir hanım Sirkeci'de dördüncü vakıf hanımın önünden geçerken bir polisin garip bir müdahalesine maruz kalmışlardır. Polis Efendi: Sokakta iki erkekle bir kadın gidemez "hezanıyla mumailehimi tevkiif gayretine düşmüş ve kendisine şu müdahalenin abes olduğu anlatıldığı için bit-tehevvür iki zatı karakola götürmeye kıyam etmiştir..." Memleket Gazetesi, 6 Mayıs 1919; Aynur Demirdirek, *a.g.e.*, s. 105.
- 14 Ş. Kurnaz; *a.g.e.*, s. 45-46; S. Çakır, *a.g.e.*, s. L. Kaplan; *a.g.e.*
- 15 Faik Şevket, 10 Temmuz, Kadın 1327, no: 10, s. 4.
- 16 Bahaddin Tevfik, *Memlekette Kadın İnkılâbı*, 1 Mayıs 1919.
- 17 *Memleket Gazetesi*, 29 Nisan 1919.
- 18 Ali Haydar Emir, *Kadın*, *Memleket Gazetesi*, 2 Ağustos 1919.
- 19 Ma'mûlatı Dahiliyye İstihlâkı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi, Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti, Kadınların Çalıştırma Cemiyeti İslamiyyesi, Osmanlı Türk Hanımları Esirgeme Cemiyeti Teal-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti, Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye
- 20 Bernard Caporal, *a.g.e.*, s. 146.
- 21 Aynur Demirdirek, *a.g.e.*, s. 113; Serpil Çakır, *a.g.e.*, s. 210-211.
- 22 Ayşe Durakbaşı, Cumhuriyet Döneminde Kadın Kimliğinin Oluşumu, *Tarih ve Toplum* 1988 s. 39.
- 23 A. Durakbaşı, *a.g.m.*, s. 40.
- 24 Celal Nuri İleri, *Kadınlarımızın İçtimaları*, İstanbul 1331, s. 29-31.
- 25 C. Nuri İleri, *a.g.e.*, s. 40-47.
- 26 Yeni Turan, Handan Romalarındaki kadın tipleri buna örnektir.
- 27 Ş. Kurnaz, *a.g.e.*, s. 88.
- 28 Aynur Demirdirek, *a.g.e.*, s. 52.
- 29 A. Demirdirek, *a.g.e.*, s. 51-53.
- 30 Nermin Abadan Unat, *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara 1982, s. 10; L. Kaplan, *a.g.e.*, s. 30.
- 31 Zafer Toprak, *Milli İktisat*, Ankara 1982, s. 54, 316-341.
- 32 Lütfi Erişçi, *Türkiye'de İşçi Sınıfının Tarihi*, İst. 1951, s. 28-56; Şehmus Güzel, Tanzimat'tan Cumhuriyete Toplumsal Değişim ve Kadın Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi. c. II-III, İst. "1985 1908 Kadınları" *Tarih ve Toplum dergisi*, Temmuz 1984; Serpil S.Çakır, *a.g.e.*, s. 13.
- 33 B. Caporal, *a.g.e.*, s. 150-153; L. Kaplan, *a.g.e.*, s. 35.
- 34 A. Demirdirek, *a.g.e.*, s. 117.
- 35 S. Çakır, *a.g.e.*, s. 19-20.



OSMANLI'DA KÖLELİK VE ERKEN MODERN ZAMANDA KADIN KÖLELER

ASSOC. PROF. DR. MADELINE C. ZILFI
UNIVERSITY OF MARYLAND DEPARTMENT OF HISTORY / A.B.D.

Dünyanın en eski iş kollarının listesini ne kadar karıştırırsak karıştıralım, köle sahibi olmak her zaman en üstte yer alacaktır. Moses Finley, David Brion Davis, Jack Goody ve köleliğin tarihini yazan başka tarihçilerin de bize hatırlattığı gibi, en azından savaşlar olduğu müddetçe, ya da Gerda Lerner'in görüşüne göre kadın ve erkekler bulunduğu müddetçe insanoğlu köle olarak kullanmak amacıyla kendi hemcinslerini boyunduruk altına almıştır ve almaktadır. Günümüze kadar gelebilmiş en eski hukukî metinler kölelikle ilgili olanlardır. Bu belgelerin çoğunluğu doğrudan iş muamelelerini içeren, gelişigüzel şekilde alıcıyı, satıcıyı, fiyatı ve malı belirten satış senetleridir. Geri kalan metinlerin birçoğu da ticarî niteliktedir, fakat bunlar, satışların temsil ettiği, görüşülmüş anlaşmalar olmak yerine köle sahibi olmanın sorunlarını, özellikle de ticarete konu edilen mal, insan olduğunda ticaret yapmanın maliyetlerini yansıtmaktadır. Kölelik konusunda bilinen ilk metin olan Mezopotamya'da bulunan bir kitabe kaçan bir kölenin hikayesini anlatmaktadır. Köleler köleliğe karşı mücadele etmekte, köle sahipleri ise köleler üzerindeki mülkiyet haklarında ısrar etmektedirler.¹

Kölelik konusunda elimizde bulunan Osmanlı metinleri eski zamanların dünyasına ait olanlara göre daha fazlaca ve bolca şekilde kölelikle ilgili değişik konuları içermektedir. Osmanlı belgeleri Yakın Doğu'da kendilerinden önce gelen uygarlıkların belgeleriyle benzer konuları içermektedir, ancak sadece çokluklarıyla da olsa köle ticareti ve kölelerin bu ticarete karşı koyuşları konusunda çok daha detaylı bir perspektif sunmaktadırlar. Çoğu İslam öncesi rejimlerden farklı olarak, özellikle şehir merkezlerindeki Osmanlı köle sahipleri, Memluklular, Abbasiler ve diğer İslam öncülerinin uygulamaları

doğrultusunda olduğu halde, kölelerini özgürlüğe kavuşturmuşlardır. Kölelikle ilgili Osmanlı belgelerinin çok büyük bir kısmını köle azat etme senetleri, *itâknâmeler* oluşturmaktadır. Bu belgeler, Osmanlı sisteminin, kölelik sınıflandırılmasında "açık kölelik" sistemi kısmına girdiği konusunda yeterli kanıt sağlamaktadır; bu açık sistem, köleliği araştıran tarihçiler tarafından Yeni Dünya'nın boşluğa izin vermeyen "kapalı" sistemlerinden ayrı tutulmuştur.

Çoğu azat etme belgeleri doğrudan serbest bırakış ilanları, normal *itâknâmeler* şeklindedir; bunların kopyaları şeri mahkemeleri kütüklerine girilmiştir ve oralar da ismi belirtilen bireyler tarafından sıkı şekilde muhafaza edilmiştir. Sahte, yani kurallara uymayan köleleştirme devlet yetkilileri için sürekli bir problem oluşturmaktaydı ve tabii ki bu uygulamanın mağduru olacak derecede şanssız olanlar için de bir kâbus niteliği taşımaktaydı. Özgür kişileri köleler olarak elde edip sattıkları yolunda köle tüccarlarına karşı yapılan şikayetler, XVIII. yüzyıldaki ve XIX. yüzyıl başlarındaki kadı sicillerinde geniş yer tutmaktadır. "Ben Rum vilayetindeki Maçıkûra (Maçûla) kasabasında ikamet etmekte olan özgür olarak doğmuş Ali b. Hüseyin b. Süleyman'ın ve onun özgür olarak doğmuş yasal eşi Ayşe b. Mustafa'nın kızımı... Ben de özgür olarak doğdum." Bu bilgi XVI-II. yüzyıldaki bir mahkemenin kayıtlarında geçmektedir.² Kız kendi köyünden alınıp İstanbul'a getirilmişti. Aynı sıralarda İmparatorluğun doğu sınırlarında Tebrizli bir esir, kendisinin "padişahın fermanıyla serbest bırakılmış İranlı bir Müslüman olduğunu ve aynı zamanda Allahverdi Mehmet Kuli ile Fatma'nın kızı olduğunu" ilan etmekteydi.³ Her ne kadar Osmanlı ile İran arasın-



daki bir anlaşma çerçevesinde teknik olarak azat edilmiş olsa da bu kız seneler geçtiği halde hâlâ köle olarak bulunmaktaydı. Her iki olayda da güvenilir kanıtlar bulunduğu için kadınlar serbest bırakılmıştır. Fakat eski köleler, dil ve özellikle de din açısından yabancı olanlar her zaman kendilerini doğrulayıcı şahit bulma imkânına sahip olamamışlardır. Bu yüzden eski köleler itâknâmeleri yalnız ellerinde tutmakla kalmamışlar, onlara çok büyük kıymet atfetmişlerdir.

Azat etmenin çok yaygın olduğunu gösteren bize ulaşan kanıtlardan bir tanesi de gelecekteki bir tarihte yürürlüğe girmek üzere beylerin ve hanımların genellikle ölümleri esnasında verdikleri vasiyet niteliğindeki tahhütlerdir. Birçok özgürlüğüne kavuşmuş köle, kapkacak, battaniye, yorgan, çarşaf, örtü, elbise ve para gibi çeyizleriyle birlikte eski sahipleri tarafından donatılan ayrı evlere çıkmışlardır.⁴ Osmanlı'daki kölelik, yalnızca kölelik ve özgürlük arasında geçirgen hukukî sınırlar olması anlamında açık değildir. Aynı zamanda bir dereceye kadar ekonomik olarak açık bir sistemdir. Eski kölelerin sık sık eski efendilerinin müvekkilleri ve himayesi altına giren kişiler haline geldikleri bilimsel eserlerde sağlam bir şekilde ortaya konmuştur. Bazı köle sahiplerinin cömertliği o dereceye varmıştır ki, eski kölelerine bağımlılı konumlarını ortadan kaldırma imkânı tanımışlardır. XVI-II. yüzyılda Mimar Sinan Mahallesi'nde yaşayan, ince ruhlu bir mülk sahibi ve varlıklı bir hanımefendi olan Zeynep Hanım'ın vasiyetnâmesi buna güzel bir örnektir. O, beş tane erkek ve kadın köleyi serbest bırakmış ve her birine hayatlarını kazanabilmeleri için oldukça fazla miktarda mal ve para bırakmıştır.⁵

Daha önceki toplumlarda olduğu gibi, kölelikle ilgili Osmanlı hukukî kayıtları da uzlaşmadan çok çatışmalarla ilgilidir. Azat etmeyle ilgili her bir kanıtın karşısında, köle kişilerin statüsünün meşruluğu ve onların köleliğinin maddî koşulları hakkındaki başka sayısız meseleler kölelerin ne kadar mağduriyete açık olduklarını ortaya koymaktadır. Fakat bu tarihî kayıtlarda köleliğin kendisine itiraz edilmemiştir. Toledano ve Erdem'in de ortaya koyduğu gibi köleliği ilga etme fikri Osmanlı toplumunda XIX. yüzyılın ilerleyen yıllarına kadar yer edinmemiştir. O zamana kadar kölelik konusundaki ahlakî söylem, İslam'ın hukuk ve ahlak kurallarının kabul-

lerini yansıtmıştır.⁶ Hukuku ilgilendirdiği durumlarda efendi ve köle arasındaki ilişkilere müdahale, yalnızca kölelerin temelde insanlığına karşı fevkalade kötü saldırılar gerçekleştirilmesi durumlarıyla sınırlıydı; buda, sadece olaylar mahkemelerin ya da yetkililerin önüne getirilmesi durumunda mümkün oluyordu.

Geniş olarak ele alındığında, muhakkak ki, Osmanlı'daki kölelik Eski Dünya ve Akdeniz uygulamalarının bir devamı niteliği taşımaktaydı. Burada beni ilgilendiren şey, Osmanlı'nın kölelikle ilgili tarihî kayıtlarının Yakın ve Orta Doğu'daki köleliğin tarihine getirdiği açıklamaların detay düzeyi değildir. Her ne kadar İnalcık, Fisher, Erdem ve başkalarının bu konularda yaptıkları çalışmalara ilave olmak üzere detaylı birçok çalışma daha yapılmasına ihtiyaç varsa da, köle ticaretinin hacmi, köle fiyatları, köle azat etmeler ve firarilik de şu anda özel olarak benim ilgimi çekmemektedir.⁷ Fakat bu aşamada yapılmaya daha fazla değer olan şey, Amerikan Güneylilerinin "hususî kurum" olarak isimlendirdikleri hususiyet meselesini Osmanlı bağlamında ele almaktır.⁸

Osmanlı'daki köleliğin ya da İslam topraklarındaki ve genel olarak Eski Dünyadaki köleliğin hususiyeti -yani ayırıcı özelliği- Yeni Dünya'nın çok sert kuralları olan çiftlik köleliğine benzememesi olarak dile getirilmektedir. Amerika kıtalarındaki kölelik, sosyal olarak durağan ("kapalı"), tarım ağırlıklı, piyasa temelli, daha çok erkekleri içeren ve coğrafi olarak da çevresel [kenarda kalan] bir kölelikti. İslamın ilk başlardaki modern çağında geçerli olan kölelik ise kapitalist nitelik taşımamaktaydı, hukuksal statüler arasında hareketliliğe izin vermekteydi, şehir ağırlıklıydı ve daha çok kadınları içermekteydi ya da en azından kadın köleler en yüksek fiyatlara alınıp satılmaktaydı. Daha sonra Osmanlı'nın egemen olduğu yüzyıllarda da kölelerin çoğu, domestik (ev/aileyle ilgili) kölelerdi ya da evlerin geniş sınırları içinde tarımsal nitelik taşımayan bazı işlerde-hizmetçi kızlar ve dadılar, bahçıvanlar ve seyisler, aşçılar, uşaklar, bekçiler, hizmetliler, cinsel arkadaşlar, harem ağaları, kâtipler, özel öğretmenler, basit emek işçileri, sanatçılar ve el sanatçıları, askerler ve devlet memurları olarak -istihdam edilmekteydiler. Eğer "hususî kurum" terimine, ortaya çıktığı yerdeki, yani Amerika Birleşik Devletleri'nin İç Savaş öncesinde güneyindeki konumu çerçevesinde bakacak olur-



sak, bu bizi, günümüze kadarki Osmanlı çalışmalarında yer alandan farklı bir yoldan Osmanlı topraklarındaki kölelik sorununa ve onun kaynaklarına götürür. Amerikalı Güneyliler için Güneyin köle sistemi, yalnızca çiftçilik sisteminin varsayılan kendine has özelliklerinden dolayı değil, aynı zamanda hususî olarak kendilerine ait olması ve Güney'deki yurtlarında kendilerine uygun düşen bir emek ve sosyal ilişkiler sistemi oluşturması sebebiyle kendilerinin "hususî kurumuydu". Hatta, Brion Davis'in gözlemlediği gibi, bu sistemin savunucusu olan bazı Güneyliler kölelik sistemine olumlu bir araç olarak bakmaktaydılar.⁹ Bu bağlamda, onun Osmanlı toplumuna hususî "uygunluğu"nun perspektifi kanalıyla Osmanlı'daki kölelik sistemini el almamız gerekir.

Köleliğin Osmanlı'nın ya da İslam'ın icat ettiği bir şey olmayıp birçok şekliyle çok eskilerden beri varlığını devam ettirdiği gerçeğiyle Osmanlı'daki köleliğin belirleyici özelliklerini çözmeye çalışmak faydalı olacaktır. Altı yüz yıllık Osmanlı dönemi içinde yer alan önemli alt dönemlerde köleliğin belirgin özellikleri hakkında neler söylenebilir? Köleleri alanlar ve satanlar kimlerdi ve kölelere sahip olma ve bu konudaki dağılım kalıpları nelerdi? Köleler için geçerli koruma mekanizmalarının ve mağduriyete açık oldukları noktaların doğası nasıldı? Bütün bunlar köleleri de içeren tüm toplumun değerleri, zorunlulukları ve sosyal süreçleri hakkında neleri ortaya çıkarmaktadır? Eğer Osmanlı İmparatorluğu'nda kölelik büyük ölçüde piyasa güçleri tarafından yönlendirilmediyse, köleliği yönlendiren güç neydi? Sıradan ve yüksek formlarında kölelik hangi yollarla kendisini çevreleyen toplumu yansıtmaktaydı? Osmanlı'daki köleliğin diğer sosyal kurumlarla karşılıklı bağlantısı, çok büyük ölçüde araştırılmamıştır. Gerçekten de, son zamanlara kadar doğrudan Osmanlı'daki kölelik konusunda kalem almış eserlerin sayısı bile şaşırtıcı derecede çok azdı.

Toledano'nun *kull/barem* köleliği olarak isimlendirdiği köleliğin üst formu, epeyce fazla ilgi çekmiştir.¹⁰ Ancak bu konudaki çalışmaların çoğu, köleleri istihdam eden -hanedan ailesi, Yeniçeriler ve harem gibi- saray ve devlet kurumları üzerinde olduğu kadar, kölelik olgusu üzerinde yoğunlaşmamıştır.¹¹ Bu konuda yapılan ilk ve en anlamlı çalışmalardan bazısı köleliği ekonomik tarih

bağlamında ele almış ve daha çok bölgesel köle ticareti ve bu ticaretin -kölelerin sayıları, fiyatları ve kölelerin ele geçirildikleri bölgelerden şehir piyasalarına götürülürken söz konusu olan muamelelerin ücretleri gibi- sayısal boyutları üzerinde durmuşlardır.¹² XIX. yüzyılda köleliğin siyasî bir konu olarak gelişimi, Toledano ve Erdem tarafından gerçekleştirilen çalışmaların konusunu teşkil etmiştir. Erdem yüksek oranda mekana indirgenmiş çalışmasıyla, Toledano ise kötü muameleye tabi tutulan köle kız Şemsigül'ün hikayesini kapsamlı şekilde incelemesiyle sosyal ve kültürel faktörleri dikkate almışlardır.¹³ Ayrıca miras envanterlerinin (terekeler) ve kadınların kütük defterlerinin çalışılması, köle sahipliğinin bazı karşılıklı ilişkilerini ortaya çıkarmıştır: zenginlerin ve/veya resmî işlerde görevli olanların köle sahibi olması çok daha yüksek bir olasılıktır. Yüksek sınıfların hayat tarzları için kölelerin taşıdığı önem, herkes tarafından bilinen bir hakikattir, ancak orta sınıfların köle sahibi olmakla ilgili ortaya koydukları öykünmecî davranışlar ve cephedeki Osmanlı askerleri arasında olduğu gibi geçici köle sahipliğinin kişisel ve sosyal yansımaları hâlâ hak ettikleri ilgiyi çekmeyi beklemektedir. Köleliğin sosyal ve kültürel içeriği konusu yeni ve daha geniş sorular dizisini beraberinde getirmektedir. Yüksek tabakadan ve hanedan ailesinden köle sahibi olan grupların dışındaki köleliğin boyutlarını belirlemek, kaynakların ve Osmanlı toplumunun farklı şekilde çalışılmasını gerektirmektedir.

Peter Parish, nerede ortaya çıkarsa çıksın "köleliğin birçok sistemlerden oluşan bir sistem olduğunu" belirtmiştir.¹⁴ Din ve hukuk kategorileri, Osmanlı sistemleri ve köleliğin kültürel etkisi konusunda bir yaklaşım sunmaktadır. Osmanlılar hukukî olarak özgür olmayanlar için *esir*, *köle*, *rikab*, *bende* ve *abd* gibi genel terimlerden, *müikateb* (sözleşmeli köle), *müdebber* (vasiyetle özgürlüğe kavuşmasına söz verilen köle), *kul*, *gılam* ve *mamluk* (genellikle ayrıcalıklı ve eğitilmiş, daha çok sarayda istihdam edilen erkek köleler),¹⁵ *halayık* ve *molada* (kadın köleler, ikincisi biraz daha yaşlı ve yıpranmış olanlar için), *cariye* ya da *odalık* (genellikle daha iyi eğitilmiş ve süslenmiş cariyeler ya da potansiyel cariyeler) gibi daha kesin hukukî ve fonksiyonel kategorilere kadar çok sayıda terminoloji kullanmışlardır. Kölelerin verimli olma ve zür-



riyet hasıl etme kapasitelerine atfedilen görevler ve koşullar, onların farklı, özgür olma yollarına da ışık tutmaktaydı. Sahibinin çocuğunu doğurması durumunda özgürlüğü garanti edilen *immi-i veled* olma yolu doğal olarak sadece kadınlara açıktı. Fakat hangi kapasitede olursa olsun hem erkekler hem de kadınlar için sahibinin ya da sahibesinin muhabbetini kazanmak her zaman kölelikten kurtuluşta en güvenilir yoldu.

Tarihçiler, Osmanlı'daki köleliği, yapılan işler açısından da ev köleliği ile tarım köleliği ve yüksek düzeyde kölelik ile sıradan kölelik istihdamı şeklinde kavramlaştırma yoluna gitmişlerdir. Başkalarının yanında, Toledano da çoklu Osmanlı sistemleri oluşturulmasında ırkın önemine dikkat çekmiştir.¹⁶ Toledano, ırksal olarak farklı iki Osmanlı köle sınıfını birbirinden ayırt etmiştir: daha çok hizmetçilik işlerinde çalışan ve yukarı doğru yükselme olanağı oldukça sınırlı olan siyah Afrikalı köleler ile İmparatorluğun elit yönetici sınıfına yakın olmak üzere eğitilen (büyük oranda beyaz ırktan) ayrıcalıklı kullardan ve memluklardan bile ayrı olarak çok değişik mesleklerde çalışabilen ve yukarı doğru yükselme olanağı oldukça yüksek olan beyazlar. Tarihî ve antropolojik kanıtların gösterdiği gibi daha yüksek yaşama standartları ve daha hızlı azat edilme doğrudan sahip ya da sahibeyle bağlantı kurduktan sonra elde edilebildiği için siyah Afrikalı-beyaz ayırımı bir geçerliliğe sahiptir.¹⁷ Bu ayırımın, beyaz kölelerin siyah Afrikalılardan çok daha fazla olması olasılığının yüksek olduğu Balkanlar ve Akdeniz'in kuzey sahilleri gibi coğrafi bölgelerde daha az kullanışlıdır. Amerika kıtalarında ve güney Akdeniz'de olduğunun aksine Osmanlı İmparatorluğu'nun çoğu yerinde köleliğin özü tamamen siyah Afrikalılardan oluşmamaktaydı, siyah Afrikalı birinin ille de bir köle ya da eski köle olması gerekmiyordu ve "beyaz olma" hukukî olarak üstünlük sağlayan evrensel bir ölçüt olmaktan çok uzaktı.

Her ne kadar bir inceleme kategorisi olarak kullanışlılığı yeniden değerlendirilmeyi gerektirmekteyse de cinsiyet başka bir sınıflandırma şekli sunmaktadır.¹⁸ Burada yalnızca kabaca bir sınıflandırma denemesi yapılabilir, fakat biz iki tane oldukça geniş kölelik fonksiyonu kategorisiyle işe başlayabiliriz: Kölenin değerinin temelinde el emeğine ve verimlilik kapasitesine dayandığı emek

sistemi olarak kölelik, ve kölenin (kelimenin en geniş anlamıyla) ev halkı için bazı somut hizmetler veren ve varlığıyla hane halkının yüksek sınıftan olma iddialarını güçlendiren statü ve hizmet sistemi olarak kölelik. Belirtilen son kategori içine seks hizmeti dalını da dahil edebiliriz. Bu şu anlama gelmektedir: Bazı kadın köleler, erkek alıcıları tarafından ve erkek alıcıları için ya da başkalarının kullanımı amacıyla erkek ya da kadın alıcılar tarafından evlilik de dahil olmak üzere, hemen ya da daha sonra cinsel roller yerine getirmeleri için alınmaktaydı. Kadın kölelerin cinsellik yönlerinin önemi köle fiyatları tarafından ortaya konmuştur. Çiftçiliğin ağır emek gücüne ihtiyaç duymasının kölelik sistemini belirlediği Batı yarımküresinde kuvvetli genç erkekler en yüksek değer etmekteydi ve en yüksek fiyata satılmaktaydı. Modern yüzyılların başlarında Afrika'nın iç köle ticaretinde ve genel olarak Orta Doğu'da ise kadın köleler en yüksek kıymete sahipti. Köle fiyatlarının şehirlerdeki gayri menkullerin fiyatlarıyla yarıştığı Osmanlı şehirlerinde de güzel köle kızlar çok önemli malî varlıklardı.¹⁹

Köleliği sınıflandırma açısından seks hizmeti vermeyi statü ve hizmet kategorisinin bir alt bölümü haline getirmek, bu dönemdeki köleliğin çok temel bir gerçeğini gizlemektedir: Kadınların köleleştirilmesi, açık ya da gizli şekilde doğrudan onların kadınlığıyla, yani cinsellikleriyle ilgiliydi. Hem emek hem de "statü ve hizmet" kategorilerinde kadın köleler, başka yetenekleri ve görevleri ne olursa olsun, yasayla sahiplerinin cinsel isteklerini yerine getirmekle yükümlüydüler. Erkek köleler de bazen sahiplerinin kendilerine cinsel olarak yaklaşmalarına maruz kalabiliyorlardı, ancak hukuk ve toplum tarafından yerilmeleri ve reddedilmeleri bu tür olayların istisna olarak kalmasını sağlıyordu. Erkek köle de sahibine aitti ama hukukî teoride ve çoğu toplumsal uygulamalarda erkek köle cinsel varlığı üzerindeki egemenliğini korumaktaydı. Bunun tam aksine fiyatı, etnik kökeni, rengi ya da ünvanı ne olursa olsun kadın kölenin tüm vücudu tamamen sahibinin kullanımına açıktı. Kadın köle ile sahibi arasındaki tecavüz olayının hiçbir cezası olmazdı. Kadınlar için kölelik açıkça potansiyel olarak bir cinsel hizmet verme sistemiydi. Kadın kölelerin cinsellik açısından gerçekte ne derece kullanıldığını tam olarak bilmek imkansızdır, ancak sayılar, erkek efendilerin kadın kölelere serbestçe cinsel olarak yaklaşabilmesinin



verdiği çok yönlü mesajlardan çok daha az önemlidir. Köleliğin bir kurum olarak yaygınlığı, köle sahiplerinin zora dayanan hakları gerçeği ve kadın iffetine çok fazla önem veren bir toplumda kadının cinselliğinin meta haline getirilmesi, yalnızca köle kadınlar için değil, aynı zamanda özgür kadınlar için de ciddi tehlikeler taşımaktaydı.

Bilimsel eserlerde sanki sıradan kadın köleler bir şekilde cinsel olarak kullanılmaktan korunmuş gibi, sıradan kadın köleler ile cariye olarak alınanlar arasında bir ayırım yapılması oldukça yaygındır. Yukarıda tartışılan değişik kategoriler arasında üzerinden atlanan ve belirsiz olan başka alanlar da vardır: Nesil üretme bir cinsellik hizmeti olduğu kadar aynı zamanda bir üretim şeklidir de ve statü/hizmet kölelerinin emek güçleri sahiplerine gelir getirmek için kiralanabilir. Bununla beraber Osmanlı'daki köleliğin, köleleri farklı olarak isimlendirecek, örgütlendirecek ve değerlendirecek şekilde birkaç sistemi içerdiğini, fakat cinsiyetin ve kadın cinselliğinin bütün bu sistemleri baştan sona kestiğinin ayırımına varmak çok önemlidir.

Husûsî kurum kavramı burada ilgili görünmektedir. Başka yerlerde olduğu gibi Osmanlı toplumunda da özgürlük ve esaret, esir olarak çalışma ve gönüllü olarak çalışma, özerklik ve rehin durumunda olma, bağımlılık ve bağımsızlık, hiçbir zaman hariçte tutulabilmiş kutuplar olmamıştır. Daha çok her bir çift arasındaki mesafe, bireyin emeği, yaşam tercihleri ve hareket kabiliyeti üze-

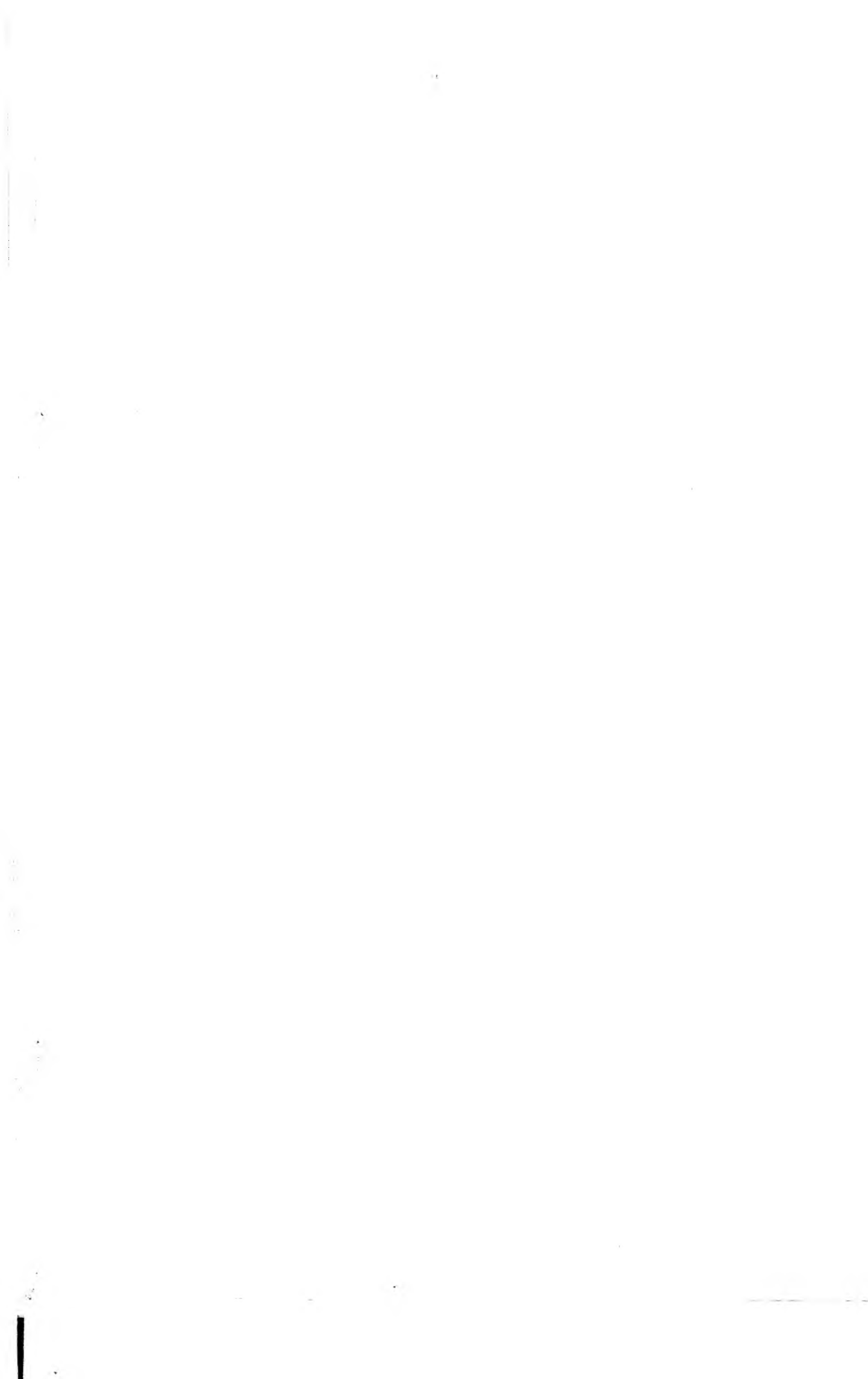
rinde daha fazla ya da daha az kısıtlamalar oluşturan aracı statüler tarafından azaltılmıştır. Birbirine zıt olan çiftler içindeki olumsuz kutuplar, köleliğin içinde olduğu kadar bazı "özgür" Osmanlı kurumları içinde de bulunmaktaydı. Örneğin -kadın trafiği olarak isimlendirilen- kadınların köleleştirilmesi ve satılması ile evlilik sözleşmeleri en azından teoride aynı oranda yer kaplamaktadır. Bu önermelerin gerçekte nasıl işlediği ise hâlâ sorgulamaya açıktır. Fakat bir dereceye kadar bunlardan biri diğerinin şeklini belirlemekte ve belki de onun bu tür bir tabiata sahip olmasını mümkün kılmaktadır. Köle alımı, efendi-köle ilişkileri ve kadın kölelerin satışı ya da hediye olarak verilmesi hakkındaki belgelerin, geline verilen hediyenin (mehr) ve evlilik sözleşmesinin gerçek özelliğini, karı-koca ilişkilerini, evlilik birliğinin kuvvetlerini ve zayıf yönlerini, evlilik içindeki ıslah ve tahliyelerin hukuki ve pratik kapsamını vs. açıklayan belgelerle birlikte ortaya konulması gerekmektedir. İstatistiki olarak yaygın olmayan narin kadın köleler ve cariyeler, o zamanlarda Osmanlı ailelerinde bulunuyor olabilirlerse de, alınan ve satılan kadınların cinsellik hizmeti verme sistemi, alan ve satanların çok ötesinde yansımaları neden olmaktaydı; köleleri alan tertipli ve düzenli yüksek sınıf aileler ile kadın köleleri pazarlara sürükleyen askerler ve haydutlar arasında ahlaki, maddi ve sosyal açıdan büyük mesafeler vardır. Eğer amacımız toplumdaki köleliğin daha geniş anlamlarını ortaya koymak ise, belki bakmamız gereken yerler sadece aileler ve diğer örgütlenmiş işçi istihdam eden yerler olmamalıdır.

- 1 Moses I. Finley (der.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, (Cambridge 1960) ve *Ancient Slavery and Modern Ideology*, (New York 1980); David Brion Davis, *Slavery and Human Progress*, (Oxford 1984); Jack Goody, "Slavery in Time and Space", içinde James L. Watson (der.), *Asian and African Systems of Slavery*, (Oxford 1980), özellikle ss. 16-20; Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, (New York 1986).
- 2 İstanbul Müftülüğü, 2/178:19b, Muharrem 1155.
- 3 İstanbul Müftülüğü, 2/183:42b-43a.
- 4 Aynı nokta Ehud Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression, 1840-1890*, (Princeton, 1982) tarafından da dile getirilmiştir; aynı zamanda bkz.: Ehud Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, (Seacole 1998).
- 5 İstanbul Müftülüğü, 2/184 (Recep 1156).
- 6 Toledano, *The Ottoman Slave Trade ve Slavery and Abolition*, özellikle sonrakı kaynağın 4. Bölümü dönemin tartışmalarının kapsamlı bir incelemesini içermektedir; ve Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise, 1800-1909*, (New York 1997).

- 7 Halil İnalcık, "Servile Labor in the Ottoman Empire", içinde A. Ascher, et al., (der.), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern*, (New York, 1980); Alan Fisher, "Studies in Ottoman Slavery and Slave Trade", *Journal of Turkish Studies*, 4 (1980), ve "Chattel Slavery in the Ottoman Empire", *Slavery and Abolition*, 1(1985); Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*.
- 8 Her ne kadar tam olarak orijini bilinmese de kavram en azından XIX. yüzyılın başında ABD'de kullanılmaktaydı; bkz.: Kenneth M. Stampp, *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South*, (New York 1965).
- 9 David Brion Davis, *The New York Review of Books*, 11 Haziran 1998.
- 10 Toledano, *Slavery and Abolition*, bölüm 1.
- 11 Örneğin Leslie P. Peirce'in değerli eseri, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, (New York, 1993). Alanın klasik eserlerinin bazıları, özellikle Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age*, (Londra 1973) bir bütün olarak elit köleliği bağlamında bu kurumları zikretmektedir.



- 12 Alan Fisher, "The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: markets and State Taxes on Slave Sales", *Boğaziçi Üniversitesi Hürmaniter Bilimler Dergisi*, 6 (1978); İzzet Sak, "Konya'da Köleler", *Osmanlı Araştırmaları*, 9 (1989); daha yakın zamanlarda Abdullah Martal, "XIX. yüzyılda Kölelik ve Köle Ticareti", *Tarih ve Toplum*, 121 (Ocak 1994).
- 13 Toledano, *Slavery and Abolition*, özellikle bölüm 2; Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*.
- 14 Peter J. Parish, *Slavery: History and Historians* (New York 1989), s. 5.
- 15 Memlukun dişil formu olan memluke kadın köleler için kullanılmaktaydı.
- 16 Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression*, s. 281.
- 17 Fakat bu kavramların Osmanlı bağlamında kullanılması, özellikle de Osmanlı ırksal-etnik kategorilerinin (siyah, Arap, Habeşli, vs.) Amerikalıların ayırımcı her işe yarayan "siyah" sınıflaması içine sokulması sorun oluşturmaktadır. Akdeniz insanların "beyaz" olarak gördükleri birçok kimşenin de o zamanın Amerikasının güneyinde siyah ya da zenci olarak sınıflandırıldığını hatırlamak gerekir.
- 18 Joan Wallach Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", içinde J. W. Scott, *Gender and the Politics of History*, (New York 1988).
- 19 Sak, "Konya'da Köleler", s. 175.



OSMANLI'DA ÇOCUK

OSMANLILARIN KURULUŞ YILLARINDA ÇOCUK

483

MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE SAVAŞ VE ÇOCUK

489

OSMANLI DEVLETİ'NDE KİMSESİZ ÇOCUKLARI BARINDIRMAK İÇİN KURULAN

BİR KURUM: HİMAYE-İ ETFAL CEMİYETİ (1917-1923)

496



OSMANLILARIN KURULUŞ YILLARINDA ÇOCUK

PROF. DR. REFİK TURAN
GAZİ ÜNİVERSİTESİ KASTAMONU EĞİTİM FAKÜLTESİ

Bilginin biriktirilmesi, teknolojinin doğması, kültürlerin ortaya çıkışları ve yükselişleri insanoğlunun kollektif yaşaması ve iş bölümüne gidilebilmesinin bir sonucudur. Günümüz dünyasında insanlığın geldiği yüksek nokta tartışıldığında çağrışım yapan en yakın kavram medeniyetlerdir. Medeniyetler insanoğlunun vücuda getirdiği en hacimli yaşama boyutudur. Bu noktadan hareketle “medeniyet” denilen geniş kavramı irdeleyecek olursak alt faktörlerinin kültürler olduğu bilinen bir gerçektir. Kültürleri ortaya çıkaran da “millet” denilen bir araya gelmiş gelişmeyi başarmış topluluklardır. Milletlerin ötesinde ise aşiretler, boy-lar ve nihayet “aile” denilen ana çekirdeğe ulaşılır. Ailenin ötesi ise bireydir. Bireyin ise tek başına çoğalması, bilgi üretilip biriktirmesi, kültür oluşturmaya çok zordur. O halde gelişme denilince aile ilk sosyal sikit merkezidir veya çekirdeğidir. Toplumların gelişmeleri, devlet denilen organizasyon tesis etmeleri medeniyetlerin oluşumunda rol oynamaları, hep bu çekirdeğin sağlam yapısı ve bu yapının iyi korunmasıyla doğrudan bağımlıdır.

Orta Asya'dan Batı'ya doğru yayılan Türk kültür varlığında ve kurulan büyük devletlerde Türk “aile”sinin sağlamlığı ve gelişmişlik düzeyi en büyük faktör olarak dikkat çekmektedir. Türk tarihinin önemli kaynakları olan Türk destanlarında, Dede Korkut hikayelerinde Türk ailesinin cemiyet hücreleri olarak varlığı ve işleyişi bir takım örnek modellerle anlatılmaktadır.

Türk aile çekirdeğinin en önemli varlığı olan çocuk, servettir, devlettir, istikbaldir, ailenin ve toplumun garantisidir. Ailede çocuk vazgeçilmez bir unsur olup, çocuksuz bir aile adeta kabul görmemektedir. Dede Korkut'da “oğlu kızı olmayana Allah Taalâ beddua etmiştir, biz de beddua ederiz, belli bilsin” şeklinde son derece katı ifadeler yer almaktadır.

Türk destanlarında erkek çocuklar babanın, kız çocuklar ise ananın gözetimi altındadır. “*Er malına kıymayınca adı çıkmaz. Kız anadan görmeyince öğüt almaz. Oğul babadan görmeyince sofraya çekmez. Oğul babanın yerine yetişendir.*” Burada görülüyor ki step kültürü erkek çocuğunu babanın yerine hazırlıyor. Aile erkek soyuna göre yaşantısını sürdürür. Bu bakımdan soylu aile, modeli eski Türk destanlarında hakimdir.¹

Türk kültür ve medeniyetinin en büyük mahsullerinden olan Osmanlı olgusunda, daha öncelerinde olduğu gibi ailenin yeri bütün önemiyle devam etmektedir. Üstelik Türk mitolojisinde geçen kurallar, gelenekler ve uygulamalar şaşılabilecek bir şekilde Osmanlı aile yapısında da devam etmektedir. Kuruluş dönemi Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazâde aile kurumunun değerini şu cümlelerle ifade etmektedir. “*Bu âlemde maksud olan birkaç şeydir. Oğul evlendirmek kız çıkarmak ve dünyadan ahirete iman ile gitmek.*”² Çocuğun yetiştirilmesine verilen değerde Dede Korkut ile Aşıkpaşazâde arasında fevkalade bir anlayış beraberliği vardır.

Türk ve İslam telakkisine göre aile kurumunun ana amacı insan neslinin devamıdır. Dolayısıyla çocuk yapma ve yetiştirmek ailenin en temel görevidir. Osmanlıların kuruluş devirlerinde de cemiyette bu telakkinin, bütün ağırlığıyla devam ettiğini görmekteyiz. Aile içinde davranışların, planların ve hesapların büyük bir kısmı çocuğa göre yapılmaktadır.

Türk büyüklerinden Mevlânâ'nın torunu Arif Çelebi evlenip iki çocuk sahibi olmasını “kendisine hediye edilen iki demet gülün uğruna hamledirdi.”³

Doğum o devir Türk toplumunda sevinç gösterilerine sebep oluyordu. Doğum münasebetiyle saçılar saçılıyor, çocuğa takılar takılıyor, baba ziyafetler veriyordu.⁴



Devrin önemli kaynağı *Bezm-i Rezm*'de Kadı Burhaneddin Ahmed'in doğumu tafsilatıyla verilmektedir. Doğum sırasındaki hadiseler ve doğum burcunun, çocuğun gelecek hayatında büyük etkisi olacağına inanılmaktadır: "Onun doğumu sırasında güzel tesadüflerin arka arkaya gelmesi, o anda uğurlu yıldızların üst üste birikmesi, ana rahmine düşüşü sırasında dünyada güzel şeylerin olması, mevkiinin ve makamının üstünlüğü"ne işaretler. Yine aynı kaynağa göre onun doğum anı yıldızların insan hayatına iyi olarak tesir ettiği andır.⁵

Çocuğun doğumundan sonra en önemli hadise adının konmasıydı. Ad koyma âdeta hayat akışının başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir. Dede Korkut hikayelerinden "Yığıt Boğaç" hikayesinde de olduğu gibi çocuğun adı konulan hayata başarıyla başlaması ve başarıyla devam etmesi amaçlanıyordu. Bu gelenek Orta Asya'da belirgin bir şekilde olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nin temeli teşkil eden Selçuklularda varlığını korudu. "Arslan, Alp Arslan, Tuğrul, Çağrı, Aksungur, Boğça, İnal, Yağı Basan, Yağı Suyan, Tekin, Aydoğdu, Gündoğdu gibi güç kuvvet ve başarı ifade eden isimler, Selçuklu döneminin en yaygın olarak konulan isimleriydi.⁶

Önceki Türk kültürünün dönemlerinde mevcut olan çocuğa anlamlı isim verme ve isim verirken bir takım olaylara dayanma geleneği Osmanlılar döneminde devam etmektedir. Konuyla ilgili kaynaklarda şu bilgiler verilmektedir.

"Bay Temür"

"Bu adı alması anası yörük göçebe yolculuğunda iken, Bay Bek adlı akrabasının obasında bir demir sacayağının yolda düşürüldüğü bir sırada doğurduğu içindir."⁷

"Balçık Han"

"Bu adı alması balçıklı bir boğazda doğduğu gibi babasının da bir altın kılıç balçığı bulduğu içindir."

"Kumaş Han"

"Kumaş yüklü bezirgân gelince doğduğu için böyle anılmıştır."

"Kurtulmuş"

"Bu adın verilmesi amacının düşman zindanından kurtulduğu sırada doğduğu için."⁸

"Çar Buğa"

"Bu adın verilmesi dünyaya geldiği sırada obanın koyun sürüsüne kurt girmişken sığır sürüsünden dört buğa gelerek kurtları kaçırdığı içindir."

"Sevinç"

"Bu adın verilmesi İskender'in hizmetinden babası geldiği sırada doğduğu içindir."⁹

"Er Toğrul"

"Bu adın verilmesi Selçuk oğullardan Er Toğrul adlı şehzâdenin adamı bunların konukları iken dünyaya geldiği içindir."¹⁰

Verilen örneklerde isimlerin Türkçe oluşu dikkat çekmektedir. Bu durum, Moğol dış baskısının sonucu biraz daha artış gösteren millî hisleri açığa vurmanın yanı sıra, Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarındaki genel meyli göstermektedir.

Osmanlılarda çocuğun yetişmesinde en çok dikkat çeken hususlardan birisi de Türk dilinin iyi öğretilmesiydi. Bu durum, Yeniçeri Ocağı başta olmak üzere toplanan Hristiyan çocuklarına temelde öğretilenin Türk dili ve İslâm dini olmasında da açıkça görünmektedir. Çandarlı Hayreddin Paşa, ilk ocağın kurulduğu sırada toplanan çocuklar için, "*Bunları Türkler'e verelim, hem müslîman olsunlar, hem de Türkçe öğrensinler, sonra Yeniçeri olsunlar dedi.*"¹¹ Yeniçeri adayı Hristiyan çocuğa dini ve dili öğreten ailenin bu alanda kendi çocuğunu ihmâl etmesi düşünülemezdi.

Doğan çocuk için kullanılan eşyaya gelince; Eflâkî bu konuda elde taşınan beşik ve çocuk arabalarından bahseder. "... Bir kadın koltuğunda bir beşik olduğu halde..."¹² ve "... Çelebi emir Ârif'i küçük bir arabaya oturtmuşlar, lalası da onun arabasını çekiyor."¹³

Çocuğun büyüme devresinde en önemli törenlerden birisi de "sünnet" törenidir. Bu tören özellikle devletin merkezinde, topluma da örnek olması hasebiyle büyük bir ihtişamla yapılmıyordu. II. Mehmed (Fatih)'in oğullarını sünnet ettirmesi hadisesi emsâllerinin bir numunesi niteliğindedir.

"*Sultan Gazi Mehmed Han, oğullarını sünnet eyledi ki, biri Bayezid Han'dır. Ve biri Mustafa Çelebi'dir. O vakit sultan Bayezid Amasya'da idi. Onu dahi getirtti. Bunları Edirne'ye götürdüler. Düğüne başlandı. Etrafa ağırlıklarla davetçiler gönderildi. Bütün sancak beğleri ve şehrin uluları ve ileri*



gelenleri geldi. Edirne'nin çevresine konup doldular. Nice günlük yollar diğünçülerle dolmuştu. İzin oldu. Padişahın otağlarını ve çadırlarını Ada'ya kurdular. Padişah dahi devletle Ada'ya geçip oturdu. Haber oldu. Her tarafın halkı tayfa tayfa, vakitli vakitli geldiler. Önce ulemâ davet olundu. Padişah dahi gelip devletle geçti, devlet tahtında oturdu. Sağ tarafına fâzıl kişilerden Mevlâna Fahreddin oturdu. Solunda Mevlâna Tîsi oturdu. Karşısında Mevlâna Şükrullah oturdu. Onun yanına Hızır Beğ Çelebi oturdu.

"Emrolundu: Hâfızlar Kur'an-ı Kerim okudular. Bu oturan ulemâ bu okunan âyetlerin tefsirini yaptılar. İlmî sohbetler olundu. Ondan sonra izin verildi. Edibler güzel medihler ve gazeller okudular. Padişaha layık konuşmalar yapıldı. Ondan sonra izin oldu. Sofralar kuruldu. Nimetler yenildi. Yemek sonrası yine edebiyatçılar okudular. Ondan sonra Kur'an okundu. Ondan sonra izin oldu. Şekerli şeyler getirdiler. Her ilim ehlinin önüne sini koydular. Bu ulemânın hizmet-kârına verdim. Ondan sonra padişah bu gelen hürmete lâyık kişilere ihsanlarda bulundu. Hil'atler giydirdi. Niceleri fakir geldi. Zengin gitti. Bu padişahın devlet günlerinde ve kutlu saltanatında boş zaman geçirdiler.

Ondan sonra ikinci gün fukarâ tayfası davet olundu. Ondan dahi gereği gibi hürmət olundu. Padişahın ihsanları bunlara mikdarlı mikdarınca yetiştirdi. Bunlar dahi fukarâ kanununu üzerine saygılarını gösterdiler. Padişaha gayet hoş geldi.

Üçüncü günü beğler davet olundu. Bunlara dahi padişah kanununu nasılsa böyle yapıldı. Konuşuldu, içildi. Bir nice günlük yollardan atlar seçirttiler, çok ödülleri verdiler. Elhasıl bu seçirten atlardan hiçbirini mahrum bırakmadılar."¹⁴

Çocuğun ilk eğitim ve öğretimi evde ebeveyni tarafından verilmektedir. Belli bir yaşa gelen çocuk mektebe gönderilmektedir. Bu dönemde belli bir alt yaş sınırı kural olarak görülüyorsa da, çocukların 4 yaşından itibaren mektep ortamına intisap ettikleri anlaşılmaktadır. Kadı Burhaneddin Ahmed 4 yıl 4 ay 4 gün sonra babası tarafından mektebe gönderilmişti. O oyun çağından sonra edebiyat ilimlerini öğrenmek için büyük çaba ve sabır göstermişti.¹⁵

Çocuğun mektep dönemi yine ailesi tarafından daimi kontrol altında tutuluyordu. Burhaneddin'in babası, devrin ünlü âlimi Şeyh Ali-i Mısri'ye oğlunu takdim etti. Âlim önce çocuğun durumunu sordu. Babası "Arapça ve Farsça bir çok kitap okudu. Onların muhtevasını kavradı"

cevabını verdi. Şeyhin böyle kısa bir sürede onun böyle geniş bir konuyu öğrenmesine akli yatmadı. "Bu habere şahit bu iddiayı delil gerekir" dedi. Daha sonra onu denemek, durumunu anlamak, kabiliyeti ve bilgisini öğrenmek için Farsça yazılmış bir kitabı ona uzattı. Ahmed kitabı açtı. Daha önce incelediği kitabı, düzgün bir ifade ve akıcı bir uslupta okumaya başladı. Şeyh onun zihin gücünün parlaklığına, okumasındaki akıcılığa şaşırıp kaldı. Ahmed birkaç bölüm okuyunca, Şeyh denilen doğru iddianın gerçek olduğunu anladı.¹⁶

Belli bir yaştan sonra daha geniş bir tahsil döneminin başladığı görülmektedir. Burhaneddin Ahmed yaşı on ikiye ulaştığında dil, kelime bilgisi, sözdizini, manâ, beyân, belagât, aruz, hat gibi edebiyat ilimlerinde müthassıs hale geldi. Daha sonra matematik, mantık, hikmet, astroloji, Arapça ve Farsça ilimleri öğrendi. O çocukluk ve gençlik günlerinde heva ve hevesten elini eteğini çekti. Kısa sürede çok fazla bilgi ve fazilet kazandı.¹⁷

ÇOCUK "ANNE-BABA" İLİŞKİSİ

Türk Toplumunda Çocuğun, Büyüme dönemi tamamıyla "Anne-Baba"ya bağımlı olarak geçiyordu. Ana babanın çocuğuna olan yaratılış ve fizyonomik katkısı yanı sıra eğitim-öğretim katkısı da birinci derecedeydi. Osmanlı Türk cemiyetinde de bu anlayışın varlığı yine devrin kaynaklarında ifade edilmektedir.

Ailede baba çocuğun yetişmesinde önemli rol sahibi olmanın yanı sıra, ailenin maişetini temin etmek zordur. Bu hususta aile içi iş paylaşma planlamasını da baba yapmaktadır. Böylece çocukların aile geçimine katkı yapması sağlanıyordu. "Ertuğrul Osman küçücük iken çift sürdürürdü."¹⁸

Ailede babanın yeri konusunda *Bezm-i Rezm* şunları kaydetmektedir; "...Çocuk baba ocağında ve kucağında gelişip büyür. Büyüklüklerin huyunu ve ahlâkını kapar. Ailenin ve çevrenin, insan ruhunda iyi veya kötü yönlerde çok büyük tesirleri vardır. Bilbassa eğitim ve öğretim için verimli bir yaş olan çocuklukta ve gençliğin ilk yıllarında ailenin etkisi daha fazla görülür. Çünkü çocuğun ruhu sadedir. Gençlerin ve yaşlıların ruhunun aksine orada şekiller ve bilgiler çabuk ve kolay bir şekilde yer tutar. Gençlik ve yaşlılıkta ruh, odun gibi kurudur. Değişiklik ve düzeltme kabul etmez."¹⁹



Kuruluş döneminin güçlü padişahlarından II. Murad, oğlu Mehmed Fatih'i yetiştirmek için çocukluğundan itibaren itina göstermiştir. Oğlu Mehmed'e yönelik nasihatlarında onun çocuk yetiştirme konusunda ihtisas erbabı olduğunu görmekteyiz. II. Murad çocukluk çağı için şu müşahedelere yer vermektedir. *"Bu çağ beşikten dokuz yaşına kadar olan suçsuz, günahsız, zarar ve ziyanlı ve bepsinin masum olduğu gamsız ve kadersiz bir dönemdir. Bu çağdakilerin bütün düşüncesi ve anlayışları, oyun oynamanın pek ötesine geçmez. Her ne kadar yorulup güçlük çekerlerse, bu bile güliş oynamak olur... Küçük bir oyuncakla hemen avunmayı bilirler."*²⁰ İfadelerden çocuk psikolojisinin her devrinde aynı tezahürü gösterdiği, çocuk davranışlarının evrensel bir yapısı olduğu anlaşılmaktadır.

Sultan Murad'ın şu sözleri bu dönem çocuğunun ilk eğitimini aileden aldığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. *"Ey Oğul! Şunu iyice bellemelisin; Herhangi bir şeyin daimi olarak kaba kuvvet, kılıç, kahramanlık ve ezici güç zorunlu meydana gelmesiyle, akıl, tedbir, sabır, ileri görüşlülük, imtihan ve yorucu tecrübeler sonucu, dilediğimiz şekilde meydana gelmesi arasında büyük farklılıklar vardır."*

Birinci yolun her zaman geçerli olmadığı gibi, sakıncaları da çoktur. *"...Bir adam bahçe dolusu yemişi yiyebilmek için bir bahçeye girse henüz olmamış ham meyveleri koparıp ağzına atsa istediği şey meyve değil, belki de zehirdir. Fakat olgunlaşmasını bekleyip ondan sonra koparıp yese, yediklerine ancak o zaman yemiş denebilir."*²¹ Görüldüğü gibi Sultan Murad, akıl, tecrübe ve bilgiyi kılıç ve kahramanlığın önüne koymaktadır. O çocuğunu bu şekilde eğitirken, Osmanlı Devleti'nin yükseliş sırlarını da vermektedir.

Kuruluş döneminin adı geçen bu Osmanlı sultanları, babalık görevi yönünden de toplumlarına örnek teşkil etmektedirler. Cemiyetin diğer kesimlerinde de aile içi uygulamaları esasta çok fazla farklılık taşımıyordu.

Tarih boyunca, Türk ailesi içinde annenin yeri tartışılmaz bir mevkide olmuştur. Bir kere çocuğun dil öğreniminde anne ilk müessir kaynaktır. Evde anne pek çok konuda hükümler ve sorumlu kişidir. Çocuğun her türlü tabii ihtiyacının anne tarafından karşılanması normaldir. Bunun yanında, o devirde konar-göçer kültüre sahip olan Türk toplumunda, anne yine büyük fonksiyona sahiptir. Özellikle yaylaya gidiş ve dönüşte lazım olan ev eşyasına sahiplenme ve düzenleme anneye aittir. *"Ne va-*

*kit Osman Gazi yaylaya gitse bütün eşyalarını yükletirler, birkaç hatun kişiyle gönderirlerdi. Ne zaman yayladan gelse, armağanlar olarak peynir, balı, kilim ve kuzu iletirlerdi."*²²

ÇOCUKLUKTAN GENÇLİĞE VE EVLENDİRME

Osmanlıda çocukluktan gençliğe geçmede bile genç, çocuk olarak telaki edilmekte, ebeveyn tarafından sahiplenilmeye devam edilmektedir. II. Murad, gençler için, *"son derece cömerttirler... Doğru veya yalan ne duyular hemen inanırlar. Bu yüzden dünyada dönüp duran hile ve dolaplardan haberleri yoktur... Tecrübe diye birşeyleri ise hiç mi hiç yoktur. Mesela hiçbir şey düşünmeden, zararlı veya faydalı olduğuna karar vermeden, anıtsız bir işe girişirirler"*²³ Görüldüğü gibi bu dönemde genç, başı boş bırakılacak bir varlık değildir. Çocuk gibi anne baba yardımına mutlak ihtiyacı vardır. Çocuğun veya gencin gözetimi evlendirip ayrı bir aile birimi oluşturmaya kadar devam etmektedir. Bu dönemde ailenin en önemli görevlerinden birisi de vakti saati gelince çocuklarını uygun birisiyle evlendirmektir. *"Sultan Murad Han, Edirne'de oğlu Sultan Mehmed'i everdi. Dulkadiroğlu Süleyman Beğ'in kızı Sultan-zâde'yi düğün eyleyip alıverdi."*²⁴

Oğlunun yanında kızını da muteber birisiyle evlendirmek, yine babanın asıl görevleri arasındaydı. *"Sultan Murad Han, Edirne'de oturup düğün yaptı. Kızı Sultan-zâde'yi İsfendiyaroğlu Kaya Bey'e verdi."*²⁵ Yine diğer bir Osmanlı hükümdarı *"Sultan Bayezid düğün yapıp üç kızını üç beye verdi."*²⁶

Çocukları evlendirme devrin telakkisine ve yaşantısına uygun olarak renkli bir hava içinde cereyan ediyordu. Genç erkek veya kız evlenme çağına geldiğinde, anne ve baba münasip bir adayda karar kılınca düğün için faaliyete geçilirdi. Billhasa evlenilecek kızın seçimi çok önemliydi. Bu hususta adayda çeşitli vasıflar aranıyordu. Devrin ileri gelen devlet ve ilim adamı Kadı Burhaneddin Ahmed'in dedesinin evlendiği kız hakkında şunlar belirtilmektedir: *"...Güzelliği, namusu ve terbiyesi ile tanınmış olan ailenin göz bebeği ve kabilenin en gözdesi olan kız..."*²⁷ Bazen nikâhtan önce nişan yapılırdı. *"Rivayet ederler ki, Sultan Murad Gâzi, Germiyanoglu'nun kızı Sultan Hatun'u Yıldırım Bayezid'e nişan ederek düğün eşyasını hazırladı."*²⁸



Nişandan sonra düğün öncesinde gerçekleştirilen en önemli faaliyet düğüne gelecek misafirlere duyuru yapmaktır. Buna “düğüne okumak” denirdi. Davet edenlere de “okuyucu” denirdi. Murad Han “etrafın beylerine okuyucular gönderdi. Onlar Hamidoğlu'nu, Menteşeoğlu'nu, Aydın ve Tekeoğlu'nu, Kastamonu'da İsfendiyar'ı ve Mısır Sultanını kendi vilayetinde olan sancak beglerini hep düğüne okumaya başladılar.”²⁹

Daha sonra düğün için her türlü hazırlık yapılır, etraftan düğüne katkı olarak “okunan”lardan hediyeler gelirdi.³⁰

Dünür evinden gelin teslim almak da ayrı bir tören gerektirmekteydi. Yıldırım Bayezid'in düğününde gelin alayı erkek ve kadın başlıca şu ileri gelenlerden seçilmişti: “Erenlerden Bursa kadısı Koca Efendi, Kapıkullarından Sancak Beği Aksungur Ağa, Çavuş Başı Sübe Çavuş, oğlu Tiümen Han, Kapıkullarından bin yarar sipahi. Kadınlardan Bursa kadısının hatunu, Bayezid Han'ın dadısı ve Aksungur'un hatunu birlikte idi. Kütabya'ya vardılar. Germiyanolu, düğünü Kütabya'da yapmıştı. Saygı ile dünürleri misafir ettiler. Kızı Aksungur'un hatunu ile Bayezid Han'ın dadısına emanet ettiler.”³¹

Kuruluş döneminde, düğünler, Osmanlı-Bizans münasebetlerinin daha da artmasına vesile teşkil ediyordu. Müslüman ve Hristiyan iki toplum arasındaki kültür alışverişi düğün ortamında sağlıklı bir şekilde mümkün olabiliyordu.

“Derler ki Köse Mihal düğün edip kızını Göl Kalanoz ilinin beyine vermeyi amaçladı. Mübalağalı düğün hazırlığı yaptı. Etrafın tefurlarını düğüne okudu. Şöbretli bir Kâfiri okuyucu olarak gönderdi ve düğüne gelin, hem Osman'la buluşsun. Zira onunla tanışıklıktan size nihayet fayda vardır. Bu toplantı, onunla tanışmaya sebeptir. O Türk'ün çıkış yapandır. Bu düğün onun şerrinden emin olmanız için bir yoldur dedi. Bunun üzerine bütün tefurlar düğüne katılarak mübalağa saçılar getirtiler. Fakat Osman'ın saçısı hepsinden üstüindü. Osman halılar, kilimler ve sürü ile koyunlar getirdi.”³²

Düğünlerde “saçı saçma” âdeta Ortaasya'dan günümüze kadar gelen önemli bir âdettir. “Saçı saçma” yoluyla gelecekte kurulacak aile yuvasının üzerinde bereketin eksik olmaması dile getiriliyordu. Burada Bizans düğününde de saçılma gerçekten ilginç bir durumdur. Öyle anlaşılıyor ki, Türk düğünlerindeki bazı âdetler Bi-

zans düğünlerine girmiştir. Bunun yanında Fuad Köprülü, maddi medeniyete ve iktisadî hayata Bizans'ın Osmanlılara tesir ettiğine dikkat çekmektedir.³³

XIV. yüzyıl İslâmiyet'in Anadolu'da Kâmil bir şekilde yerleştiği yüzyıldır. Dolayısıyla evlenmek İslâm dininin esaslarına uygun şekilde gerçekleştiriliyordu. *Menakıbu'l-Ârifin*'e göre erkeğin kadına mehir ve başlık vermesi gerekiyordu. Bunun yanında evlenecek kız ise giyim, ev ve mutfak eşyası olarak cehiz (Çeyiz) hazırlamak zorundaydı. Kız tarafının cehiz hazırlaması çok önemliydi.³⁴ Yine Eflâkî'nin kaydına göre bir gelinin cehizinde başlıca şu eşyalar bulunmaktaydı; birkaç takım elbise, her cinsten birer kat çamaşır, yirmi adet süslü küpe, yirmi adet kıymetli yüzük, inci gerdanlık, altın işlemeli külah ve kıymetli yüz örtüleri, bilezik, halı ve seccadeler Gürcü, Şiraz ve Aksaray perdeleri, siniler, tepsiler, kazanlar, bakır ve çini kâseler, havanlar ve şamdanlar.³⁵

Osmanlı kaynaklarının belirttiğine göre zaman zaman gayrimüslimlerden de kız alma hadisesi vukûbulmaktadır.

Osman Gazi oğlu Orhan Gazi'yi Yar Hisar tekfurunun kızı *Nülüfer Hatun*'la evlendirmişti. Müslüman olan Ülüfer Hatun, Bursa hisarının dibinde tekke yaptırmış, adıyla anılan suyun üzerine köprü kurdurmuştu.³⁶

Bu devrede tek kadınla evlenme yaygındır. Fakat zaman zaman birden fazla kadınla da (teaddüd-ü zevcât) evlenmeye rastlanmaktadır. Osman Gazi'nin kayın pederi, “Ede Balı yüz yirmi beş yıl yaşadı. İki zevce aldı. Biri gençliğinde, biri ihtiyarlığında idi. İlk hatununun kızını Osman'a verdi. İhtiyarlığında aldığı Geredeli Tâceddin'in kızıydı. Hayreddin'le bacanak oldu.”³⁷

Devrin hukuk yapısı içerisinde cariyelik müessesesinin varlığını biliyoruz. Balkan despotlarından Vılakoglu, Sultan II. Murad'ın üzerine geldiğini duyunca şu şekilde haber göndermişti. “Devletli Sultanım! Kızımı dahi cariyeliğe kabul et ki Bayezid deden dahi bizden kız almıştı.”³⁸

Cariye ancak gayri müslim kadınlardan olabiliirdi. Cariye kadının hukukî durumu normal nikâhlı kadınınkinden çok farklıdır; nikâhlı kadının haklarına sahip değildir. Erkeğin yanında, kadın da cariyeye alıp yanında çalıştırabilirdi. Devrin telakkisi gereği pek çok müslüman cariyeye alıp âzad ediyordu.³⁹ Zira İslâmiyet'e göre cariyeye âzad etmek en sevaplı işlerdendir.



SONUÇ

Osmanlıların kuruluş döneminde Türk ailesi hakkında verilen bilgilerden anlaşıldığına göre ailede en temel görev çocuk yetiştirmektir. Çocuklar, geleceğe uzanan maddi bağ olarak görülmekte, topyekün istibâl olarak telakki edilmektedir. Aile cemiyetin en küçük nüvesi niteliğindedir. Baba, cemiyet içinde ailenin reisi olarak görülmekte ve aile efradında sorumlu tutulmaktadır. Kadının ailede arka planda görünmesine rağmen ev ve cemiyet içindeki yeri ve fonksiyonu erkekten geri değildir.

Görüldüğü gibi Türk cemiyetinde çocuk yetiştirmek belli bir disiplin ve program dahilinde gerçekleşmektedir. Çocuk ana rahminden itibaren, büyüyüp cemiyete kazandırılınca kadar ailece takibe alınmaktadır. Bunda hayırlı evlât yetiştirip cemiyete kazandıranların İslâm dinine göre sevap defterlerinin kapanmayacağı inancının da tesirli olduğu şüphesizdir.

Osmanlıların tekamül çağındaki cemiyetin çocuk manzarası hakkında Batılı yazarlardan Dr. A. Brayer, şu ilginç değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Erkeklerde de kadınlarda da evlat sevgisi çok barizdir. Türklerin hafta tatiline tesadüf eden Cuma gününü ve bilhassa Ramazan ve Bayram günleri sokaklarda müslüman Türk'ün göğsünü kabartan oğlunun elinden tutup ağır ağır gezdirdiği çocuk, yorulunca kucığına aldığı, daima devam ettiği kahvenin pikesinde yanına oturup şefkatle hitap ettiği, evladına tam bir ana şefkatiyle baktığı, ihtiyarlarından gençlerine kadar bütün diğer Türklerin de çubuklarını bırakıp çocuğa alakayla baktıkları ve ilerde ihtiyarlık desteği olacak bir oğul sahibi olduğu için babayı tebrik ettikleri görülmür."⁴⁰

İngiliz düşünür Arnold Toynbee'nin ifadesiyle dünyanın gelmiş geçmiş üç imparatorluğundan birisi olan Osmanlı, tarihe mal olmuş dev bir yapıydı. Şüphesiz bu yapının doğup gelişmesinde, eski devirlerden beri çok değerli bir varlık olarak telakki edilen Türk çocuğunun, en büyük temel telakki edilmesi, gerçeğinin büyük payı vardır. Bu devirde Türk çocuğunun yetişmesinde gösterilen hassasiyet Osmanlı siyasi yapısını büyütmüş, dünyanın en kalıcı kültür varlıklarından birisi olmasını sağlamıştır.

- Orhan Türkdoğan, Türk Ailesinin Genel Yapısı, *Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi I*, Ankara 1992, s. 51.
- Aşıkpaşaoğlu Tarihi, haz.: Nihal Atsız, İstanbul 1970, s. 15
- Ahmet Eflâki, *Menakibü'l-Ârifin*, nşr.: Tahsin Yazıcı, Ankara 1959-1961; Metin, II, 970; trc., II., 466.
- A.g.e., II, s. 423, I, 454; Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, "Alp Arslan ve zamanı Selçuklu Saray Teşkilatı ve Hayatı" adlı çalışmasında (TAD IV/6-7, s. 95), Alparslan Dönemi'nde de saçta saçma adetinin varlığından bahsetmektedir.
- Aziz B. Erdeşir-i Esterebâdi, *Bezm ü Rezm*, çev.: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 59.
- Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara, 1992 Faruk Sümer, *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları I*, İstanbul, 1999, s. 137-189, s. 693-747.
- Bayatlı Mahmutoğlu Hasan, *Câm-ı Cem*, haz.: Fahrettin Kırkıoğlu, Çıkaran: Nihal Atsız, s. 383.
- A.g.e., s. 384.
- A.g.e., s. 385.
- A.g.e., s. 389.
- Neşri, s. 98.
- Eflâki, II, s. 286.
- Eflâki, II, s. 289.
- Âşıkpaşaoğlu, s. 161-165.
- Bezm ü Rezm*, s. 66.
- A.g.e., s. 68.
- A.g.e., s. 68-69.
- Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi*, haz.: Nihal Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser Yayınları, s. 22.
- Bezm ü Rezm*, s. 61.
- Sultan Murad Han, *Fatib Sultan Mehmed'e Nasihatlar*, haz.: Abdullah Uçman, 1001 Temel Eser, Tercüman yayınları, s. 96.
- Sultan Murad Han, *a.g.e.*, s. 110-111.
- Aşıkpaşaoğlu, s. 9.
- Sultan Murad Han, *a.g.e.*, s. 99.
- Oruç Bey, s. 106.
- A.g.e., s. 88
- A.g.e., s. 136.
- Bezm ü Rezm*, s. 53.
- Nesri, s. 101. Burada nişan kelimesi karşılı olarak "yavuk" geçmektedir. Bu kelime Anadolu'nun pek çok yerinde hâlâ yaşamaktadır.
- A.g.e., s. 101.
- Âşık Paşaoğlu, s. 62-63.
- A.g.e., s. 61.
- Neşri I, s. 51-52.
- M. Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, İstanbul 1981, s. 192.
- Ahmed Eflâki, *Menakibü'l-Ârifin*, nşr.: Tahsin Yazıcı, Ankara 1959-1961, Met. II. 970; trc.: II. 466. Bu kaynakla ilgili olarak Prof. Dr. Aydın Tanerri'nin "Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı" adlı bizim de istifade ettiğimiz bir değerlendirmesi bulunmaktadır. Değerlendirme Selçuklulara yönelik yapılmış olmasına rağmen XIII. yüzyıl sonu XIV. yüzyıl başını ihtiva ettiği için kaynak araştırmasını yaptığımız devri de kapsamaktadır.
- Eflâki, II., s. 173-174.
- Âşıkpaşaoğlu, s. 21-22.
- A.g.e., s. 11-12.
- A.g.e., s. 124.
- Eflâki, I., s. 536-537.
- İsmail Hami Danişmend, *Garip Menbalarına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlakı*, İstanbul 1982. s. 92.



MEŞRUTİYET DÖNEMİ'NDE SAVAŞ VE ÇOCUK

CÜNEYD OKAY
ARAŞTIRMACI YAZAR

23 Temmuz 1908'de Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe girmesiyle başlayan ve Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasıyla (30 Ekim 1918) sonuçlanan dönem Osmanlı Devleti için yıpratıcı isyanlar, yıkıcı savaşlar dönemi olmuştur. Meşrutiyet dönemi olarak bilinen bu on yıllık dönemin ilk günleri büyük ümitler ve beklentiler içinde geçmiştir. II. Abdülhamid'i Kanun-ı Esasi'yi yeniden yürürlüğe koymaya zorlayan İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Osmanlı aydınları Meşrutiyet ilan edilince hürriyetlerin geri geleceği, ekonomik ve sosyal alanda karşılaşılan zorlukların ortadan kalkacağı, ülkede herşeyin iyiye gideceği gibi bir yanılgıya düşmüşlerdir. Bu konudaki beklentileri o kadar büyüktür ki çok kısa bir süre içinde hayal kırıklıkları ortaya çıkar ve geçmiş döneme göre tek fark II. Abdülhamid istibdadından İttihad ve Terakki istibdadına geçilmesi olur. Meşrutiyetin ilk günleri büyük ümitler, büyük projeler ve hayallerle geçer. Osmanlı devlet ve toplumunun her alanı için köklü değişme ve gelişmeler öngörülür. İşte bu planlar ve öngörüler içinde çocuklar da yer almaktadır.

II. Meşrutiyet yeni bir çocuk tipi öngörür. Bu çocuklar ileride rejimin teminatı olarak da görüldüğünden ilk iş olarak eğitim alanında yenileşmeye gidilir. 1908-1913 arasında kısmen ve 1913-1918 yılları arasında tamamen ülke idaresine hakim olan İttihad ve Terakki'nin istekleri doğrultusunda düzenlemelere gidilir ve bilhassa Balkan savaşlarından sonra "milli bir nesil" yaratma çabaları dikkati çeker. 6 Ekim 1913'te kabul edilen "Tadrisat-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkatı" (İlk Öğrenim Geçici Yasası) ile ders programlarında, sistemde ve idari yapılanmada değişikliklere gidilerek eğitimde millileşme yolu açılır. Bunun en önemli adımı olarak ilkokullarda

Türkçe öğreniminin zorunlu hale getirilmesi gösterilebilir.¹ Ayrıca yeni yönetim, okullarda okutulmak üzere yeni kitaplar yazdırır. Adından da anlaşılacağı üzere bunların içinde en dikkat çeken dönemin ünlü edebiyatçıları Köprülüzade Mehmed Fuad ve Şehabeddin Süleyman'ın yazdığı *Meşrutiyet'te Terbiye-i Etfal*'dir² (Anayasal düzende çocuk eğitimi). Kitabın son bölümünün başlığı "Meşrutiyet"tir ve uzun uzun rejimin faziletlerinden, hürriyet, mutluluk ve refah getireceğinden bahsedilir.³ Bu şekilde eğitimde, okullarda, çocuk dergi ve kitaplarında onlar için düzenlenen şenlik ve bayramlarda "Milli nesil" yaratma, çocuklarda Türklük ve milliyetçilik bilincinin uyandırılması ve bu "milli nesil"inde gerçekleştirilen 1908 meşrutiyet hareketine ve meşruti rejime mutlaka sadık olarak yetiştirilmeleri sürekli olarak göz önünde tutulur.

Buna karşılık Meşrutiyet, bütün Osmanlı toplumuna olduğu gibi çocuklara da büyük bir hayal kırıklığı yaşatmıştır. On senelik dönem içinde üç büyük savaş ve çok sayıda isyan devleti ve toplumu adeta bir harabeye çevirmiştir. Arnavutluk ve Girit isyanları, Balkan savaşları ve Birinci Dünya Savaşı ümitleri bitirmiş ve bütün toplumla beraber çocukları da bir yıkım içine itmiştir. Arka arkaya çıkan bu savaş ve isyanların çocuklar üzerindeki etkileri şu şekilde özetlenebilir:

1912'de çıkan Balkan savaşı sonunda Osmanlı Devleti'nin Rumeli'deki toprakları çok kısa bir süre içinde tamamen elden çıkar. Asırlarca beraber yaşanan toplumların aniden isyan etmeleri halkta büyük bir infiale sebep olur. Balkanlardaki topraklardan akın akın İstanbul'a gelen göçmenlerin perişan halleri, onların kendi başlarına gelenleri anlatmaları basın bu konuyu sürekli olarak gündemde tutması bu infialin büyümesine ve



daha geniş kitlelere yayılmasına sebep olur. Toplumu büyük bir öç, intikam ve kin duygusu kaplar. Balkan topraklarında isyan eden topluluklara karşı duyulan bu hisler yukarıda söz edilen “milli nesil yaratma”, “Türklük bilinci uyandırma” çabaları çerçevesinde çocuklara da yansıtılır. Bunu “*Türk Rubu Nasıl Yapılıyor*” isimli kitabında Özdemir’in⁴ çocuklara hitaben yazdığı “Yunan, Bulgar, Sırp adlarını ve bunlar gibi yapmak isteyenleri hiçbir vakit unutma! Biz gafil avlandık, sen gafil avlanma”⁵ cümlesinden de takip etmek mümkündür. Zaten artık İttihad ve Terakki’nin uygulamaya çalıştığı ve ülkedeki değişik etnik unsurları bir arada tutma anlamına gelen “*İttihad-ı Anasır*” politikası son bulmuş ve milliyetçi-Türkçü politikalar egemen olmaya başlamıştır. Bunun sonucunda da yeni yeni gelişmekte olan çocuk edebiyatının konusu tamamen bu duyguların etrafında şekillenir. Bu milli, milliyetçi, Türkçü değişmeyi ve kin, intikam ve öç konularını dönemin çocuk dergilerinden takip etmek mümkündür.

Osmanlı Devleti’nde ilk çocuk dergisi 1869 yılında yayımlanan *Miimeyyiz*’dir. Meşrutiyetin yeniden ilanına (1908) kadar yirmi çocuk dergisi yayımlanmıştır.⁶ 1908 ile Balkan Harbi’nin çıktığı 1912 arasında çıkan iki derginin ise bu konularla ilgili belirli bir yayın politikası yoktur. Balkan Harbi’nin hemen ertesinde 1913 yılında tam on tane çocuk dergisi yayım hayatına atılır. 1908-1918 yıllarını kapsayan Meşrutiyet döneminde yayımlanan çocuk dergilerinin sayısı toplam olarak onaltıyı bulur.⁷ İşte bu dergiler tamamen savaş ortamının duygularını yansıtmaktadır. Bu sene içinde (1913) ilk defa olarak bir çocuk dergisinin adında “Türk” kelimesi yer alır: “*Türk Yavrusu*”. Bunun yanında *Ciddi Karagöz* dergisi de “Osmanlı Türk yavrularının milli terbiyesine çalışır haftalık risaledir” cümlesiyle yayımlanır. Bu dönemde Türk kelimesi çocuklarda savaşın sonunda doğan milli bilinci pekiştirmek için sık sık kullanılır. *Mini Mini* dergisinde “mini mini Türkler” başlıklı yazı buna örnek olarak verilebilir. Çocuk dergilerinde dönemin ileri gelen milliyetçi-Türkçü imzalarına da rastlanır. Ziya Gökalp, Akagündüz, Selim Sırrı, Mehmed Emin, Edhem Nejad, Yusuf Akçura gibi düşünür ve yazarlar çocuklar için şiir ve yazılar kaleme alırlar ki bu da çocukların milli açıdan bilinçlenmesi için yetişkinlerin ve çoğu İttihad ve Terakki Cemiyeti üyesi ya da sempatzanı olan ünlü yazarların bu

konuya ne kadar ciddi bir biçimde yaklaştıklarını göstermektedir.

Çocuk Diinyası milliyetçi düşüncenin ön planda tutulduğu dergilerin başında gelir. Dönemin milliyetçilerinin bir arada olduğu *Türk Ocakları*’nın çıkardığı Türk Yurdu dergisinin çocuk versiyonu görünümünde olan *Çocuk Diinyası*’nda “milli hikaye”ler, “milli masal”lar hemen hemen her sayıda yer alır. Bu “millilik” vasfı “Türk serencamları: Ergenekon-Bozkurt”⁸, Ziya Gökalp’in “Türk’ün Tufanı”⁹, Nazım Hürrem’in “Ben Türk’üm”¹⁰ gibi yazı ve şiirleriyle pekiştirilir. Dergide Balkan Harbi’nin sıcaklığı hissedilmekte, sık sık öç, intikam kelimeleri görülmektedir. Rodoslu Ahmed Kemal’in yazdığı “Öç Duygularından”¹¹, S. Korkud’un “Öç Türküsü”¹² isimli şiirleri bu duruma güzel örnekler teşkil eder. Dergiye bir çocuğun gönderdiği okuyucu mektubu da bu görüşleri destekler mahiyettedir: “Milli manzumeler isteriz. Diğer manzumeler bizim vatan duygusu, Türk duygusu ile çarpan yüreklerimizi bu ateş ile kaynayan kanımızı bir türlü teskin edemiyor. Bizim içimizde Türklük hissi fevkalade uyandı.”¹³

Savaşlar ve isyanlar sonunda ortaya çıkan milliyetçi ve Türkçü düşünce dili de etkilemiştir. Bu dönemde beliren milliyetçi bilincin yerleşmesi ve yaygınlaşması için “milli dil, milli edebiyat, yeni lisan” önemli bir adımı oluşturmuştur. Bu akımlardan çocuklar da etkilenmişlerdir. *Çocuk Diinyası* da buna paralel olarak bir yarışma düzenler. Dil Yarışı adıyla düzenlenen bu yarışmanın şartı otuz satırı geçmemek üzere, istenilen bir konu hakkında “safı Türkçe” yazmaktır.¹⁴ Dilde millilik meselesi *Mektebli* mecmuasının da gündemindedir ve “mesleğimize muvafık açık Türkçe ile yazılmış asara sahifelerimiz açıktır” cümlesini slogan edinir. Hatta bu millilik meselesi çocukların gittiği sinemalara kadar varır. *Çocuk Diinyası*’na reklam veren Ali Efendi Sineması “milli” olduğunu özellikle vurgulamaktadır.¹⁵

Toplunun her kesimiyle beraber çocuk dergilerinde de ortaya çıkan bu milliyetçi/milli düşüncenin sebebi hiç şüphesiz Balkan Harbi sonunda ansızın kaybedilen topraklar ve karşı karşıya kalınan büyük hayal kırıklığıdır. Bu şok ve hayal kırıklığı Mini Mini dergisi sayfalarına da yansır. Mehmed Halid imzalı yazıda çocuklara hitap edilerek hep beraber çalışıldığı takdirde Rumeli top-



raklarının yeniden kurtarılabileceğini belirtmektedir ki bu hayal kırıklığının büyüklüğünü ortaya koymaktadır. Osmanlı Devleti'nde asırlarca beraber yaşanan toplumların isyanı öyle büyük bir "ihanete uğrama" duygusu ortaya çıkarmıştır ki İstanbul'da Türk olmayan halka karşı büyük bir boykotaj kampanyası başlatılmıştır. 1913-1914 yıllarında gerçekleşen boykotajın amacı asırlarca ticaret hayatını elinde tutan Rum tüccarlardan mal almayıp yerli ticaret erbabını destekleyerek bir Müslüman-Türk sınıfı ortaya çıkarmaktır.¹⁶ Bu maksatla dernekler kurulmuş¹⁷ ve açılan kampanyalarla Müslüman-Türk unsur ticaret hayatına atılmaları için teşvik edilmiştir. Bu teşvikler çocuklar için de geçerlidir ve *Çocuk Dünyası* sayfalarında da görülmektedir. Dergide yer alan bir habere göre Bergama'da çocuklar okul müdürlerinin ve öğretmenlerinin teşvikiyle bir kırtasiye dükkanı açmışlardır ve ticarete alışımtadırlar.¹⁸ Aynı sayıdaki bir ilan ise boykotun yalnız Rum mallarına değil bütün yabancı mallara yayıldığını göstermektedir: "Çocuklar: Vatanınızı milletinizi seviyor iseniz yerli malı kullanırsınız. Yerli malları Avrupa'nın çürük ve pis mallarından hem daha sağlam hem daha ucuzdur."¹⁹ Bir başka çocuk dergisi *Talebe Defteri*'indeki şu cümleler ise boykotajın açık bir göstergesidir: "Nestle sütü içirmek vatana ihanettir. Vatandaşlar! Gözlerinizi açınız. Memleketimizin latif ve kokulu otlarıyla çiçekleriyle beslenen koyunlarımızın ineklerimizin saf ve temiz sütleri dururken paramızı ecnebilere vermeyelim..."²⁰ Çocuk dergilerinde yer alan millilik vasfı o hale gelir ki *Çocuk Bahçesi* dergisinde yer alan bir reklamda çocuklardan "Faruki Türk Kolonyası" kullanmaları istenir.²¹ Bu boykotajdan yabancı mağazaların reklamını alan bir diğer çocuk dergisi *Çocuk Duygusu* da etkilendir. Dergide yer alan "Tring Galata: Şarkın en büyük elbise mağazası. Çocuklar: Velilerinize rica ediniz. Size elbiseyi Galata'da Tring mağazasından alsınlar."²² reklamına *Çocuk Dünyası* büyük tepki gösterir. Dergi "Avrupa'nın para esirliğinden kurtulmak için" yerli malların kullanılması gerektiğini bunu yaşlılar anlamasa bile geleceğin büyükleri olan çocukların anlayacağını yazar. Kendilerinin de bir zamanlar İngiliz kumaşı ilanı bastıklarını fakat buna çok pişman olduklarını da ekler.²³ Bu yazıya cevap *Çocuk Duygusu*'nun sahibi Leon Lütü' den gelir. Bir Ermeni olan Leon Lütü, Hristiyan vatandaşlara uygulanan boykotun yanlış olduğunu, halbuki kendi-

sinin Türkçeden başka dil bilmeyen bir "Türk Ermenisi" olarak vergi veren bir vatandaş olduğunu ve çocukların bu boykotaja itibar etmemelerini yazar.²⁴

Balkan Savaşı'nın arkasından 1914 yılında çıkan Birinci Dünya Savaşı ile beraber Osmanlı Devleti her bakımdan büyük bir yıkım içine girer. Zaten kötü durumda olan ekonomik yapı iyice çözümlür. Bu dönemde giderek içe kapanık bir ekonomik politika takip edilmeye başlanır. Yukarıda bahsedilen "millilik" vasfı, sonunda ekonomi için de geçerli olur ve İttihad ve Terakki Fırkası'nın savaş sonuna kadar uygulayacağı ve Türkiye Cumhuriyeti'ne de miras bırakacağı "Milli İktisat" gündeme gelir.²⁵ Savaşın ilerleyen yıllarında mali yapısı iyice bozulan devlet iç borçlanmaya gitmek mecburiyetinde kalır ve istikraz tahvilleri çıkarır. O esnada halkın da ekonomik durumu oldukça kötüdür. Dolayısıyla devlet, halkı iç borçlanmaya teşvik etmek için kampanyalar başlatır, marşlar besteletir. Bu teşvikler, sonunda çocuk dergilerine de girer. Savaşın getirdiği ekonomik çöküşün çocuklara nasıl yansıdığını göstermek bakımından iki örnek aşağıya alınmıştır. Savaşın son döneminde yayın hayatına atılan *Küçükler Gazetesi* "İstikraz Hikayeleri" başlığı altında bu konuya özel bir yer ayırır. İlk hikaye bir lise öğrencisi olan Ahmed Nuri tarafından yazılan "Köylü Tosun'un İstikraza İştiraki"dir. Bir gün Tosun mahallenin imamından "istikraz" diye bir kelime işitir. Bunun ne anlama geldiğini bilmeyen Tosun ertesi gün imamı yemeğe çağırır. Yedirir, içirir ve istikrazın anlamını öğrenir. Parasını bahçeye gömdüğü yerden çıkarır. Hanımının durumu sorması üzerine "Dört yüz banknotumu hükümete teslim edeceğim. Peşin olarak yirmi altın kar edeceğim. Dört yüz lirayı da bir müddet sonra altın olarak verecekler. Biz nasıl tohum ekerek mahsul alıyorsak şimdi de kâğıt ekip altın alacağız" der.²⁶ Gene aynı yazar tarafından kaleme alınan bir diğer "istikraz hikayesi"nde İlhami ve Halid isimli iki kardeş caddelerdeki ilanları görürler ve "hiç olmazsa bir tahvil" almaya karar verirler. Kendi harçlıklarından biriktirdikleri paranın üstünü babalarından borç alarak tamamlarlar. Ve yirmi liraya tamamlanan bu parayı bankaya götürerek bir altın alırlar ve eklerler: "Hem karlı iş hem de vatana büyük hizmet ifa ettik."²⁷ Gene bu bağlamda çocuklar için yazılan bir iç borçlanma güftesini anmak gerekir.²⁸



(Mahalle çocukları arasında)

Kaydıraktır, kaydırak

İçi altından varak

İnanmazsan al da bak

Kağıt veren bu oyuna

Altın çeker boyuna

Bütün bu anlatılanlardan savaşların çocuklar üzerinde hem duygusal hem de ekonomik açıdan nasıl etki yaptığını görmek mümkündür. İkinci Meşrutiyet idarecileri ve aydınları milli bilince sahip bir nesil ortaya çıkarmayı tasarlarken arka arkaya gelen savaşlar bu çocuklar üzerinde büyük bir yıkıma sebep olmuş değişik cephelerde şehit düşen yüzbinlerce kişinin çocuklarını öksüz ve yetim bırakmıştır. Böylece Devlet bu yetim ve öksüzlerin barındırılması sorunu ile karşı karşıya kalmıştır.

Balkan ve Birinci Dünya Savaşları'nın öncesinde Osmanlı Devleti'nde yetimlerin barındırılması sorununa Devlet tarafından bulunmaya çalışılan ilk çözüm II. Abdülhamid tarafından kurulan *Darülbayr-ı Ali*'dir. Bu kurum 1903 yılında açılmış ve kimsesiz sokak çocuklarını Abdülhamid'in tahttan indirilişine kadar barındırmıştır.²⁹ Fakat bu kurum sadece kimsesiz sokak çocukları için açılmış olan bir kurumdur. Halbuki İkinci Meşrutiyet döneminde peş peşe çıkan savaşlarda yüzlerce, binlerce çocuk yetim kalmış ve bu çocukların barındırılması önemli bir mesele haline gelmiştir. Savaş yetimlerinin barındırılması iki ana kurum vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. İlki devlet dışı sivil bir kurum olan *Himaye-i Etfal Cemiyeti*, diğeri ise devletin organize ettiği ve ülkenin her tarafına yayılan *Darüleytamlardır* (Yetimlerevi). Meşrutiyet döneminin ilk savaşı Trablusgarp Harbi'dir. Osmanlı Devleti burada çıkan savaşta ölenlerin çocukları için yatılı mekteplere parasız kabul edilmeleri hakkında bir kanun çıkarır ve bu kanunun eksiksiz olarak uygulanmasına gayret edilir.³⁰ Bununla beraber Balkan ve asıl olarak da Birinci Dünya Savaşı'nda binlerce çocuk babasız kalır. Savaşların yetim bıraktığı bu çocukları barındırmak için kurulan ilk sivil girişim Himaye-i Etfal Cemiyeti'dir. Cemiyet 6 Mart 1917'de on iki kişi tarafından kurulur. Daha sonra bu on iki kişiye sekiz kişi daha eklenir ve toplam yirmi kişiye ulaşılır. Cemiyet'in kurucularının tamamı masondur ve 1923 yılındaki kapanışına kadar tamamen masonlar tarafından idare edilmiştir.

Cemiyet'in ilk iki başkanı İsmail Canbulat Bey ve Cavid Bey İttihat ve Terakki Fırkası'nda Dahiliye ve Maliye Nazırlığı yapmış olan kişilerdir. Gene başta Emanuel Karasu olmak üzere yönetim kurullarında yer alan birçok isim İttihat ve Terakki Fırkası üyesidirler. Bu da Cemiyet'in, dönemin yegane siyasal gücü olan İttihad ve Terakki Fırkası ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır.

Himaye-i Etfal Cemiyeti, nizamnamesinde amaç ve görevlerini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştur. Cemiyet himaye edeceği çocuklar için belirli bir yaş sınırı koymuştur ve bu yaş onüçtür. Himaye-i Etfal Cemiyeti, çocuklara işkence edilmemesini, anne ve babaları tarafından dahi olsa çocuklara dayanabileceklerinden fazla yük yüklenmemesini, sağlıklarının korunarak iyi beslenip büyümelerini gerekli görmektedir. Sağlık, cemiyetin öncelikli konularından biridir. Okul binalarının, özellikle yatılı okulların, burada verilen yemeklerin sağlık şartlarına uygun olması için gayret göstermeyi amaçlayan kurum, çeşitli yerlerde hastahane ve sanatoryum inşa edilmesi, fakir ve hasta çocukların tedavilerinin temini, hava değişikliğine ihtiyaç duyan çocuklara bunu sağlamayı, okullar tatil olduğunda çocukları sayfiye yerlerine göndermeyi, sigara ve içki gibi zararlı alışkanlıklardan korumayı ve benzeri problemleri düşünerek sağlık konusunda ne kadar hassas olduğunu ortaya koymuştur. *Himaye-i Etfal Cemiyeti* çocukların ahlaki yönden de iyi yetişmelerini arzu etmektedir. Çocukların ticari meta olarak kulanılmasının yasak edilmesini, ahlaksızlık, fuhuş, meyhaneler, zararlı tiyatro ve sinemalardan uzak tutulmalarını gerekli bulan yönetim, çocukları gayr-ı ahlaki yetiştirecek her türlü ortamdan uzak tutmayı temel ilkelerden biri olarak görür. O kadar ki eğer bu ortamı ortaya çıkaran ebeveyn ise, Cemiyet çocuğu kanun kuvvetiyle anne babasından ayırıp "salim" bir muhite aktarmayı amaçlamıştır. Çocuklarla ilgili hukuki düzenlemelerin yapılması çocukları korumayı amaçlayan bir kütüphane tesis edilmesi ve süreli yayın ya da kitap yayımlanması gibi konuları da amaçları arasında saymıştır. Genel olarak bu amaç ve vazifeler çerçevesinde kurulan Himaye-i Etfal Cemiyeti kamu yararına çalışan bir kuruluş olarak kabul edilmiş ve bu karar daha sonraki senelerde de geçerliliğini korumuştur.³¹ Cemiyet içinde kadınlar da aktif olarak görev almışlardır. İlk önce İstanbul'da değişik semtlerde



teşkilatlanan Himaye-i Etfal Cemiyeti daha sonra Anadolu'nun çeşitli illerinde şubeler açar. Gerek İstanbul ve gerekse Anadolu şubelerinde çok sayıda çocuğu barındırır, tedavilerini ve ilaçlarını sağlar, savaşta yetim kalan çocukların çeşitli ailelere evlatlık olarak verilmesine ön ayak olur. Birçok alanda faaliyet gösteren ve 1923 yılında kapanan Cemiyet'in çalışmaları hakkında söylenecekler çok fazladır fakat bu tebliğ çerçevesinde bu kadar bilgi şimdilik kaydıyla yeterlidir.³²

Savaş yetimlerinin barındırılması için devlet tarafından organize edilen bir teşkilat ise *Darüleytamlardır*. Yetimlerevi anlamına gelen Darüleytamlar resmi olarak 2 Nisan 1917'de kurulmuştur. Bu tarihte çıkarılan "Darüleytamlar Müdiriyyet-i Umumiyesi Teşkili ve Müteferriatı Hakkında Kanun" ile bütün darüleytamlar bir genel müdürlüğe ve bu genel müdürlük de Maarif Nezareti'ne bağlanır. Darüleytamlar konusunda Türkiye'de bugüne kadar kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Zaman içinde hemen hemen her yerde açılan Darüleytamların sayısı bile tam olarak bilinmemektedir. Bu kurum zaman içinde politize de olmuş, gerek Meclis-i Mebusan'ın gerekse basının gündeminden hiç düşmemiştir. Bu konu ile ilgili arşiv belgeleri de henüz tam olarak ortaya çıkmamıştır. Mevcut bilgiler çerçevesinde Darüleytamlar hakkındaki bilgileri şu şekilde toparlamak mümkündür:

Savaşın yetim bıraktığı çocukları barındırmak için Maarif Nezareti'ne bağlı olmak üzere ilk olarak 1914 yılında girişimler başlamıştır. Bu yetimleri barındırmak için Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Fransız, İngiliz ve İtalyanların boşalttıkları binaların kullanılması kararlaştırılmıştır. Darüleytamlara ilk olarak silah altında iken ölen ya da sakat kalan subay ve erlerin çocukları, ikinci olarak da göçmen maaşından mahrum olan çocukların alınması uygun görülür.³³ Ve arka arkaya ülkenin her yerinde Darüleytam açılmaya başlanır. Gazetelerde yeni şubelerin açıldığına³⁴ ve kapasitelerinin hemen dolduğuna³⁵ dair haberler sık sık yer alır. Bu kurumların giderlerinin karşılanması için Devlet çeşitli vergilerden belirli oranlarda meblağ ayırarak Darüleytamların bütçesini oluşturmuştur. Bu bütçeden yetim çocukların sadece barınmaları değil tahsilleri için gereken masraflar da karşılanmış ve bu tahsilin aksamadan sürmesi için gereken özen gösterilmiştir. Ülke çapında açılan Darüleytamların

sayısı kesin olarak tesbit edilememekle beraber yüzün üzerinde olduğu tahmin edilebilir. 1916 yılında bu kurum tarafından barındırılan çocukların sayısı beşbin kız ve onbeş bin erkek olmak üzere yirmibin civarındadır.³⁶ Savaşın sonlarına doğru meydana gelen maddi sıkıntılar sebebiyle giderek daha az çocuk barındırılabilir. Toparlamak gerekirse savaşın yetim bıraktığı çocuklar için kurulan Darüleytamlar zorlu ekonomik koşullara rağmen binlerce yetimi barındırmış, bu çalışmanın dışında kalan dönemde de varlığını sürdürmüş ve Cumhuriyet döneminde kapatılmıştır.³⁷ Devletin kontrolü altında bulunan Darüleytamların eğitimle ilgili programlarında da İttihad ve Terakki'nin yetim kalan çocuklardan gene "milli nesil" yaratma çabalarının görüldüğünü özellikle belirtmekte fayda var.

Ülkenin içinde bulunduğu ağır şartlara ve Birinci Dünya Savaşı'nın sürmesine rağmen İttihad ve Terakki hem halkın moralini yüksek tutmak hem de çocuklara ayrı bir önem verdiğini göstermek için sık sık "bayram"lar düzenlemiştir ve bu bayramlar geçirilmekte olan zor günlere rağmen kutlanmıştır. Bu bayramlardan ilki çocukların adını taşımaktadır: "Çocuklar Bayramı", Günler evvel 15 Mayıs 1916'da kutlanacağı duyurulan Bayram'a İstanbul'daki mekteplerin büyük çoğunluğu katılmıştır. Kağıthane semtinde kutlanan bayramda jimnastik oyunları ve gösterileri gerçekleştirilmiş, çeşitli yarışmalar düzenlenmiş, şarkılar ve marşlar söylettirilmiş, çocuklar "şen ve şadan" bir gün geçirmişlerdir. Berabere biten bir de futbol maçının yer aldığı bayrama bir geçit merasimi ile son verilmiştir.³⁸ Birinci Dünya Savaşı'nın en zor döneminde devletin çocuklar için bir bayram düzenlemesi ve bunu neşe içinde kutlaması gerçekten dikkat çekicidir. Çocukların kutladığı bir diğer bayram ise "Ağaç Bayramı"dır. Anadolu'da Erdek'te kutlanan bayrama bütün okullardan gelen 1.200 kadar çocuk iştirak etmiş ve neşeli bir gün geçirilirken çocuklara ağaç sevgisi aşılanmış ve birçok fidan dikilmiştir.³⁹ Aynı isimde bir Bayram da Eskişehir'de kutlanmış, okullardan gelen çocukların katılımıyla sabah saat 09:30'da toplanılmış, şiirler okunmuş, şarkılar çalınmış ve 1.500 kadar da ağaç dikilmiştir.⁴⁰ Gene Mayıs ayı içinde çocukların kutladığı "Çiçek Bayramı"nı da bunlara eklemek gerekir.⁴¹



Savaş döneminde Anadolu'da Bursa'da okullu çocukların katıldığı bir de "Mektebliler Bayramı" düzenlenmiştir. Bayram'a şehirdeki okullarda okuyan kız ve erkek bütün çocuklar katılmış, eğlenceli ve neşeli bir gün geçirilmiştir. Üstelik 1917'de kutlandığı haber verilen bu bayramın "Mektebliler Bayramı'nın üçüncüsü" olduğu da zikredilmektedir ki bu bilgi adı geçen bayramın gene savaş dönemine denk düşen 1915 yılından beri kutlandığını göstermektedir.⁴² Edirne'de kutlanan "Mektebliler Bayramı"nda da geçit töreni yapılmış ve bu tören "sinematograf" makinesi tarafından görüntülenmiştir.⁴³ Maarif Nazırı Şükrü Bey'in başkanlığındaki organizasyon komitesince düzenlenen "İdman Bayramı"na ise okullardan çok sayıda öğrenci iştirak etmiş ve yarışmalar yapılmıştır.⁴⁴ 1918'de kutlanan İdman Bayramı'nın programında ise ilkokul çocuklarının geçit törenleri ve jimnastik gösterileri ayrı bir yer tutmaktadır.⁴⁵ Bayramların ortak tarafı eğlence ve oyunun yanında disiplinli, iyi eğitilmiş bir neslin resminin çizildiğidir. Görüldüğü gibi devlet savaşa rağmen çocukları unutmamış, çeşitli isimler altında bayramlar düzenleyerek onların morallerini yüksek tutmaya çalışmış ve bu bayramlar vesilesiyle onları ağaç ve çiçek sevgisi, spor yapmanın faydaları, disiplin ve benzeri konularda bilinçlendirmeye çalışmıştır.

Savaşların çocuk oyunları üzerinde de etkisi görülür. Yukarıda da bahsedilen Balkan savaşlarından sonra doğan intikam, kin ve öç duyguları çocuk oyunlarına da yansır. Oyunların isimleri bile bu durumu açıklamaya yeterlidir. Bir örnek: Türk Oyunu. Oyun çocuklara şu şekilde tarif edilir: "Oynayacak çocuklar bir araya toplanır. Çocuklardan birisi sorar: -Arkadaş, sen kimsin? Öndeki cevap verir: -Ben bir Türk'üm. -Nereye gidiyorsun? -Düşmanlarımla harp etmeye gidiyorum. Ya gazi olacağım ya şehid! -Biz Türk'üz bizi de al." Oyunun ilerleyen bölümünde beraberce harp edilir.⁴⁶ Balkan Harbi'ndeki en önemli düşman olan Bulgarlar ise bir diğer çocuk oyununun adı olmuştur: Bulgar Kaçtı: Çocuklardan biri ebe olur. Eline turayı alır. Bir sıra üzere ayakta duran veya oturan arkadaşlarının arkasından iki defa geçer ve istediğinin arkasına turayı kor. Sonra önlerine geçerek birisine "Bulgar nerede?" diye sorar. Karşısındaki "Bulgar kaçtı" cevabını verir. Ebe tekrar "Bulgar nereye kaçtı?" diye sorar. Diğeri arkasında zannettiği arkadaşının ismi-

ni söyler. Mesela "korkusundan Mehmed'in arkasına saklanmış der. Bilemezse ceza olarak on defa kollarını yukarı kaldırıp indirir. Kimin arkasında tura çıkarsa yeni ebe o olur."⁴⁷ Gene çocuk oyunları arasında Balkan Harbi'nin izlerini taşıyan "İntikam Oyunu"⁴⁸ ve "Düşman Askerleri"⁴⁹ oyununu saymak gerekir.

Toparlamak gerekirse; Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesi Osmanlı toplum ve aydınında büyük umutlarla karşılanmıştır. Anayasal düzende başta hürriyetler olmak üzere sorunların çözüleceği zannedilmiştir. Bir müddet sonra ise II. Abdülhamid istibdadı yerini 1908'de Meşrutiyetin ilan edilmesi için bu padişahı zorlayan İttihad ve Terakki Fırkası istibdadına bırakmıştır. Kısa bir süre içinde büyük hayal kırıklıkları ortaya çıkmıştır. Buna karşılık İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin bilhassa Balkan Harbi'nden sonra uygulamaya başladığı "Türkçü/Milliyetçi" politikalar çocuklar üzerinde de etkisini göstermiştir. Geleceğin teminatı olarak görülen çocuklardan "milli bir nesil" yaratma çabaları başta eğitim olmak üzere değişik alanlarda kendini gösterir. Dönemin yetişkinler tarafından kaleme alınan çocuk edebiyatı genel olarak öç, intikam, kin gibi duygular çerçevesinde gelişir. Gene çocuk edebiyatında ağırlıklı işlenen konular "Türklük" ve "millilik/milliyetçilik"tir. Savaşlar sırasında yegane siyasi güç olan İttihad ve Terakki Fırkası'nın uyguladığı milliyetçi politikaların ekonomideki uzantısı "milli iktisat"ın bir boyutu olarak yabancı mallara boykot uygulanması gündeme gelir. Bu politik/ekonomik karar çocukları içine alır ve boykotaj çocuk dergilerinin sayfalarına kadar uzanır. Gene savaşlar sonunda yıkıma uğrayan Osmanlı ekonomisi iç borçlanma sonucunu doğurmuş ve çocuklardan bu "milli vazifeye" katılmaları, tasarruflarını devlet tahvili olarak değerlendirip "vatana hizmet etmeleri" istenmiştir. Savaşın diğer bir sonucu olarak yetim kalan onbinlerce çocuk ise Darüleytamlar ve Himaye-i Etfal Cemiyeti vasıtasıyla barındırılmaya çalışılmıştır. Ve nihayet bu zor koşullarda bile çocuklar için ülkenin değişik yerlerinde -fakat gene milli, iyi ve disiplinli yetişmiş bir nesil düşüncesi çerçevesinde- şenlik ve bayramlar düzenlenmiş çocukların morallerinin yüksek tutulmasına gayret edilmiştir.



- 1 Halil AYTEKİN, *İttihat ve Terakki Dönemi Eğitim Yönetimi*, Ankara: Gazi Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu Matbaası 1991, s. 147.
- 2 Köprülüzade Mehmed Fuad-Şehabeddin Süleyman, *Meşrutiyet'te Terbiye-i Etfal*, Dersaadet: Necm-i İstiklal Matbaası 1327/1911.
- 3 İbid., ss: 192-196.
- 4 Özdemir, İkinci Meşrutiyet dönemi düşünür ve yazarlarından Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin (1869-1914) takma adıdır.
- 5 Özdemir, *Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor?* İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslamiyesi 1329/1914, s. 26.
- 6 Cüneyd Okay, *Eski Harflî Çocuk Dergileri*, s. 216.
- 7 İbid., ss: 216-217.
- 8 *Çocuk Dünyası*, N: 8, 2 Mayıs 1329/15 Mayıs 1913, ss: 4-6.
- 9 *Çocuk Dünyası*, N: 12, 30 Mayıs 1329/12 Haziran 1913, ss: 1-2.
- 10 İbid., s. 7.
- 11 *Çocuk Dünyası*, N: 13, 6 Haziran 1329/16 Haziran 1913, s. 3.
- 12 *Çocuk Dünyası*, N: 36, 14 Teşrin-i Sani 1329/27 Kasım 1913, s.1.
- 13 *Çocuk Dünyası*, N: 10, 16 Mayıs 1329/29 Mayıs 1913, s. 8.
- 14 *Çocuk Dünyası*, N: 11, 23 Mayıs 1329/5 Haziran 1913, s.8.
- 15 *Çocuk Dünyası*, N: 79, 22 Teşrin-i Evvel 1330/4 Kasım 1914, s. 8.
- 16 Boykotajla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Zafer Toprak, "İslam ve İktisat: 1913-1914 Müslüman Boykotajı" *Toplum ve Bilim*, N: 29/30 Bahar-Yaz 1985, ss: 182-199.
- 17 Bu derneklerden biri için bkz. Cüneyd Okay "Müslüman Boykotajı ve İstiklal-i İktisadi-i Milli Cemiyeti", *Toplumsal Tarih*, N: 31 Temmuz 1996, ss: 47-51.
- 18 *Çocuk Dünyası*, N: 41, 19 Kanun-ı Evvel 1329/1 Ocak 1913, s. 7.
- 19 İbid., s. 8.
- 20 *Talebe Defteri*, N: 8, 29 Ağustos 1329 /11 Eylül 1913, s. 8.
- 21 *Çocuk Bahçesi*, 10 Temmuz 1330, s. 224.
- 22 *Çocuk Dünyası*, N: 25, 21 Teşrin-i Sani 1329/4 Aralık 1913, s. 8.
- 23 *Çocuk Dünyası*, N: 41, 19 Kanun-ı Evvel 1329/1 Ocak 1914, s. 7.
- 24 *Çocuk Duygusu*, N: 33, 16 Kanun-ı Sani 1329/29 Ocak 1914, ss: 3-4.
- 25 Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı ve bütün İkinci Meşrutiyet Dönemi boyunca takip ettiği iktisadi politikalar için bkz.: Zafer Toprak, *Milli İktisat-Millî Burjuvazi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1995, *id. İttihat Terakki ve Devletçilik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1995.
- 26 Ahmed Nuri, "İstikraz Hikayeleri" *Küçükler Gazetesi*, N: 3, 23 Mayıs 1918, s. 7.
- 27 Ahmed Nuri, "İstikraz Hikayeleri" *Küçükler Gazetesi*, N: 6, 13 Haziran 1918, s. 6.
- 28 "İstikraz-ı Dahili Teranesi" Tasvir-i Efkar, 1 Mayıs 1918'den aktaran: Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde İç Borçlanma" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul: İletişim Yayınları 1985, s. 943.
- 29 Nadir Özbek "II. Abdülhamid ve Kimsesiz Sokak Çocukları: Darülhayr-ı Ali" *Tarih ve Toplum*, N: 138, Şubat 1999, ss: 11-14.
- 30 Halil AYTEKİN, *op.cit.*, s. 147 (Trablusgarb ve Bingazi Talebelerinin Mekâtib-i Leyliyyeye Meccanen Kabulü Hakkında Kanun 1328/ 1912).
- 31 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dahiliye Usulü İade Tasnifi 62/3.13, 1339.
- 32 Himaye-i Etfal Cemiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cüneyd Okay, *Belgelerle Himaye-i Etfal Cemiyeti*, İstanbul: Şule Yayınları 1999, *passim*.
- 33 Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Usulü İrade Tasnifi 62/2-2.
- 34 Bu haberlerden bir örnek için bkz.: *Sabah*, "Elazığ'da Darüleytam" 3 Mayıs 1333/3 Mayıs 1917, s. 3.
- 35 Bir örnek için bkz.: *Tanin*, "Darüleytam" 5 Kanun-ı Sani 1331/18 Ocak 1916, s. 3.
- 36 Yasemin Okur Darüleytamlar Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans tezi 1996, s. 50.
- 37 İbid., s. 60.
- 38 "Çocuklar Bayramı" *Tanin*, 5 Mayıs 1332/18 Mayıs 1916, s. 3.
- 39 "Ağaç Bayramı", *Tanin*, 5 Nisan 1333/5 Nisan 1917, s. 3.
- 40 "Ağaç Bayramı", *Tanin*, 26 Mart 1332/8 Nisan 1916, s. 2. Benzer bir haber için ayrıca bkz.: "Ağaç Bayramı" *Türk Yurdu*, N: 3, 7 Nisan 1332/20 Nisan 1916, ss: 2998.
- 41 "Çiçek Bayramı", *Tanin*, 2 Mayıs 1333/2 Mayıs 1917.
- 42 "Bursa'da Mektebliiler Bayramı", *Muallim Mecmuası*, N: 12, 1 Temmuz 1333/1 Temmuz 1917, s. 383.
- 43 "Edirne'de Mektebliiler Bayramı", *Çocuk Dünyası*, N: 62, 15 Mayıs 1330/28 Mayıs 1914, ss: 1-2.
- 44 "İdman Bayramı" *Tanin*, 1 Mayıs 1333/1 Mayıs 1917, s. 3.
- 45 "İdman Bayramı", *Tasvir-i Efkar*, 2 Mayıs 1334/2 Mayıs 1918, s. 2.
- 46 *Çocuk Duygusu*, N: 10, 8 Ağustos 1329/21 Ağustos 1913, s. 8.
- 47 *Çocuk Duygusu*, N: 9, 1 Ağustos 1329/14 Ağustos 1913, s. 8.
- 48 *Çocuk Duygusu*, N: 42, 20 Mart 1330/2 Nisan 1914, s. 5.
- 49 *Çocuk Duygusu*, N: 12, 22 Ağustos 1329/4 Eylül 1913, s. 3.



OSMANLI DEVLETİ'NDE KİMSESİZ ÇOCUKLARI BARINDIRMAK İÇİN KURULAN BİR KURUM: HİMAYE-İ ETFAL CEMİYETİ (1917-1923)

CÜNEYD OKAY
ARAŞTIRMACI YAZAR

Balkan Harpleri ve Birinci Dünya Harbi gibi çok ağır savaş şartlarına maruz kalan Osmanlı Devleti cephelelere her gün yeni insanlar sürmeye mecbur olmuş ve bu insanların şehid düşmesi sonucu arkalarında bıraktıkları çocuklar kimsesiz olarak ortada kalmışlardır. Bununla beraber kimsesiz çocukların bakımı meselesi sadece Balkan Harpleri ve Birinci Dünya Harbi'nin ortaya çıkardığı bir mesele değildir. Osmanlı Devleti'nde öteden beri bir "kimsesiz çocuklar" problemi vardır. Bu problem bir süre halkın kendi çabalarıyla çözülmeye çalışılmış fakat büyüdükçe -bilhassa devletin son dönemlerinde- artık devlet de işe el koymak durumuna girmiştir.

Osmanlı Devleti'nde kimsesiz çocuklarla ilgili devlet tarafından organize edilen ilk büyük çapta girişimlerden biri II. Abdülhamid döneminde kurulan Dârülhayr-ı Ali'dir. Daha önce kimsesiz insanlar için Dârülaceze'yi ve çocuklar için de Hamidiye Etfal Hastahane-i Alisi'ni (Şişli Etfal Hastanesi) kuran II. Abdülhamid bu sefer kimsesiz çocuklar için bir teşebbüste bulunmuştur. 1903 yılında Abdülhamid'in tahta çıkış yıldönümünde açılışı yapılan Dârülhayr-ı Ali, aslında büyük çapta teşkil edilmesi düşünülen bir Dârüleytâm'ın (yetimler evi) maddî sebeplerle gerçekleştirilememesi sonucunda daha küçük çapta bir kuruma rıza gösterilmesiyle ortaya çıkmıştır.¹ Barındırdığı öğrenci sayısı çok kısa bir zaman içinde dörtüye ulaşan kurum 1909 yılına kadar faaliyet göstermiş fakat 31 Mart ayaklanmasının sonunda Abdülhamid tahttan indirilmiş ve kurduğu bu kurum da 22 Ağustos 1909'da lağvedilmiştir.²

Meşrutiyet döneminin 1913'e kadar en kuvvetli, 1918'e kadar da tek siyasal gücü olan İttihad ve Terakki'nin, Birinci Dünya Savaşı'nda şehit olan kişilerin çocukları için kurduğu Dârüleytam'lar ise dönem boyunca binlerce yetime hizmet vermiş, gerek basında ve gerekse Meclis-i Mebusan'da bu kurumla ilgili şiddetli tartışmalar olmuş ve Dârüleytamlar çeşitli aşamalardan geçerek Cumhuriyet döneminde de varlıklarını sürdürmüşlerdir. Dârüleytamların kuruluşu, işleyişi, amaçları, politize olmaları, faaliyetleri ayrı ve detaylı bir çalışma gerektirmektedir. Burada bilinmesi icap eden, Himâye-i Etfal Cemiyet'inden önce Dârülhayr-ı Ali ve Dârüleytamlar gibi iki kurumun, kimsesiz çocuklar için devlet eliyle kurulmuş ve yaşıatılmış olmasıdır.

Dârüleytamlar bir müddet için ihtiyacı karşılamış fakat her yeni açılan şubenin kapasitesi kısa sürede dolmuştur.³ Dârüleytamlarla ilgili yapılan tartışmaların giderek yoğunlaşması ve bunların ihtiyacı karşılayamayacak hale gelmesi sonucunda yeni, daha düzenli ve daha az çocuğa daha kaliteli hizmet vermesi düşünülen bir kuruma ihtiyaç duyulmuş ve Himâye-i Etfâl Cemiyeti ortaya çıkmıştır.

Bu ihtiyacın ortaya çıkmasının en önemli sebebi hiç şüphesiz devam etmekte olan Birinci Dünya Savaşı sebebiyle şehit düşen kişilerin çocuklarının ortada kalmış olmalarıdır. Zaman zaman bir kısım insanlar bu kimsesiz çocukları koruma altına almak için müstakil teşebbüslerde bulunmuşlar fakat bu teşebbüsler yeterince organize olamadığı için arzu edilen ölçüde başarıya ulaşamamışlardır. Artık devletin sağladığı yardım ve imkanlar da



yeterli olmamaktadır. Çocukları korumak için “yekpâr” teşebbüsleri birleştirme ihtiyacının hissedilmesi üzerine bu teşebbüslerin sahibi olan bir grup insan bir araya gelir ve o güne dek devletin devamlı ilgilendiği çocukları himaye etmek için ilk defa “sivil” bir kurum ortaya çıkar.

Himâye-i Etfâl Cemiyeti’nin kurulmasına önayak olan kişiler 6 Mart 1333’te (6 Mart 1917) cemiyetin kurucuları olarak Galatasaray yurdunda toplanırlar ve hükümete verilecek beyannâmeyi hazırlarlar. Hükümetin, cemiyetin kurulmasına izin vermesi üzerine kurucular yeniden bir araya gelip nizamnâmeyi kaleme alırlar. Zaten mevcûd olan kurucu üyelere sekiz kişi daha eklenir ve yirmi kişiden meydana gelen ilk Heyet-i Merkeziyye teşekkül eder. Himâye-i Etfal Cemiyeti’nin kurucular kurulu (Heyet-i Müessise) aşağıdaki kişilerden oluşmaktadır:⁴

Reis: İsmail Canbulat Bey, Reis-i Sâni: Muhtar Bey, Kâtib-i Umumi: Celal Derviş Bey, Muhâsebeci: Osman Tevfik Bey, Muhâsebeci: Kemal Derviş Bey, Üyeler: Adnan Bey, Servet Efendi, Nesim Mezalyah Efendi, Haralambidi Efendi, Doktor Rasim Ferid Bey, Mustafa Reşad Bey, Ahmed Emin Bey.

Hükümetin cemiyetin kurulmasına izin verdiğine dâir kararın çıkmasından sonra bu üyelere sonradan katılan diğer sekiz kurucu ise: Cavid Bey, Ahmed Hakkı Bey, Orfanidis Efendi, Arif Bey, Doktor Ömer Fuad Paşa, Emanuel Karasu Efendi, Mustafa Asım Bey ve Noradinkyan Efendi’lerdir. Kurucuların arasında ünlü Mâliye Nâzırı Cavid Bey, İsmail Canbulat Bey ve Emanuel Karasu Efendi gibi İttihad ve Terakki’nin önde gelen kişilerinin bulunması bu partiyle, cemiyet arasındaki bağı ortaya koymaktadır.

Himâye-i Etfal Cemiyeti, nizamnâmesinde amaç ve görevlerini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştur. Bir kere cemiyet himâye edeceği çocuklar için belirli bir yaş sınırı koymuştur ve bu yaş onüçtür. Bununla beraber Merkez Heyeti gerekli gördüğü takdirde daha yüksek yaştaki çocukların da korunması kararı alabilirdi. Cemiyet, çocuklara işkence edilmemesini, anne ve babaları tarafından dahi olsa çocuklara dayanabileceklerinden fazla yük yüklenmemesini, sağlıklarının korunarak iyi beslenip büyümelerini gerekli görmektedir. Sağlık, Himâye-i Etfal Cemiyeti’nin gerçekten öncelikli konularından bi-

ridir. Okul binalarının, özellikle yatılı okulların, buralarda verilen yemeklerin sağlık şartlarına uygun olması için gayret göstermeyi amaçlayan cemiyet çeşitli yerlerde hastahane ve sanatoryum inşa edilmesi, fakir ve hasta çocukların tedavilerinin temini, hava değişikliğine ihtiyaç duyan çocuklara bunu sağlamayı, okullar tatil olduğunda çocukları sayfiye yerlerine göndermeyi, sigara ve içki gibi zararlı alışkanlıklardan korumayı ve sair konuları düşünerek sağlık konusunda ne kadar hassas olduğunu ortaya koymuştur.

Cemiyet çocukların ahlakî yönden de iyi yetişmelerini arzu etmektedir. Çocukların ticari meta olarak kullanılmasının yasak edilmesini, ahlaksızlık, fuhuş, meyhaneler, zararlı tiyatro ve sinemalardan uzak tutulmalarını gerekli bulan yönetim kendilerini gayr-ı ahlâki yetiştirecek her türlü ortamdan çocukları uzak tutmayı temel ilkelerinden biri olarak görür. O kadar ki eğer bu ortamı ortaya çıkaran ebeveyn ise, cemiyet çocuğu kanun kuvvetiyle anne babasından ayırıp “sâlim” bir muhite naklini sağlamayı amaçlamıştır. Çocuklarla ilgili hukukî düzenlemelerin yapılması, çocukları korumayı amaçlayan bir kütüphane tesis edilmesi ve süreli yayın ya da kitap ve risâle yayınlanması gibi konuları da amaçları arasında saymıştır.

Özürlü çocukların da bakımını sağlamayı düşünen ve çocuklar için oyun alanları inşa etmeyi planlayan cemiyet ayrıca kız çocuklara parasız ev ve el işi öğretecek mekânların kurulmasını, mecburî eğitime dâir kanunun uygulanmasını sağlayarak öğrenim yaşı geldiği halde okula gidemeyenlerin tahsile başlamalarının teminini, fakir çocuklar için belirli okullarda sıcak öğle yemeklerinin verilmesini, sağlıklı çocuklar yetişmesi için evliliklerde yaş, mizaç ve sair faktörlerin etkisi konusunda neşriyat yapılmasını, doğum öncesi, doğum ve doğum sonrasında yapılması gerekenler hakkında basın ve yayın yolu ile bilgilendirmeyi, çalışan kadınlar için gündüz bakımevleri inşasını öngörmektedir.

Himâye-i Etfal Cemiyeti’nin sonradan katılan sekiz kişinin de dâhil olduğu yeni kurucular kurulu ilk toplantısını 1 Mayıs 1333’te (1 Mayıs 1917) yapar ve 11 Ağustos 1333’te de (11 Ağustos 1917) Cemiyetin “menafi-i umumiyye hâdim cemiyet”⁵ olduğu da resmen karara bağlanır.⁶



Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin daha ilk kuruluş aşamalarında kadınlar önemli rol oynarlar. "Himâye-i Etfal gibi herşeyden evvel şefkat ve merhamete müstenid bir müessesede kadınlığın kıymetdâr bir vazife ifa edebileceği daha ilk günden nazar-ı dikkate alınarak" hem merkez-i idarede hem de çeşitli şubelerde hanımlar heyetinin bulunması mecburiyeti nizamnâmeyle konulur. İlk Hanımlar Heyeti'nin kuruluş tarihi 19 Haziran 1333'tür. 24 Şubat 1334'te (24 Şubat 1918) Heyet-i Merkeziyye, Hanımlar Heyeti Talimatnâmesi'ni görüşür ve kabul eder. 17 Teşrin-i Evvel 1336 (17 Ekim 1920) günü Heyet-i Merkeziyye'nin aldığı karar gereğince hem koordinasyonun sağlanması ve hem de işlerin daha hızlı yürütülmesi için 7 Teşrin-i Sâni 1336'dan (7 Kasım 1920) başlamak üzere her iki heyetin (hanımlar heyeti ve erkekler heyeti) "bir arada icrâ-yı müzakere etmesi" uygun görülür ve bu tarihten sonra görüşmeler "muhtelit heyet"çe gerçekleştirilir. 28 Mart 1334'te (28 Mart 1918) kurulan Himâye-i Etfal Cemiyeti Hanımlar Heyeti şu kişilerden teşekkül etmiştir:

Subhiye Hanım, Madam Kartali, Suad Reşad Hanım, Mebrûke Hanım, Esmâ Habib Hanım, Naile Hamdi Hanım, Hadiye Selim Sırrı Hanım, Leyla Hanım, Kâmuran Hanım, Madam Panceyiri, Madam Mazelyah, Madam Vogliyeri, Feriha Muhtar Hanım, Azize İsmail Hakkı Hanım.

Cemiyetin kamu yararına çalışan bir kuruluş olduğu kararının çıkmasının ardından kurucu heyet cemiyet için bir "timsâl" düşünür ve arka planda bir câminin ve ön planda ise başını bacaklarının arasına almış oturan çocuk resminin yer aldığı figür "resmî amblem" olarak kabul edilir. "Bu resmin zeminindeki minareler yetimin memleketimize, milletimize âdiyetini irâe" etmektedir.⁷ Bu timsâlden sonra Heyet-i Merkeziyye bir de bir "alâmet-i fârika" gereği üzerinde durur ve Osmanlı dönemi Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin bütün matbu evrakında yer alacak olan bir üçgen içindeki yeşil hilâl "alâmet-i fârika" olarak tercih edilir. Üçgenin kenarlarında sıhhat, ahlak ve irfan kelimeleri bulunur. Bunun mânâsı "sıhhat esasına müstenid irfan ve ahlak"tır. Hilâl "millî hüviyeti" yeşil renk ise "ümid"i temsil ederken üçgenin ne mana ifade ettiği hakkında bir bilgi verilmemektedir.

Burada üçgenden yola çıkıp uzunca bir parantez açarak Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin masonlukla olan iliş-

kisini açıklığa kavuşturmakta yarar var: Cemiyet-masonluk ilişkisini Kemalettin Apak "*Ana Çizgileriyle Türkiye'deki Masonluk Tarihi*" (İstanbul: 1958, 231 s) adlı kitabında ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Buna göre: 17 Mayıs 1916'da İstanbul'da 35 numaralı Necat mahfili kurulur ve ilk üstadı da Doktor İsmail Hurşit birader olur. Mahfilin kurucuları Doktor İsmail Hurşit, Muhittin Osman Omay, Doktor Besim, Zeki Derviş, Osman Tevfik, Doktor İsmail Fehmi ve Modyano biraderlerdir. Kemalettin Apak'a göre "Necat mahfilinin masonik tarihimizde kayda şâyân bir hizmet ve himmeti de 1917 senesinde Himâye-i Etfal Cemiyeti'ni kurması"dır. Necat mahfilinin 1917 yılı Mart ayındaki bir toplantısında mahfilin hatibi olan avukat Cemal Derviş "paçavralara sarılı bazı sefil küçük yavrucukların dondurucu soğuklara karşı tüneldeki sıcak hava veren menfezlerin ızgaraları üzerinde bütün gün vücutlarını ısıtmaya çalıştıklarını" anlatır. Bu konuda Ahmet Emin, Mustafa Reşat, Servet Yesari ve Osman Tevfik biraderler de konuşmuşlar ve çocukları himaye kurumu kurulması kararı vermişlerdir. Bu cemiyet kurulurken "masonlarla beraber her sınıftan maddî ve manevî kudreti olan şahsiyetlerin yardımının temin edilmesi, isminin de Himâye-i Etfal Cemiyeti" olması kararlaştırılır. Cemiyetin nizamnâmesi "Ahmet Emin Yalman birader tarafından" hazırlanınca Büyük Maşrık ve diğer mahfiller de konuya ilgi duyarlar ve yarısı "Necat mahfilinden olmak üzere" oniki kişilik bir kurucular kurulu meydana gelir. Yukarıda zikredilen kurucular kuruluna Necat mahfilinden katılan masonlar avukat Celal Derviş, Ahmet Emin, Mustafa Reşat (Mimaroglu), Osman Tevfik, Servet Yesari, Kemal Derviş biraderlerin yanında, başka mahfillerden de Haralambidi, Adnan (Adıvar), Ahmet Muhtar, Nesim Mazelyah, Mişel Noradunkyan ve Doktor Rasim Ferid biraderler katılmışlardır. Cemiyet kurulduktan sonra da reisliğe İsmail Canbulat birader getirilmiştir. Kemalettin Apak daha sonra cemiyetin başkanlığına "Doktor Besim Ömer Paşa biraderin" getirildiğini mütâreke döneminde Ankara'da Türkiye Himâye-i Etfal Cemiyeti kurulunca İstanbul'dakinin de Ankara'dakinin bir şubesi haline getirildiğini yazmaktadır. Apak bu konu ile ilgili son olarak "Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin veya yeni adıyla Çocuk Esirgeme Kurumu'nun tesisi şerefıyla Necat mahfili ve Türk masonluğu her zaman iftihar eder" cümlesini sarfediyor.



(Kemalettin Apak, *Türkiye'deki Masonluk Tarihi*, İstanbul: 1958 ss: 96-97) Nitekim aynı kitaptan Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin çeşitli kademelerinde görevler alan Orfanidis Efendi, Cavit Bey, Emanuel Karasu, Hakkı Şinasi Paşa, Fuad Hulusi (Demirelli), Mithat Şükrü (Bleda) ve David Kohen gibi kişilerin de muhtelif mahfillere mensup masonlar oldukları anlaşılıyor. Neticede Himâye-i Etfal Cemiyeti masonlar tarafından kurulmuş ve kapanana kadar devamlı masonlar tarafından idare edilmiş bir kurum olmuştur.

1917 yılı Nisan ayı içinde cemiyetin kurucu başkanı İsmail Canbulat Bey'in Stokholm Elçiliği'ne tayini çıkar. Bu sebeple başkanlığı bırakmak zorunda kalan İsmail Canbulat Bey'in yerine başkanlık ve yeni yönetim kurulu için seçim yapılır: "Himâye-i Etfal Cemiyet-i Umumiyesi Reisi İsmail Canbulat Bey Stokholm Sefiri sıfatıyla şehrimizden ayrılması üzerine Cemiyet Heyet-i Merkeziyesi yeni intihâb yapmıştır. Riyâsete Mâliye Nâzırı Cavid Bey, Birinci Reis Vekâletine Atina sefir-i sâbıkı ve Hâriciye Nezâreti Müsteşarı Muhtar Bey, İkinci Reis Vekâletine Mahkeme-i Temyiz azasından Servet Bey, Kâtib-i Umumiliğe Meclis-i Mebusan azasından Asım Bey, muhâsebeciliğe Osman Tevfik Bey intihab olunmuşlardır."⁸ Sabah gazetesindeki bu haberde cemiyetin yakın zamanda faaliyete başlayacağı da belirtilirken şimdiye kadar neden faaliyete geçilmediği üzerinde durulur ve çeşitli eleştiriler getirilir.

Başkanlığa Cavid Bey'in gelmesiyle beraber Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin faaliyetlerinde bir kıpırdanma görülür. İlk iş olarak uzun müddettir devam eden genel merkez binası arama işi sonuçlandırılır ve Heyet-i Merkeziye, Beyoğlu'nda Bursa Sokağı'nda⁹ bulunduğu bir binaya taşınır. Bu mekân "Merkez-i Umûmi" olarak kullanmak maksadıyla kiralanmıştır ve 10 Haziran 1333'te (1917) bu binadaki ilk toplantı gerçekleştirilir. Cemiyet yaz aylarında da çalışmalarını devam ettirir ve basın yoluyla gündemde kalmayı hedefler. Dönemin basın organlarında zaman zaman Cemiyet'le ilgili haberler ve yazılar çıkar.

Cemiyet bir yandan da gazete ve dergilere çeşitli beyannâmeler göndererek tanıtımını yapmaya çalışmaktadır. Bunun bir örneği gene Muallim mecmuasında yayınlanmıştır.

"Himâye-i Etfal Cemiyet-i Umûmiyesi Beyannâmesi:

Himâye-i Etfal Cemiyeti umumiyesi müsteniden bitevfikihi teâlâ ifâ-yı vazifeye başlamıştır. Memleketimizde milyonlarca ehl-i vatanın meydan-ı şan ve şerefte milletin hayat ve namusunu müdâfaa için kanlarını dökdükleri bu büyük günlerde gelecek senelerin vatandaşlarını teşkil edecek olan bugünkü evlad-ı vatani aklıktan, sefaletten, cehâletten kurtarmak ve onları insanlık yoluna sülûk ettirmek için Himâye-i Etfal Cemiyet-i Umûmiyesi elinden gelen ve mümkün olan her şeyi yapacaktır. Bunun için istinad edeceği bütün kuvveti vatanın âtisini ailesinin âtisi kadar düşünen vatanperverlerin kalbinde bulacaktır. Hepimizin bir vakit çocuk olduğumuzu düşünmek kadar basit bir fikir çocuklara karşı bize düşen vazifeyi derhal tayin eder. Himâye-i Etfal Cemiyet-i Umûmiyesi şimdiye kadar çok ihmal ettiğimiz bu vazifeyi hem kendisi ifâ edecek, hem de vatandaşlara bu mühim yolda pişdârlık edecektir"¹⁰

Beyannâmenin sonunda Muallim mecmuası "Cemiyet-i mezkûre himaye-i etfal hakkında bidâyetten beri yazılan yazıları hâvi gazete nüshalarının Cemiyet merkezine gönderilmesini rica ediyor." notunu düşüyor ki bu da Cemiyet'in ilk günlerden itibaren basınla olan ilişkisine dikkat ettiğini ve bu konuda düzenli bir arşiv tutmaya niyetli olduğunu gösteriyor.

Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin çocukları barındırma konusundaki ilk icraatı 1917 yılının Mayıs ayının sonlarında gerçekleşecektir. Bu günlerde Birinci Dünya Harbi bütün şiddetiyle devam etmektedir ve savaş bölgelerinden toplanıp gelen birçok kimsesiz çocuk Harbiye Mektebi'nde barındırılmaktadır. Cemiyet yaptığı toplantı neticesinde ilk olarak bu çocukları koruma altına almaya karar verir ve Harbiye Nezareti ile yapılan görüşmeler sonucunda bir anlaşmaya varılır. Hükümet tarafından da Cemiyet'e bir miktar tahsisât ayrılır ve ilk defa olmak üzere Himâye-i Etfal Cemiyeti çocukların bakımını üstlenir. Bu çocukların sayısı beşyüz civarındadır.¹¹ Gerek Harbiye Mektebi'nden ayrılmak durumunda olan bu çocukları ve gerekse yeni gelecek çocukları barındırmak için 28 Teşrin-i Sâni 1333'te (28 Kasım 1917) Firuz Ağa'da Çocuk Misafirhânesi hizmete açılır. (Daha sonra Misafirhâne için 91 maddeden meydana gelen bir de tâ-



limatnâme hazırlanacaktır: *Çocuk Misafirhânesi Talimatnâmesi*, İstanbul, 1334). 18 Mart 1335'te (1919) tasarruf amacıyla merkez için ayrı bir mekân tutulmasından vazgeçilerek kuruluşun merkezi, misafirhâne binasına nakledilir.

Misafirhânedeki çocukların en öncelikli problemi olarak sağlık belirlenmiş olduğundan bu konuda çalışmalar yapılır ve bir "hamam-duş" tesis edilir. Hastalanan çocuklar ayrı bir koğuştaki bakıma alınırken, bulaşıcı hastalığa yakalanan çocuklar için ise ayrı bir baraka inşa edilir. Misafirhâne ilk açıldığı zaman 100 yataklıdır. Fakat Cemiyet daha fazla çocuğa hizmet vermek arzusundadır ve bu sebeple misafirhâneye "dâima dolup boşalan bir depo mâhiyeti" verilmesi kararlaştırılır. Bunun sonucu olarak herhangi bir yolla cemiyet misafirhânesine gelen çocuklar uygun görülen ailelere "evlâdlık", ticaret ve sanayi ile uğraşan kişilerin yanına "çırak", çeşitli okullara da "talebe" olarak yerleştirilmeye ve onlardan boşalan yerlere yeni çocuklar alınmaya başlanır. Misafirhânedeki kalan ve ilköğrenim yaşına gelen çocuklar yakın mekteplere öğrenci olarak gönderilirken bir yandan da misafirhânedeki istihdâm edilen öğretmenler tarafından eğitilirler.

Misafirhâne amaçlanan "devamlı dolup boşalan depo" vazifesini faal olduğu süre içinde yerine getirir ve 1333'ten 1338'e (1917'den 1922'ye) kadar bu misafirhâneye 207 çocuk kabul edilir.¹² Cemiyet misafirhânenin bu dolup boşalan depo fonksiyonunu yerine getirebilmesi için gazeteler aracılığıyla hayırsever ailelere çağrıda bulunur. Cemiyet kâtib-i umumiliğince verilen bir ilanda sokaklarda kalmış "serseri ve bîvâye" çocuklara mahsus olarak açtığı misafirhânenin kapasitesinin dolmak üzere olduğu belirtilir ve "himâyetkâr aileler çocukları evlâdlık olarak almaya davet edilir.¹³ Erkeklerin bir yaşından onüç yaşına kadar ve kız çocukların da dokuz yaşına kadar misafirhâneye kabul edildiği ve bu çocukların evlâtlık olarak alınması halinde yeni çocuklara yer açılabileceği duyurulur.¹⁴ Misafirhânenin çeşitli ihtiyaçları için de gazetelere ilan verilir, bu ihtiyaçların en ucuz şekilde tedârik edilmesine gayret edilir.¹⁵

Cemiyet misafirhânedeki ayrılan çocukları başıboş bırakmaz. Evlâtlık olarak verilen çocuklar ayda bir defa misafirhânedeki toplanırlar ve bu "kardeş topluluğu"nda durumlarını Cemiyet yöneticilerine anlatma fırsatı bu-

lurlar. Bu toplantıların ve Cemiyetçe yapılan kontrollerin sonucunda evlâdlık olarak verilenlerin büyük bölümünün bir hizmetçi muâmesi gördüğü, sanayi ve ticaret işletmelerine çırak olarak verilenlerin ise yalnızca "ayak işlerinde" kullanıldıkları ve gelecekleri ile ilgili hiçbir olumlu adımın atılmayıp herhangi bir hazırlığın da yapılmadığı anlaşılınca Cemiyet yönetimi yeni çıkış yolları aramaya başlar. "Sanat Evi", "Kalender Tesisânı", "Satış Barakaları" hep yeni çıkış yolları aramanın sonucu ortaya çıkan girişimler olmuştur.

Himâye-i Etfal Cemiyeti kurmuş olduğu Çocuk Misafirhânesi'nden çok şey beklemektedir. Bu da hazırlanmış olan 91 maddelik ayrıntılı tâlimatnâmeden anlaşılmaktadır. Tâlimatnâme'ye göre misafirhânedeki tam yetkili ve sorumlu bir müdür bulunacaktır. Kurumun alım-satım ve muhâsebe işlerinden sorumlu bir "katib-i", çocukların sağlık problemleriyle ilgilenecek bir "tabib-i" olacaktır. Anbar memuru, mubassır, mürebbiyeler, hastabakıcılar, yatakhane memuresi, çamaşırcı, gece bekçisi, gece nöbetçileri, hizmetçiler, sofracı, kapı memuru, aşçıdan meydana gelen kalabalık bir kadrosu olan misafirhânedeki talimat uyarınca çocukların bütün ihtiyaçları düşünülmüş, teftiş ve düzenli kontroller için de ayrıntılı maddeler konulmuştur.

Himâye-i Etfal Cemiyeti ilk başta "cins, mezheb, milliyet" düşünmeksizin ülkenin zor durumda olan bütün çocuklarına hizmet etmek amacıyla kurulmuştur. Birinci Dünya Savaşı sona erdikten ve Mütareke'nin (Mondros Mütarekesi 30 Ekim 1918) imzalanmasından sonra başka dinlere ait kuruluşlar kendi çocuklarını koruma altına alınca kurum sadece Müslüman çocuklara hizmet eder bir hâle dönüşür. Bu ilk bakışta misafirhânenin yükünü azaltmış görünse de bir müddet sonra yatak sayısının elli arttırılarak yüzelliye çıkarılması mecbûriyeti ortaya çıkar. Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin öncelikli amacının sağlık olduğu yukarıda belirtilmişti. Dolayısı ile bir yandan misafirhânedeki çocukların sağlığıyla uğraşan kurum bir yandan da İstanbul'un çeşitli bölgelerinde yaşayan anne ve çocukların sağlığını da ihmal etmemiş ve bilhassa fakir semtlerde birer "muayene evi" teşkilini planlarken buraya gelen anne ve çocukları parasız muayene ve tedavi etmeyi karara bağlamıştır. Buna ilave olarak İstanbul'un üç ayrı noktasında Şehzadebaşı, Kadı-



köy ve Bakırköy semtlerinde birer “dispanser” açılmış ve bunlara daha sonra Üsküdar’da açılan dispanser de eklenmiştir.

Cemiyet zaman içinde faaliyet bölgelerini genişletmek ister ve gerek İstanbul’un çeşitli semtlerinde ve gerekse taşrada şubeler açmaya teşebbüs eder. Bunlar Kırkkilise (Kırklareli), Samsun, İzmit, Konya, İstanbul, Üsküdar, Beyoğlu, Haliç, Kadıköy, Bakırköy ve Yeniköy şubeleridir. Yukarıda sayılan merkezler dışında başta Trabzon ve Adana olmak üzere çeşitli illerden Cemiyet hakkında bilgi istenmiş ve Cemiyet’in nizamnâmesi bu illere gönderilmiştir.

Mondros Mütarekesi’nin imzalanmasının ardından faaliyetlerin güçleştiği yukarıda zikredilmişti. İzmir ve İstanbul’un işgalleri ise durumu daha da zor bir hale koymuştur. Buna rağmen Cemiyet, faaliyetlerine devam etmeye gayret etmektedir. Ülkedeki “anâsır-ı gayrı müslime eytamı namına Avrupa Himâye-i Etfal Cemiyetleri” ile ilişki kurar ve “Etfale Muâvenet Beynelmilel Heyet-i İttihadiyesi” nezdinde bazı girişimlerde bulunur. Buradan yola çıkarak 25 Şubat 1920’de toplanan “Etfale Muâvenet Heyet-i İttihadiyesi” kongresine Zühdi Bey muhahas olarak katılır. 10 Ağustos 1920’de Reis Doktor Müderris Besim Ömer (Akalın) Paşa -Cemiyetin başkanlığını 1919’dan 1923’e kadar sürdürmüş ve çok başarılı çalışmalarıyla cemiyeti ayakta tutmayı başarmış kişidir, Reis Vekili Orfanidis Efendi, Doktor Rasim Ferid, Doktor Nureddin Bey, ve Hilal-i Ahmer’den Doktor Müderris Akil Muhtar (Özden), Hasan Tahsin, Doktor Hikmet ve Haydar Bey’lerden oluşturulan bir heyet “Etfale Muâvenet Beynelmilel Heyet-i İttihadiyesi Türk Komitesi” sıfatı altında çalışmalarına başlar ve 3 Teşrin-i Evvel 1920’de Cenevre’deki merkez tarafından resmen tanınır. Bu komitenin yaptığı mürâcaat üzerine Cenevre’den arpa kırpması, süt, fasulye, pirinç, kakao gibi gıda maddeleri ve giysilerden meydana gelen bir yardım İstanbul’un çeşitli bölgelerinde toplam 4185 çocuğa dağıtılır.¹⁶ 1921 yılının 7-9 Nisan günlerinde Cenevre’de toplanan uluslararası kongrede Başkan Besim Ömer Paşa ve Doktor Akil Muhtar Türkiye’yi temsil ederler. Bu toplantının ardından Besim Ömer Paşa, Cenevre ve Paris’te çeşitli temaslarda bulunmuş ve Uluslararası Kızılhaç Komitesi

Çocukları Koruma Komisyonu’nun dikkatini Müslüman çocuklara çekmek için çaba sarfetmiştir.

Bir yandan Arap ülkeleriyle kurulmuş olan ilişkiler geliştirilmeye çalışılırken, bir yandan da İslam ülkeleriyle irtibâta geçilmesi için uygun ortamlar aranmaktadır. Anadolu’da yürütülen mücâdelenin İslam ülkelerinde sempati toplayacağı göz önüne alınarak, başta Mısır ve Hindistan olmak üzere çeşitli Müslüman devletlerle temasa geçilir ve bu ülkelerdeki çocuklara hitaben Türkçe, Arapça ve Farsça beyannâmeler yazılır. Bunun sonucunda Mısır’dan Tosun Paşa önderliğinde toplanan 14.069 lira ve Hindistan’da Hilafet Komisyonu Reisi Çotani önderliğinde toplanan 2682 lira Himâye-i Etfal Cemiyeti’nin İstanbul’daki merkezine ulaşır. Cemiyet zaman zaman yurtiçinde de kampanyalar açar ve bu yardım kampanyaları büyük ilgi görür.

Bütün bu çabalara karşılık İstanbul’un işgal altında olması çalışmaları giderek güçleştirmiş ve kısıtlamıştır. Bunun üzerine İstiklal Harbi’ni yürütmekte olan Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin bazı üyelerinin teşebbüsleriyle Himâye-i Etfal Cemiyeti Ankara’da 30 Haziran 1921’de “ihyâen” tesis edilir. Bu yeni Cemiyet’in nizamnamesi orijinal Cemiyet’inki ile hemen hemen aynıdır ve kurucuları arasında asıl Cemiyet’te çalışmış bulunan üyeler de bulunmaktadır. İstanbul’daki Himâye-i Etfal Cemiyeti’nin Kırkkilise (Kırklareli) Şube Reisi Doktor Fuad (Umay) Ankara’da “ihyâen” kurulan Himâye-i Etfal Cemiyeti’nin genel sekreterliğini -daha sonra da başkanlığını- üstlenmiştir. Dolayısıyla bu yeni Cemiyet eskisi tarafından “kendi sînesinden” çıkan bir kuruluş olarak telakkî edilir. İki cemiyet arasında ilk olarak bu şekilde bir gerginlik yaşanır. Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin zaferinden sonra bu gerginlik iyiden iyiye belirginleşir. Bağış toplanacağı zaman hangi Cemiyet adına toplanacağı büyük bir kargaşaya sebep olur. Bu arada Damat Ferid Paşa hükümetleri zamanında kurulan “Himâye-i Eytam Cemiyeti” ise akılların iyice karışması sonucunu doğurur. Bu süreç içinde İstanbul’daki Himâye-i Etfal Cemiyeti Ankara’ya defalarca başvurur ise de Ankara’nın kesin zaferi beklemesi sebebiyle bir sonuç alamaz. Nihayet bu da gerçekleşince Refet Paşa 26 Ekim 1922’de Cemiyet’in İstanbul merkezini ziyaret eder ve “Anadolu’daki kardeşinden buradakine selamlar” getirir ve bu selamlarla beraber “kendi tazim ve muhabbetlerini” arz eder. Daha



sonra Ankara'daki Cemiyet'in genel sekreteri Doktor Fudâ İstanbul'daki Cemiyet'in 18 Kasım 1922'de yaptığı yönetim kurulu toplantısına katılır. Kurul Ankara Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin çalışmalarını saygıyla karşıladığını, bununla beraber İstanbul'un hilafet merkezi olması ve Ankara'ya göre çok fazla bir nüfusa sahip bulunması dolayısıyla "ne bir şube ne de basit bir vilayet merkezi olarak telakki edilmemesi" ve "müstesna bir vazda bulundurulmak tesisât ve teşkilât-ı hâzırasıyla ibka edilmek esaslarına mübteni ihzar" edilmesi yolundaki kararını bir teklif mektubu biçiminde Ankara'ya bildirir. Mektupta Cemiyet'in o güne kadar yaptığı çalışmalar da maddeler halinde sıralanır. Buna göre Himâye-i Etfal Cemiyeti icraatları:

"Her işde ilmi ve tecrübeyi rehber ittihaz etti -Çocukları muhakkak ölümlerden ve sefaletlerden kurtarmakla işe girdi- Misafirhânesi sıyânetkâr bir melce hâlini aldı -Hayatlarını kurtarabildiği yavrucukların terbiyelerine itina etti, bedenî, fikrî, ahlakî bir mürebbî oldu -Birçoklarını muteber aileler nezdine evladlık vererek misafirhânenin mevcudunu daima devir ve tecdîd eyledi -İzmir evlâd-ı muhacirîninden onikisini ücret-i tahsilini deruhde ile suret-i mahsûsada yerli mekteplere yerleştirdi -Diğer muhacir çocuklarının suver-i muhtelif ile muâvenetlerine şitaban oldu- Ehliyet ve istidad gösterenlerin mekteplerde tahsillerine hizmet ve muâvenette bulundu. -Fabrikalara ve tezgahlara da en kabiliyetli ve elverişli olanları sevk etti- Muhtelif suretlerle yerleştirmiş olduğu mahmûllerinin sıhlâ ve medenî hallerini takip etmekten hali kalmadı ve kalmıyor -Kalender Ziraat Yurdu'nu bizzat yed-i idaresine aldı bu yurdun teşkilatını tevsî ve ikmâl etmek üzeredir-. Sinaathâne vücûda getirmek için mukaddemât-ı lâzımayı istihzâr eyledi -Mümkün olan yerlerde şubeler açtı-, Etfal muayenehâneleri

vücûda getirdi -Süt damlası için hazırlıklar yaptı-, Harb-zede Memleketlerin Çocuklarına Muâvenet Beynelmilel Heyet-i İttihadiyesiyle münasebete girdi. Ve Heyet-i İttihadiyenin İstanbul'da Türk komitesini tesis ve memleketimizde millî olan cemiyetimizi hâricte mahza terakkîyât-ı milliyemizi isbât ve irâe maksadıyla şefkat hususunda beynelmilel bir hale vaz'etti. Avrupa'daki kongrelere Murahhaslarıyla iştirâk eyledi. -Mısır, Kıbrıs ve Hindistan gibi memâlik-i İslâmiye-yi umûmen Türk çocuklarıyla alâkadar edip heyet ve zevât-ı âliyenin nazar-ı şefkatini celb etti.- Bilhassa Hind'den ve Mısır'dan bütün Türkiye için mevfur ve meşkûr îâneler isticlâbına muvaffak oldu." şeklinde özetlenmiştir.

İstanbul'daki Cemiyet bu mektubundan sonra bir müddet Ankara'da kurulanın gerek kıdem ve gerekse İstanbul'da bulunma ve benzeri sebeplerle kendisinin merkez olarak tanınacağını ümit ederse de bu beklenti boşa çıkar ve Ankara, genel olarak İstanbul için sürdürdüğü mesafeli ve soğuk tutumdan Himâye-i Etfal Cemiyeti için de vazgeçmez. Nihayet 1923 yılında son bir toplantı yapan Himâye-i Etfal Cemiyeti bir çeşit "müdafânâme" olarak nitelendirilebilecek "umûmî rapor ve tarihçe"sini yayımlar ve yavaş yavaş Ankara'daki Cemiyet'in gölgesi altına girerek altı senelik meşakkatli ve kimsesiz çocuklara yardım etmeye yönelik hizmetleri ve faaliyetlerine son verir.

Neticede bir cümlede toparlayarak şunlar söylenebilir: Savaşın zor şartları altında kimsesiz çocukları barındırmak için kurulan Himâye-i Etfal Cemiyeti, bütün olumsuz koşullara rağmen eğitimden sağlığa kadar birçok alanda faaliyet göstermiş, uluslararası platformlarlarda kendine yer bulmuş, Ankara'da aynı adla tesis edilen kuruluştan belki de "İstanbul'da olması" sebebiyle beklediği ilgiyi görememiş ve 1923 yılında sahneden çekilmiştir.

1 Nadir Özbek "II. Adülhamid ve Kimsesiz Sokak Çocukları: Dârülhayr-ı Ali" *Tarih ve Toplum*, S. 138, Şubat 1999, s. 11.
2 *Ibid*, S.14
3 Bu konu ile ilgili başında birçok haber yayınlanmıştır. Bir örnek için bkz.: *Tanin*, 5 Kanun-ı Sani 1331/ 18 Ocak 1916, s. 3.
4 *Himâye-i Etfal Cemiyeti*, 6 Mart 1333 senesinde teşekkül eden Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin Tarihçesi ve 1338 senesindeki faaliyeti hakkında 1339 senesinde inikad eden meclis-i umumiye takdim eylediği umumi rapor ve bilanço, İstanbul, Matbaa-i Ahmed İhsan ve Şürekası 1339 (HEC Rapor).

5 Nitekim Dahiliye Nezareti'nin daha sonraki bir kararında da 11 Ağustos 333 tarihli ve 335947-458 numaralı tezkirede Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin bu tarihte kamu yararına çalışan bir cemiyet olduğu tekrar edilmiştir (BBOA, DUİT, 62/3.13 1339).
Gene Dahiliye Nezareti'nin bir iradesinde Cemiyet'in kamu yararına çalışan bir kuruluş olduğunun Şura-yı Devlet tarafından uygun bulunduğu belirtilmiştir: "Dahiliye Nezareti İrade-i Seniyye. Himâye-i Etfal Cemiyeti Umumiyesi'nin menâfi-i umûmiyeye hâdim cemiyetler meyânına idhâli Şura-yı Devlet kararıyla tensib olunmuştur. 7 Cemaziyelevvel 1339 / 17 Kânun-ı Sani 1337 (17 Ocak 1921)" (BBOA, DUİT, 62/3.13).



- 6 Himâye-i Etfal Cemiyeti, 6 Mart 1333 senesinde teşekkül eden Himâye-i Etfal Cemiyeti'nin Tarihçesi ve 1338 senesindeki faaliyeti hakkında 1339 senesinde inikad eden meclis-i umumiye takdim eylediği umumi rapor ve bilanço, İstanbul, Matbaa-i Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1339 (HEC Rapor) s. 2.
- 7 *Ibid.*
- 8 *Sabah*, 3 Mayıs 1333/3 Mayıs 1917 s. 3.
- 9 Bursa Sokağı, Bugün İstiklal Caddesi'nde Ağa Cami karşısında bulunan Sadri Alışık Sokağı.
- 10 *Ibid.* s. 382.
- 11 *Tanin*, 31 Mayıs 1333/31 Mayıs 1917 s. 3.
- 12 HEC Rapor s. 5.
- 13 Cemiyet zaman zaman gazeteler aracılığı ile misafirhâne ve bu misafirhânenin dolup boşalan depo özelliği hakkında kamuoyunu bilgilendirir. Bu haberlerden birinde Cemiyet Katib-i Umumiliği Çocuk Misafirhânesinde 1 Kanun-ı Sani 1334'ten, 1 Nisan 1334 tarihine kadar çeşitli yerlerden toplanan 148 çocuktan 99'unun evlatlık olarak ailelerin yanına ya da okula öğrenci olarak verildiği, bunlardan 38'inin iade edildiği ve haber çıktığı gün misafirhâne 87 çocuk bulunduğunu bildiriliyordu. *Tasvir-i Efkar*, 29 Nisan 1334/1918 s. 2.
- 14 *Tasvir-i Efkar*, 29 Kânun-ı Sâni 1334 / 29 Ocak 1918 s. 2.
- 15 *Ibid.*
- 16 HEC Rapor, s. 9.

OSMANLI ŞEHİRİ VE ŞEHİR HAYATI

OSMANLI ŞEHİRİ VE ŞEHİR HAYATINDAN KESİTLER
BAZI OSMANLI ŞEHİRLERİNDEN PORTRELER
OSMANLI'DA SPOR FAALİYETLERİ
DEPREMLER VE YANGINLAR

OSMANLI ŒEHRI VE ŒEHİR HAYATINDAN KESİTLER

OSMANLI ŒEHRI

509

OSMANLI DEVLETİ ŒEHİRLİ BİR DEVLET MİDİR?

528

OSMANLI ŒEHRİNE KAVRAMSAL BİR YAKLAŒIM

536

TÜRK EVİ VE YÂREN GELENEĞİ

545

OSMANLI ERMENİLERİNİN GÜNDELİK HAYATINA BİR BAKIŒ:

XVIII. YÜZYIL İSTANBULU'NDA ERMENİ EŒNAFLARI

555

XVIII. YÜZYILDA İSTANBUL'UN ODUN VE KÖMÜR

İHTİYACININ KARŒILANMASI

563

OSMANLI DÖNEMİNDE DİLENCİLİK

570

TÜTÜNÜN DÜNYAYA YAYILIŒI VE OSMANLI İMPARATORLUĞU'NA GİRİŒİ

584



OSMANLI ŞEHİRİ

DOÇ. DR. TURGUT CANSEVER
MİMAR, ŞEHİR PLANCISI

Osmanlı şehri, insanlık tarihinde benzeri çok az olan, müstesna bir kültür ürünüdür. Genellikle şehrin kendisi istisnai bir kültür ürünüdür. Eflarun 'İnsanın en büyük erdemi şehir kurmak erdemi-dir' diyor.

Bugün Osmanlı dünyasına, onu çöküş döneminin ızdırabını yaşayanların bakış açısından farklı olarak, tarafsız bir şekilde bakabilecek kadar uzak bulunuyoruz. Fakat o günleri yaşayanlar, çöküntünün getirdiği bunallımla Osmanlı dünyasını bütünüyle çöküntünün, olumsuzluğun sebebi olarak görüyorlardı. Böyle bir görüş açısının etkin girişiminden itibaren, Tanzimat'tan, hatta Nizam-ı Cedid'den bu yana neredeyse iki asır geçmiş bulunuyor.

Bütün 19. asrın kültür bakış açısı, yalnızca Helenistik temellere dayanan bir medeniyet tasavvuru üzerinde temellendiriliyordu. O kadar ki 1850'lerde Batı Avrupa'da kimse Rönesansı bilmiyordu. Rafael, Mikelanj, Leonardo bütün Batı Avrupa için yoktu. Jacob Burckhardt'ın İtalya'da Rönesans Sanatı adlı kitabından sonra Batı Avrupa, Rönesans sanatının yeniden farkına vardı.

Hemen Burckhardt'ın kitabından sonra Goethe 'Tüm Ortaçağ Hristiyan sanatını, kültürle alakası olmayan vahşiler sanatı' addediyordu. Onun için 'Gotların Sanatı' diyor, adına da 'Gotik' diyordu. Asya-Avrupa steplerinde aşağı yukarı 3. asırdan 16. asra kadar hakim olan step kültürlerinin, hareketli kültürlerin kültür olduğu hakkında kimsenin fikri yoktu. Tabii bu arada Uzakdoğu kültürleri, primitif kültürler ve İslam, kültürden sayılmıyordu. Sanatları da öyle. Tabii şehirleri de. Ama neye rağmen?

Mesela çok önemli bir olay zikretmek gerekir: Fransa'nın 19. asırdaki en büyük edebiyatçılarından Alfonse

de Lamartine Türkiye'ye geliyor. (O kadar büyük bir prestiji var ki, Fransa'da cumhurbaşkanlığına namzetliğini koyması için müthiş ısrarlara sırtını çevirip geliyor.) Abdülmecit kendisine Denizli yöresinde, büyük bir çiftlik hediye ediyor. Lamartine, rica üzerine ricada bulunuyor, çok daha küçük bir çiftlik vermesi için. Orada 10 küsur sene yaşıyor (1830-45 arası). Bu seyahatin Osmanlı topraklarında geçen günlerine ait 'Doğu Seyahati' adlı hatıralarında şunu söylüyor: 'Bu memleketin iki tane özelliği var ki, bunları hiç bir Batılı'nın tasavvur etmesine imkan yoktur. Birisi, bu memleketin temizliği; ki hiçbir Batılı böyle bir temizliği tasavvur dahi edemez. İkincisi de bu memleketin güzelliği.'

Ziya Paşa Lamartine'den aşağı yukarı 30 sene sonra Fransa'yı, Namık Kemal Londra'yı geziyor. Sitayişler, nutuklar atan Namık Kemal'in efsanelerle yüklü Londra hatıraları karşısında; Heine'nin 'Londra Hatıraları' var.

Geçenlerde Türkiye'de bir yazar (Mustafa Armağan, Yağmur dergisinin 2. sayısı) bunları karşılaştırdı. Heine korkunç bir trajediyi anlatırken, Namık Kemal harika bir Londra'yı anlatıyor. Tabii hakikatin ne olduğunu, sanayileşen İngiltere'de, çalışanların nasıl bir trajedi yaşadıklarını, yaşadıkları çevrenin nasıl bir felaket olduğunu Charles Dickens'tan öğrenmek mümkün. Yani Namık Kemal hayal görmüş bulunuyor. Sömürge servetiyle yaşayan çok küçük bir grubun vücuda getirdiği, gösterişli nesneleri görmüş; ama onun arkasında büyük insan kitlelerinin yaşadığı sefaletin farkında bile olmamıştır.

İşte Ziya Paşa 'Diyâr-ı küfrü gezdim, beldeler kâşâneler gördüm / Dolaştım mülk-i İslâmı bütün viraneler gördüm' diyor. Ziya Paşa bunu yazdığı sırada Fransız sanayileşmesi başlamış bulunuyor, Fransa'nın bütün şehirlerinin kenar mahallelerinde akıl almaz bir sefalet yaşa-



niyordu. Ziya Paşa'nın ise bundan haberi yoktu. Yaşadığı ülkenin güzelliklerini takdir etmekten acizdi. Alfonse de Lamartine'i hayranlıklara sürükleyen şeyden de habersizdi.

Aynı şekilde 1924'de Le Corbusier Balkanlarda Osmanlı şehirlerini, Trakya'yı, İstanbul'u geziyor. Buradan hareket ederek, müthiş hayranlıklarla aldığı ölçüler, yaptığı tesbitler Le Corbusier'nin mimarisinin temellerini oluşturuyor. Aynı tarihte biz o şehirleri harita mühendislerinin şehir planı üzerine cetvelle çizdikleri yolları inşa etmek için yıkıyorduk. Bütün dünyada şehir planlarına 'şehir planı' denirken, Türkiye'de 'imar planı' deniliyor. Sanki daha evvel mamur değilmiş de daha sonra mamur olacakmış gibi.

Şimdi burada Osmanlı şehrinin hangi özellikleriyle istisnai bir ürün olduğunu anlatmadan evvel, 20. asrın çok önemli bir düşünürünün, bir kültür ve sanat tarihçisinin Osmanlı kültürü ile ilgili söylediği bir şeyi nakletmek istiyorum. Ernst Dietz, asır başında Strigovsky ve Gluck ile beraber Viyana Arkeoloji Enstitüsü'nü kurarak, dünyaya yeni ufuklar açan üç kişiden birisidir.

Burada Dietz'in, tesbitini dile getirmek istiyorum. Bu, İslam şehrine, daha ziyade Osmanlı şehrine nasıl bakmamız lazım geldiğini gösterecek, çok çarpıcı bir ikaz. Dietz diyor ki; 'Bir üslup, insanlık tarihi boyunca yalnızca 3-5 asırda bir vücut bulan bir kültür olayıdır.' İşte 16. asır Osmanlı çinisi böyle bir üslup olayıdır. Önemli, taşıdığı değerler açısından bunu M.Ö. 4.-5. asır Yunan heykel üslubuyla yanyana koyabiliriz.' Ve bu üslubun özelliklerini anlatıyor. Bu üslubun özellikleri de çok önemli. Çünkü bir üslup, bütün bir kültürün ortak değerler sisteminin biçim dünyasına yansıması suretiyle oluşuyor. Burada Dietz'in 16. asır çinisiyle ilgili olarak işaret ettiği üslup özellikleri, yapacağımız bir çok tesbitin de tamamlayıcısı olacaktır.

Dietz 16. asır Osmanlı İznik çini üslubunu şöyle anlatıyor: 'İmmateryal, (gayri-maddi) sonsuzluğu, sonsuz mekanı, sınırsız mekanı temsil eden, beyaz zemin üzerinde; sınırları belirgin, bitkisel, çiçekli bir tezyinatın, sakin, yavaş hareketi bu üslubu belirler.' Tabii Dietz'in söylediği en önemli husus, bunun özellikle Batı dünyası için çok önemli olan, M.Ö. 4.-6. asır Yunan heykel sanatıyla eşdeğer görülmesi; tabii ondan farklı özelliklere sahip olarak.

Osmanlı şehrini anlatmak için, bugüne kadar meseleye nasıl yaklaşıldı? Kısaca bundan söz etmek istiyorum. Batılı şehir tarihçileri Osmanlı şehrine, iktisadi işleyişi açısından, sosyal ilişkileri açısından, biraz sathi bir şekilde idari yapıya temas eden görüşlerle yaklaştılar. Fakat ısrarla üzerinde durdukları ortak nokta 'pek düzenlenmemiş bir karışık işleyiş' olarak anlatıyor olmaları.

Bu anlatım bir bakıma belirli bir kültürün içerisinde gelen kişilerin, kendi kültürlerinin parametrelerine göre bakma ve değerlendirme biçimine dayanıyor. Doğrusu Osmanlı şehrinin anlaşılması için şehrin iktisadi yapısını ön plana çıkararak, o yolla şehri anla(t)maya teşebbüs eden bir girişim, İlhan Tekeli tarafından ortaya konuldu. Beraberce bulunduğumuz bir toplantıda İlhan Tekeli 'bunun yeni bir yaklaşım olduğunu' anlattı. (Gerçekte yeni olduğuna pek kani değilim.)

Anlattığı husus bayağı ilginç: İlhan Tekeli, Bursa'nın fethinden hemen sonra Tebriz'den gelen ipekli kumaşların Trabzon yahut Samsun'dan yüklenip, deniz yoluyla İstanbul'a ulaştırılıp İstanbul'dan dünyaya nasıl satıldığını dile getirdi; ve Orhan Gazi'nin bu ticaret yolunu değiştirme kararını nasıl gerçekleştirdiğini anlattı. 'O zamana kadar kervanlar bir yerden aldıkları malı, götürüp bir başka yere teslim ederlerken, paralarını gittikleri yerde alırken; yeni bir para, bir nevi senet sistemi gibi bir sistem kurularak Tebriz'den yahut Erzurum'dan devralınan bu malların yolda pazarlanarak, yeni malların satın alındığı, böylece çeşitli şehirlerde ticarete devam edilerek Bursa'ya geldiği; Bursa'da bu kervanların ellerinde bulunan en kıymetli malları pazarlamaları sonucunda, deniz yolu ticaretinin ölmesi ve bu kara yolu ticaretinin öne çıkmasıyla Bursa'nın nasıl bir iktisadi gelişme gösterdiğini nakletti.

Tabii şehrin iktisadi gelişme göstermesi önemli, ama şehrin iktisadi gelişme ve büyümenin ötesinde, hangi özelliklere sahip olarak geliştiği ayrı bir mesele. Ayrıca bu anlatım ve benzer anlatımlar, şehrin bir bakıma ekonomik olayların bir ürünü olduğunu ileri süren teze tekabül ederken, esasında iktisadi hayatın da, Orhan Gazi'nin kervan yolunu değiştirme kararlılığı ve iradesinin ürünü olduğu gözden kaçmış bulunuyordu.

Şehir, bir ön iradenin ürünüdür.



Doğrusu son günlerde ilginç bir yazı yayınlandı. Mustafa Özel (genellikle çok uzun vadeli iktisadi tahminlerde bulunan bir iktisatçı) dünya iktisadi yapısında meydana gelen son oluşumlarla ilgili yazısında diyor ki, 'Bundan 8-10 sene kadar evvel dünyada şöyle bir gelişme olacağını tahmin ediyordum, benim tahmin ettiğim gibi olmadı. Bu yanılgıya nasıl düştüğümü inceleyince gördüm ki, kültürel, politik olayların, iktisadi olayların gelişmesinde etkili olacağını o tarihte hesap etmemiştim. Yanılgının esasının bu noktada olduğunu görüyorum.'

Bir şehri büyütme kararı veya bir sanat eserinin üslup özelliklerini oluşturmak gündemdeyse (16. asır Osmanlı çinisi de bir anda ortaya çıkmıyor. Ondan evvelki 3 asırlık Osmanlı ve 2 asırlık Selçuklu kültürel gelişmesinin mimarlıkta, şehir oluşumunda, diğer sanatlarda, edebiyatta ve tabii çini seramik sanatında olan gelişimin bir ürünüdür) buna bir de asırlarca peşinden gidilen bir kültürel iradenin ürünü gözüyle bakmak mecburiyetindeyiz.

Burada 16. asır Osmanlı çinisi tarif edilirken şu önemli tesbitler yapılıyor: Bitkisel, çiçekli tezyinat, sonsuzluğu temsil eden bir zemin üzerinde var. Bu varolan şeylerin sınırları belirgin, hatta parlak renklerle her şey tanımlanmış. Yani çini sanatının meydana getirdiği genel tablonun içersinde yer alan unsurlar, sınırları belirgin ve parlak renklerle, şahsiyetleri açıkça görülen nesnelerden oluşur.

Çini yahut Rönesans resmi, bir modern resim, bazı nesnelerden, mimari de bazı birimlerden oluşuyorsa; hiç şüphe yok ki böyle birimlerden oluşan en önemli insan ürünü, şehirdir. Şehir, binlerce, onbinlerce, yüzbinlerce binadan oluşuyor.

Bir an 19. asır Batı Avrupa şehirlerine dönüp Paris'i tasarlayalım, Paris neden oluşuyor? Yuvarlak meydanlar ve bu yuvarlak meydanları birbirine bağlayan bulvar ve yollardan oluşuyor. Bu yolların ve yuvarlak meydanların etrafında neler var? Bina dizileri. Nasıl bina dizileri? Hepsi yola göre aynı hizada bulunuyorlar. Paris'in Haussmann yahut III. Napolyon tarafından gerçekleştirilmiş bütün parçalarında bütün balkonlar eş, binaların hepsinin yüksekliği aynı. Öyle ki yanyana gelen iki binanın birbirinden ayrı iki bina olduğunu anlamak için iyi-

ce yaklaşık iki binanın arasındaki iki milimetrelilik yahut yarım santimlik derzi görmek gerekiyor.

Şimdi, doğrusu bu Osmanlı çinisindeki sınırları belirli varlıklar bütünlüğü gibi bir tanımlamanın tam zıddı bir durum. Bunu tam olarak anlamak için bir Osmanlı şehrinin sokağında yürümek kafidir. O sokakta her ev kendi başına duruyor. O evden sonra, çok değil birkaç metre sonra ikinci bir ev geliyor. Her evin, kesin olarak şahsiyete sahip varlıklar olduğunu görüyoruz. Şehir merkezinde aşırı yoğunlaşmadan dolayı evlerin yanyana geldikleri durumlarda ise her evin kendisine ait olan cumbarası, o evin şahsiyetini tarif ediyor.

Bu noktada önemli bir farklılaşmayla karşı karşıyayız. Bu konuda Paris modeline göre inşa edilmiş Berlin gibi bir çok 19. asır Batı Avrupa şehri, aşağı yukarı aynı niteliklere sahip. Orada şehri meydana getiren bireylerin şahsiyeti hiç gündemde değil.

O zaman gündemde olan ne? Bunları hepsinin aynı hizada, aynı yükseklikte ve aynı karakterde olmasını emreden bir idare. Tabii bunun I. Napolyon, III. Napolyon iradelerinin tamamen diktatörce bir hükmetme olduğu apaşık. Tabii 14. Louis'in iradesi de aynı. Yaptırdığı sarayın bir odasının şahsiyetini dış cepheden görmek mümkün değil. Yüzlerce metre boyunda olan Versailles Sarayının bir ucundan başlayıp sonuna kadar pencereler birbirinin eşi, birkaç ufak çıkıntı var, siz bunun içinde neler olup bittiğini kar'iyen görmüyorsunuz.

Küçük örnek olarak Topkapı Sarayı ile kıyas edersek, orada III. Murad'ın odası, Sultan Osman odası, Revan köşkü, Fatih'in yaptırdığı Bağdat Köşkü vs., bugün hazine dairesi olarak kullanılan kısım, Çinili Köşk, III. Ahmet kütüphanesi. 4-5 bin kişinin bir arada yaşadığı bir yerleşmede, hem fonksiyonlara göre, hem de yapıma, inşa edilme tarihine göre meydana getirilen her şey şahsiyetiyle kendisini ortaya koyuyor.

Versailles'da bir irade herşeyi tayin ediyorsa, Barok çağı saraylarını da bir irade tayin ediyorsa; Topkapı Sarayı bunun tam tersi. Çünkü Topkapı sarayında her ev ayrıca var.

Yok edilmekte olan Pekin, hiç şüphe yok ki insanlığın meydana getirdiği en ilginç şehirlerden bir tanesi. Ama Pekin'de imparator sarayının simetri aksından dağ-



ları taşları geçerek uzanan bir aks var; bütün şehir yolları bu aksa paralel veya bu aksa dik olarak meydana getirilmiş. Pekin'e baktığınız zaman, dışardan evlerin damları ve o damların bazen bir istikamette, bazen öbür istikamette olmasıyla, iki asli, iki tali tarafa meyilli olan çatının yüksekliğiyle, hangi evin daha büyük, hangisinin daha küçük olduğunu farketme imkanı var. Ama bütün şehir, emredilen bir çizgi üzerinde oluşturulmuş.

Pekin'de yapı adalarının çepeçevre duvarı var, bu yapı adaları geometrik şekilde parsellere ayrılmış, bu parsellerin her birinin bir kapısı var. Her ev 3 kısımdan oluşuyor; kapıdan girdikten sonra, sağda bir blok, solda bir blok ve karşıda misafir kabul edilen, yaşanılan ana blok. Her ev bu şemaya göre inşa ediliyor. Doğrusu bu, bütün insanlara aynı büyüklükte ayakkabıyı giydirmeye benzer bir şey.

Bununla kıyas ederseniz Osmanlı şehri kimseye öbürünün giydiği ayakkabıyı giydirmeye teşebbüs etmiyor. Osmanlı şehrinde, her evin şahsiyeti var. Bu şahsiyeti oluşturan önemli bir unsur, şehrin çok önemli bir elemanı olan yolların biçimi.

Pekin'de her şey sarayın ana aksına göre yerleştirilirken, belirlenmiş olan yapı adalarının içinde kısmi veya kısıtlı bir şahsiyetten söz edilebilir. Paris'te ise bulvarlar, cenvelle çizilmiş düz çizgileri takip eden yollar, bu yolların iki tarafında 6 kat yükseklikte ve biçimleri de ön irade tarafından belirlenmiş olan binalar inşa ediliyor. Burada hiçbir şahsiyet ifadesine imkan verilmiyor, üst irade emrediyor, her şey ona göre biçimleniyor.

Tabii genellikle Batı dünyası, insana, bu kuvvete karşı küçüklük ve saygı hisleriyle 'adama bak! neyi başarmış?' duygusunu veriyor. Tanzimat insanı da Batının kazandığı bir kaç askeri başarıdan ve geliştirdiği teknolojilerden, özellikle Bonapart'ın askeri zaferlerinden (Osmanlılara karşı yenilmiş olmasına rağmen) öyle etkilenmiş bulunuyor ki, bu olmamış başarıma duygusu, Tanzimatçılar için de önem kazanıyor.

Ama Osmanlı dünyası bu değil. Osmanlı şehrinde yollar böyle cenvelle çizilmiş değil. Peki, neye göre yapılmış?

Denebilir ki, Osmanlı bir bakıma varlığın kuvvetler hiyerarşisini incelemiş. Mesela, 'dağların biçimini

ben değiştiremem' demiş. 'Dolayısıyla ben, şehri ovada tarım toprağını ziyan ederek kullanmak yerine yamaçlara yerleştirmeyi tercih ediyorsam, ayrıca yamaçların serin rüzgarlar aldığını da biliyorsam, aynı zamanda insanımın uzak ufuklara bakan insanlar olmasını istiyorsam ve insanımın ufkunun kısa, dar değil, uzak olduğundan haberdarsam; onlara ev yaptığımda yalnızca karşıdaki apartmanın cephesini seyretmek yerine, ta karşı dağları seyretmek, hatta o aralıklardan ovaları seyretmek, yer yer başka güzel şeyleri seyretmek, yüce bir ağacın nasıl bir ilahi hikmet ürünü olduğunu görme imkanı da sağlamak istiyorsam; o zaman tabii ki ovada olmak yerine, yamaçta olmak daha iyi.

Yamaçta olunca, orası da dağ. Dağı da ben biçimlendiremeyeceğime göre, yaptığım sokaklarda yağmur sularının kolay akması, insanların kimi zaman 45 derece meyilli yerlere tırmanmak, kimi zaman dümdüz yollarda gitmek yerine, daha kolay, daha homojen meyilli yollarda yürümelerini, birbirine benzer meyile sahip yollarda yürümelerini istiyorsam, o zaman, yamacın tesviye eğrilerine uygun yollar çizerim, öyle inşa ederim,' diye düşünüyor.

Böyle inşa edince, yollar düz olmuyor. Yollar cenvelle çizilmiş gibi olmayınca, her ev, bu farklı istikametlere doğru ilerleyen yolda, farklı istikametlere bakma imkânına sahip oluyor. Yahut değişen istikametlere dönük bulunduğu için, gerekirse zaman zaman yolun verdiği istikamet ile evin aradığı istikamet arasında bir farklılaşma gündeme geliyor. Bu şartlar altında yolları cenvelle çizmek mümkün değil. (Cihangir gibi, yangından sonra cenvelle çizilen bir semt inşa edildiğinde, 60 derece meyilli merdivenleri çıkmak mecburiyeti de doğuyor.)

Velhasıl Osmanlı şehri, insan gücüyle değiştirilmesinin anlamsızlığını müdrik olarak topoğrafyanın realitesini gözönünde tutarak vücuda getiriliyor. Bu, çok önemli bir şey. Topoğrafyanın biçiminde onu yaratan ilahi iradenin tezahürü var. İslami düşünce, 'her şart altında, Allah'ın emrine kayıtsız şartsız uymak' diye tarif ediyor. Gene İslam inancına göre, 'varlığın her şeyinde Allah'ın tezahür ettiği' de biliniyor. Allah, yarattığı varlığın içerisinde, her noktasında bulunuyor. Yani bir bakıma Uzakdoğu Tao telakkisi gibi, 'gökte olanla yerde olan' gibi bir ayırım yok.



O zaman o iradeye uymak çözüm oluyor. Bu bakımdan yine bir ayet-i kerime 'biz, sizin dininizi kolay yaptık' ve 'din ilmi, amel ilmi' diyor. Yani, 'yapılan işi düzenleyen bilgi' olduğu için, o işleri kolay yapmaya imkan veren bilgi haline geliyor. Tabii dağın biçimini değiştireniz bu iş zordur, ama dağa uyduğunuz zaman iş kolaydır.

Dolayısıyla şehir, İslamiyete çok yabancı olmayan, Hristiyan Ortaçağ şehirlerinde de olduğu gibi, insan ölçeğinde, çeşitli istikametlere yönelmiş yollardan oluşuyor.

Burada tabii, Napolyon'un şehri daha iyi olmaz mıydı? gibi bir soru sorulursa, şunu da hatırlamak gerekiyor. Bonapart'ın şehri neden öyle olmuş? Sebep şu: Bonapart, Fransız Devrimi esnasında, Triumvira'nın bir üyesi olarak topçu subayıdır. Triumvira'nın diğer iki ortağının kendisine ihanet edeceğinden ve daha sonra da halkın kendisine karşı ayaklanacağından korkuyor. Onun için düşünüyor, diyor ki 'yuvarlak meydanlar yapar, bu meydanları birbirlerine iki tarafı 6 katlı apartmanlara bağlarsam, bu meydanlara yerleştireceğim topçu bataryaları, ayaklanacak halkı yahut bana ihanet edecek Triumvira'nın güçlerini top ateşiyle ezer.' Şehir onun için böyle kuruluyor.

Şimdi böyle bir diktatörün kendi gücünü kalıcı kılmak için topçu bataryalarıyla halka ateş etmesine imkan verip, halkın isyanını bastırmasına yardımcı olacak şekilde çizdiği şehir biçimi, Osmanlı geç dönem aydınları için örnek oluyor.

Biz tekrar aslı Osmanlı şehirlerine dönelim. Şimdi topografyaya uyarak böyle bir şehir ve bir yol şebekesi meydana getirildiğinde, Bonapart'ın apartmanları gibi, birbirine yapışık evler yapmak da kolay olmuyor. Dolayısıyla evlerin ayrı ayrı olmaları bir taraftan yol şebekesinin gereği olduğu gibi, diğer taraftan da her evin şahsiyete sahip olmasını sağlamakta yararlı oluyor.

Üçüncü olarak da çok önemli bir başka olay gündeme geliyor. Aileler sürekli ölçü ve yer değiştiriyorlar. Eğer biz kalıcı yapılar yaparsak, bu yapıların içerisinde yaşayan ailelerin yaşama biçimine göre binaların biçim değiştirmesi mümkün olmuyor.

Gazali'nin İhyau Ulumu'd-Din isimli kitabının ikinci cildinde anlattığı çok önemli bir olay var: Meşhur

Hatemu'l-Esamm, Herat'dan çıkıp hem hac vesilesiyle, hem de bir kısım yeri görmek üzere bir seyahat yapıyor. Bu seyahatte nereye gittiyse, sorular soruyor, dolayısıyla birçok tartışma açıyor. Medine'ye geliyor, şehrin kapısında muhafızlara soruyor: 'Burası neresidir?' 'Medine-i Münevvere'dir' diyorlar. 'Olamaz! Burası Firavun'un şehri olmalıdır' diyor. Muhafızlar kızıyor, 'mübarek Medine şehrine Firavun şehri nasıl dersin?' diyorlar. 'Öyleyse, bu şehirde bana Peygamber'in Sarayını gösterin!' diyor. 'Peygamber'in sarayı yoktu' diyorlar. 'Öyleyse burası Firavun'un şehri' diyor, velhasıl tartışma devam ediyor. Onu alıp valinin önüne götürüyorlar, orada da aynı tartışma cereyan ediyor. 'Peki Peygamber ve eshab nerede oturuyorlardı?' diye soruyor yeniden. 'Haa! onlar topraktan, alşıptan ve kamıştan yapılmış evlerde oturuyorlardı.' diyorlar. 'Öyleyse Firavun'un yaptığı gibi, taştan ve kireçten yapılmış bu şehir, Peygamber'in değil, Firavun'un şehridir' diyor.

Birisi geçici malzemeden yapılmış ve kolaylıkla değişmeğe imkan veren bir yapıya sahipse, öbürü değişmeğe direnen bir yapıya sahip olan, Firavun gibi değişmeğe, ebedi kalmayı amaçlayan ve mutlak hükmeden bir iradenin ürünü olmak gibi bir özelliğe sahip bulunuyor. Hatem'in tenkidi bunadır.

Şimdi doğrusu bu noktada modern çağdan da söz etmek lazım. Bundan 30-40 sene kadar evvel MIT'de (Massachussets Teknoloji Enstitüsü) bir şehir iktisatçısı, 'şehirlerin 20-30 senede eskimesini temin edin, ben size dünyanın bütün şehirlerinin, bütün meselelerini halledeyim' dedi.

Gazali, Tehafüt el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı) isimli önemli kitabında Doğu ve Batı arasında cereyan eden büyük bir tartışmaya temas ediyor. Aristo'nun düşüncelerini İslam dünyasına taşıyan Farabi ve İbni Sina'yı zikrettikten sonra, 'bu ikisini değil, bunların efendilerini tenkit edeceğim, onlarla uğraşmaya değmez' diyor. Efendileri de Aristo; onu tenkit ediyor. Getirdiği tenkit, Aristo metafiziğinin statik bir varlık telakkisine dayandığı ve bu açıdan bir temel yanlış temsil ettiğini ortaya koyuyor.

Gazali'nin bu açıklaması, Muhyiddin Arabi'de devam ediyor. Onun son derece önemli kitabı Fususu'l Hikem, peygamberlerin hikmetlerinin bir dizisi. Şuayip



Peygamber'in hikmetinin anlatımında 'varlığın her an yeniden oluşma halinde bulunduğu, hiçbir şeyin statik ve değişmez olmadığı, herşeyin sürekli değişir olduğunu' yeni bir büyük mantık silsilesiyle, Kur'an'ı Kerim'in bir ayet-i kerimesinden hareket ederek bir kere daha anlatıyor. O ayet-i kerimede Allah: 'Ben, her gün başka şendeyim' (biçimdeyim) diyor.

Aristo düşüncesinin statik telakkisi, İbn-i Rüşd vassıtasıyla Hristiyan dünyasına, Rönesansa, bütün Avrupa kültürüne hakim oluyor ve sonuçta değişmeyecek şehirler yapan Batı Avrupa şehirlerinin problemlerini çözme sorunları bugün gündemde. Oysa İslamda, şehirlerin sürekli değişme halinde olmalarını temin eden bir şehir telakkisi tüm bir kainat ve varlık telakkisinin yansıması olarak gündeme geliyor.

Yalnız bu açıdan da değil. Şehir içerisinde yaşarken, insan hayatının sürekli birbirine benzer duvarlar arasında hapsedilmiş, dünyaya sırtını dönen, ona karşı duyarsız olan, hatta duyarsız olması da önemsiz sayılan bir insan telakkisi görüyoruz. Buna karşılık Osmanlı şehrinde, sakin hareketli yol şeması üzerinde, yol boyunca yeri, biçimi, şahsiyeti değişen evlerin arasında büyük abidelerin bulunduğu yerlere, büyük abidevi ağaçların bulunduğu meydanlara, alçak duvarlardan sarkan çiçekler yahut meyve ağaçlarının sarkan dallarını görerek ve parlak farklı renklere sahip evlerin arasından geçerek, her an yeni bir güzellikle karşılaşarak yaşayan bir insan için vücutta getirilmiş bulunuyor.

Şimdi burada önemli bir mesele var; birçok insan bu muntazam olmayan yol şebekesini kargaşaya atfediyor. Ama Osmanlı şehrinde yaşadığınız zaman (bu örneklerin halen bir kısmı Bursa'nın bazı mahallelerinde var, Saray-Bosna'da Sırların yıktıkları var maalesef! Hatta kalmışsa eğer Kosova'da vb. var) bir taraftan sürekli değişmeyi yaşarken, bir taraftan da 'değişme'den hiçbir rahatsızlık duymadan 'değişme'yi tadı alınan bir güzellik olarak görebiliyorsunuz.

Bunu ne temin ediyor? İncelerseniz, Saray-Bosna'dan Hicaz'a kadar, evlerin pencerelerinin hep aynı biçimde olduğunu görüyorsunuz. Yani Tunus'a, daha da öteye, Macaristan'a kadar... Aynı pencere, camiilerde biraz daha büyük, evlerin pencereleri biraz daha küçük.

Hatta evlerin detayları da aynı. Koskoca devletin her yerinde, kullanılacak bütün pencerelerin adeta aynı

olmasını temin eden bir irade var. Tabii mimarinin bütününün standart bir unsuru var. Mimarının bu standart unsuru, tüm şehre hakim bulunuyor. O pencere 1, 2 yahut 3 çeşit oluyor. En fazla 5 tane oluyor. Fakat bugün İstanbul'da olduğu gibi ne kadar ev varsa o kadar pencere biçimi yok.

1886-1889'larda Frank Lloyd Wright bir yazı yazıyor ve 'Standartlar geliştirmeliyiz.' diyor. Belki de her yapısında farklı çözümler aramak hırsı içinde olmanın yanılmasını fark ettiği için. 1927'de Le Corbusier yazdığı bir yazıda 'standartlar ruhunu geliştirmeliyiz' diyor.

Kur'an'ı Kerim'i okursanız, işte 'filan sevap, falan sevaptan on kat, yüz kat daha sevaptır' vb. buyurulduğunu görürsünüz. İyiliğin, iyilik düzeyine ait standart değerlendirme, yahut günah için değerlendirme, tabii ibadet için, yaşama biçimi için de değerlendirmeler sözkonusu. Din, bazı standartlar düzeni kuruyor.

Bu standartlar düzeninde dini olmayan faaliyetler için de standartlar var: şiir, musiki vb. için. Şiiri, bazı kalıpların içinde yapmak gündeme geliyor, aruz kalıpları oluşuyor. Musikinin yine kendi kalıpları var, zamana ait ritm düzenlerini belirleyen kalıplar yahut da model, usul, makam kalıpları var. Musiki de o makam kalıplarına göre yapılıyor. Tabii o kalıplar içerisinde her defasında farklı birşey yapmak imkânının araştırması mümkün oluyor. O kalıplar bütünlüğü tesis ederken, biri musiki alanında birşeyler yapıldıktan sonra, farklı bir zamanda gelen bir başka nesil, yapıları farklı unsurlar ekleyebiliyor. Ekledikleri unsurlarla musiki için yeni bir özellik doğuyor. Şehirde de böyle oluyor.

Şehirde binalar bir yere kadar yapıldıktan sonra, gerektiğinde yeni binalar, daha sonra başka yeni binalar ilave ediliyor. Bir yerde bir bina eskimişse o sökülüyor, parçaları kullanılarak, yeni şartlar içerisinde yeni bir bina yapılıyor. Böylece şehir sürekli değişen sosyo-ekonomik hayata ve gelişen kültürel hayatın yeni taleplerine göre sürekli yeniden inşa edilen, bir canlı organizma olarak yaşıyor.

Ernst Dietz, bu tür oluşumu tek tek varlıkların meydana getirdiği (bunlara tektonikler diyor) bir kitle (mass) kolektivitinin ürünü olarak tanımlanıyor (toplumu, bir insanlar kitlesi olarak tasavvur ettiğimiz gibi). Bu tür bir şehri, her biri ayrı şahsiyete sahip olan sayısız ve



kainatın sonsuzluğu içinde her biri teker teker duran varlıkların yanyana gelmeleriyle oluşan bir bütünlük türü olarak tanımlıyor.

Kainatın sonsuzluğu içinde tek tek duran varlıklardan söz edince, bir noktaya daha dönmek icab ediyor. Muhiddin-i Arabi'nin *Fusûsu'l Hikem*'i peygamberlerin hikmetlerini içeriyor. Muhiddin-i Arabi'nin tarih görüşü şöyle: Birinci peygamberin hikmetinin içinden ikinci peygamberin hikmeti, ilk ikisinin içinden üçüncüsü, ilk üçünün içinden dördüncüsü doğar, diyor. Böyle olunca, son peygamberin hikmeti bütün peygamberlerin hikmetinin hem muhasalası, hem de ona ilave edilmiş bir şey oluyor. O, son olduğu için daha evvelkilerin eksiklikleri ona göre düzeltiliyor. Çünkü onunki 'tam olan' oluyor.

Ancak, Son Peygamber'e en son, hiçbirinde olmayan farklılığı ilave eden iki hikmet var: Birincisi 'Ferdîyetin yüceliği,' ikincisi 'Güzellik sevgisi.'

Bu 'ferdiyetin yüceliği' düşüncesi, tabii ki o yüce ferdin sorumluluğunu da beraber getiriyor. O zaman, her ev yapan kişi 'güzellik sevgisi' ile ve ikinci olarak da peygamberin hadis-i şerifiyle 'insanın dünyada esas vazifesi dünyayı güzelleştirmektir' veya bir başka hadis-i şerifde yahut hikmette geçtiği gibi dünyanın hüsn ü muhafaza edilmesi sorumluluğunu yüklenmek, insanı 'yüce varlık' haline getiriyor. O zaman, herkes kendi evini yaparken dünyayı güzelleştirmekle mükellef bulunuyor. Bunu müdrik olduğu zaman 'yaradılmışların en yücesi,' kainatı yaratan Allah'ın bu dünyadaki halifesi haline geliyor. Şimdi bu şehir, her aileye bu dünyayı güzelleştirme fiilini gerçekleştirerek 'yücelme' hakkını da veriyor. Paris'in apartmanları için, apartmanlarda oturan insanlar için böyle bir şans yok.

Şimdi burada bu birbirine eklenen bütünlüğün bir özelliği daha var. O özellik, bunun üzerine ilave alabilme imkanı yahut içinden bir parça çıkartılırsa onun yine varlığını devam ettirme imkânına sahip olması. Heinrich Wölfflin *Sanat Tarihinin Prensipleri* kitabında kapalı ve açık bütünlükten söz ediyor. Barok'un açık bütünlüğü, bir parça Hristiyan Ortaçağ kültürünün bir yansıması olması sebebiyle, açık bütünlük fikrine ait tezler taşıyor. Ancak Barok'un açık bütünlüğünde parçalar yok. Birey, (bütünlüğü yapan parçalar) o bütünlüğün hızlı hareketi içerisinde şahsiyetlerini tamamen kaybediyor.

Halbuki Osmanlı 'açık bütünlüğü'nde, bireyler şahsiyetlerini kaybetmiyor, yüceliklerini muhafaza ediyor. Bu da şehre yansıyor. Şehir değişebilen, üzerine parçalar ilave edilebilen bir 'açık bütünlük' olarak varolan bir organizma haline geliyor. Bu tip bir organizmaya Frank Lloyd Wright, Hristiyan Ortaçağını zikrederek 'organik' diyor.

Ernst Dietz, bu değişmeye açık olma halinden hareket ederek, teknik bir tanımlama ile buna 'aditif kümülatif bütünlük' ismini veriyor. Şimdi bu bütünlükte bireyler birbirlerine ve komşu eve göre mesafelerini düzenlerken, her biri güzel olan parçaların dizilerini meydana getirdiklerinden (tıpkı bir kolyede kıymetli parçaların yanyana gelmesi gibi) mahiyeti itibarıyla 'tezyinî' (ornamentalistik) bir yapı oluşturuyorlar. Bu yapının kendisi de dünyayı güzelleştiriyor. Böyle bir oluşumda hiçbir trajik-dramatik çatışma yok.

Tezyinîlik, şahsiyetleri ortaya koyarken bunların bir araya gelmesinden oluşan bütünlüğün de bir güzellik olmasını, dünyayı güzelleştiren bir şey olmasını sağlıyor. Bu olay oluşum biçimi bakımından da ilginç. Bir kere dedik ki herşeye rağmen bir bütünlük var. O bütünlük bir standartlar düzeninde ve standartlar ruhuyla oluşuyor. Standartlar, pencereler için nasıl varsa, inşai sistemleri için de var. Ama bu standartlar komşuların birbirleriyle ilişkilerinde de var. Yani komşunun hakkını, mahremiyetini manzarasını yahut ışığını ihlal etmemek gibi bir hukuk var.

Bu hukukun ilginç olan tarafı şu; bu hususların gözetileceği şekilde, hukuk olarak tanımlanmasından sonra, bunun uygulaması insanlar tarafından gerçekleştiriliyor. Yani yönetmeliklerde olduğu gibi sağdan 3 metre, soldan 3 metre şeklinde değil. (Ama, bu 3 metre Diyarbakır'da 12 katlı iki bina arasında da 3 metre oluyor, 12 katlı iki binanın yatak odaları karşı karşıya bakıyorlar. Böyle akılsızlıklar oluyor.)

Sözünü ettiğimiz Osmanlı şehir oluşumunda, herkes evini komşusuyla mutabık kalarak yapıyor. Bu sosyal mutabakatın ve iradenin yansıması olarak şehri insanlar inşa ediyor.

Tabii bu şehrin de, şehri yöneten odak noktaları var. Standartlar düzeni ve sosyal ilişkiler dışında, şehrin cuma namazı kılınan camiisi var, mahalle mescitleri var, ma-



hallerin hizmetini, binanın tamir işlerini yapan marangoz, ayakkabı tamircisi, bakkal, vs. dükkanlarının yanında kiraathane, yani okuma salonu, aynı zamanda bir sohbet yeri, ayrı bir toplantı yeri; muhtarın evi, bekçinin evi vs. var.

Bunlar da mahallenin merkezini oluşturuyor. Ayrıca mahalle merkezinde mescidin yanında hamam da yer alıyor, bir sosyal müessese olarak. Keza cuma camii'nin yanında ticaret yapıları, medrese, derşane v.b. biraraya geliyor.

Kural şöyle: bir şehri kurmak için gelen işçiler, evvela hamamı inşa ediyorlar, şehri kuracak insanların temiz olabilmeleri, çalışanların temizliklerini sağlamak için. Bundan sonra medrese inşa ediliyor, bilginin ortamının kurulması için. Sonra cami inşa ediliyor. Daha sonra etrafında evler ve mahalleler inşa ediliyor, yavaş yavaş.

Osmanlı şehrinin kuruluş süreci, kuruluş süreci olarak da neyin tayin edici, neyin şehrin oluşumunda tabii olduğu, üst iradenin neyi belirlediğini gösteriyor.

Şimdi bir kere yeni Fransız şehirlerinde, yeni İngiliz şehirlerinde, şehri vücuda getirmek söz konusu olduğunda durum böyle cereyan etmiyor. Plancı bir şehir planı çiziyor, ondan sonra yolları gösteriyor. Sonra başlıyorlar inşaata. İşte apartmanlar inşa ediliyor, o arada diğer bazı şeyler vs. Ama hepsi yine bir üst iradenin ürünü olarak ortaya çıkıyor.

Halbuki Osmanlı düzeninde, bazı insanlar arası hukuklar, bazı standartlar üst irade olarak tesis edilmiş oluyor. Ondan sonrasını insanlar yapıyor. İnsanlar aralarının mutabakatlarla yapıyorlar.

Habitat Konferansı'nda katılımdan söz ediliyordu; burada katılım değil, bilfiil halkın icrası ve karar vermesi söz konusu. Burada halkın yapma girişimine, üst irade katılıyor o kadar.

Dosdoğru halkın iradesi var. Bu da gene çok önemli bir İslami kuraldan kaynaklanıyor: Muhiddin-i Arabi'nin aynı kitabında, Nuh Peygamber'in hikmeti anlatılırken, onun 'halkını hakka davet etmesinin' riya olduğundan bahsediliyor. Çünkü Hz. Muhammed buyurmuştur ki; 'halk haktır'. Yani hem yaratıcı iradedir, hem de meşru ve doğru olandır. 'Halk hak iken, halkı hakka davet edenler, halkın gözünde kendisinin 'hak' olduğunu

gizlediler' diyor. Halkın da, hangi sınırdan sonra 'hak' olmadığı da anlatılıyor.

Standartlar, bir ilimin, bir ilahi erdemin esaslarına göre ve bir de insanı katkıyla tesis ediliyor. Nasıl oluşturuluyor? Osmanlı Devleti'nin başından itibaren hassa mimarları ocağı var. Bunun başında da devletin bir başmimarı var. (Bayındırlık Bakanlığı değil, yani nereden geldiği belli olmayan, maliyeci mi? tüccar mı? yap-satçı mı? Bayındırlık Bakanı olup da ülkenin inşasına karar verecek insan değil.)

Bir başmimar ve onun kadrosu bu standartları oluşturuyor. (Yalnız başlarına değil; sarayda en büyük din adamı Şeyhülislam, enderun, sadrazamların, vezirlerin, padişahların terbiye edildikleri ortamda yetişerek, onların içerisinde çıkmış bir başmimarla birlikte.)

Şimdi bu teşkilatlanma biçiminin arkasında bir başka husus daha var. Hz. Peygamber bir hadislerinde 'insanların en iyisi alimin iyisi, insanların en kötüsü alimin kötüsüdür' diyor. O zaman şehrin inşasında iki bilgi tabakası yer alıyor. Bir tanesi standartları kuran üst bilgi ve şehir başmimarı, ikinci olarak da halifeler, kalfalar. Kalfalar mimari tasarlamıyor. Pencere biçimi, cephe sistemi, çatı meyili şöyle olsun, böyle olsun diye bir ihtisasları var; ev yapmak. O da hakir görülen bir iş değil (Kalfayı bugün ters tanımlıyoruz. 'Halife', yani mimarın halifesi.).

Tabii bugün mimarlar iki binanın yanyana geldikleri zaman birbirleriyle ilişkilerinin ne olacağını hiç düşünmüyorlar. Halbuki sözünü ettiğim yerleşme, mahallenin oluşum biçiminde her evin komşuluk ilişkileri, güneşe göre, manzaraya göre, içerisinde neleri gördüğü vs. bütün çevre ilişkileri sürekli düşünülüyor. Kalfanın vazifesi bu çevre ilişkilerini çözümlmek. Ailenin ihtiyacına göre o evi vücuda getirmek oluyor.

Şehrin oluşumunda teşkilatlanmanın bir başka unsuru da vakıflar. Vakıflar, şehre ve şehirliye hizmetler yapıyor. Fakat bu hizmetlerin yapılabilmesi için gerekli maddi gelirin kaynağı şöyle sağlanıyor: Her şehrin kapladığı yüzölçümün %15'i kadar bir alanı şehrin merkezi oluşturuyor. Bu merkez olduğunda, ticari hayatın burada ürettiği artı-değer oluşuyor. Fakat bu artı-değer şehir var olduğu için oluşuyor. Dolayısıyla bu artı-değerin şahıslara değil, şehre geri dönmesi için vakıflara mal ediliyor.



Şehir merkezindeki yapıların hepsi vakıfların oluyor. O zaman burada teşekkül eden ve vakıfların elinde toplanan artı-değer vakıflar tarafından şehirlie hizmet, sosyal donanım ve altyapı olarak geri dönüyor. Habitat konferansında tartışılan çok önemli bir konu: '21. asrın şehirde vakıfların oynayacağı rol' idi.

Şunu söyleyeyim: biz senelerce bu toprak parçasının belediyeye ait olmasını düşündük. Belediye başkanlarına durmadan yalvardık: 'büyüyen şehrin yeni merkezlerini kamulaştırın, siz sahip olun' diye. Hiç bir belediye başkanı bunu yapmadı. Yapmadı, çünkü o belediye başkanı belirli zümrelerin ona verdiği destekten yararlanarak iktidarda bulunacağını biliyordu. O zümrelerin bu merkezlere sahip olup, bu artı-değeri kendi servetleri haline dönüştürmelerine müsaade etti. Bunu sosyal demokrata da anlattık, demokrata da anlattık, sosyal olmayana da anlattık, liberaline de anlattık, müslümanına da anlattık, hiç biri buna girişmedi.

Şimdi Osmanlı'daki gibi olunca, gayri-ahlaki bir olay olan artı-değer yağması gündem dışında kalıyor. Osmanlı şehirde üst irade başka bir şey daha emretti: 'Ticaret yalnız burada ve mahalle merkezlerinde yapılır.' Onun dışında, gene mahalle merkezlerindeki dükkanların da sahipleri vakıflardır; Ali-Veli değildir.

Bunların yanı sıra şehir, camilerden, mescitlerden, hamamlardan oluşur; onlar da vakıflara aittir. Bu toplumsal müesseselerin dışındaki şehir ise evlerden, ikamet alanlarından oluşur. Bu ikamet alanlarında her aile kendi çoluk çocuğunu barındıracak bir ev yapma hakkına sahiptir; köşe dönmek için apartman yapma hakkına sahip değildir. Tabii böyle olunca şehirlinin aklının kenarından 'ben evimi yıkayım da apartmana dönüştüreyim' diye bir şey geçmiyor. Bu da bir ahlakın temelini teşkil ediyor.

Bunun kapısı kapanınca, insanlar ya imalat yapıp üreterek hayatlarını kazanacaklar ya da ticaret yapıp bir malı bir yerden alıp bir yere götürüp, tanıtmak ve satmak suretiyle, yani tevzii fonksiyonlarının çalışma hizmetini yaparak hayatlarını kazanacaklar; veyahut binaları inşa ederek, kumaş üreterek, seramik üreterek vs. Hayatlarını bunları üreterek kazanmaktan başka, şehirde oluşan artı-değerden kazanç sağlamak kapısı tamamen kapatılmış bulunuyordu.

Bunun tüm insanlık için namütenahi önemli bir örnek olduğu apaşıkâr. Bu örneğin reddedildiği bugünkü şehirlerimizin nasıl bir haksızlıklar, çirkinlikler ve gayri-ahlakilik ortamı olduğu da apaşıkâr. Bu gayri ahlakilikler, hukuksuzluklar, yapılanların çirkinliğine hakim oluyor. Daha doğrusu bu hukuksuzluğu yapanların gerçekleştirebileceği çirkinlikte yapılar yapılıyor.

Halbuki bu gayri-ahlakilik gündem dışı kalınca, tek amaç; bir yapı yapılırken o yapının aileyi güzel bir ortamda barındırması ve (bir mahalle, bir sokak sakinleri, bir aile gibiyse) o sokağı güzelleştirmesi oluyordu.

Çocukluğumda Bursa'da annemin misafirlerinin konuştukları konu şuydu: sokaklarda cumbaların karşı karşıya yer alış biçimlerindeki farklılaşmaların, filan sokakta böyle, falan sokakta böyle güzellikleri, filan köşede yapının o köşeyi nasıl tuttuğunun güzelliği, evlerin renklerinin birbirlerine göre günün çeşitli saatlerinde nasıl güzellikler oluşturduğu vb. Ev sahiplerinin evlerinin renklerini değiştirirken neleri gözönünde tuttuklarını ve mahalleliyle hanım ahbabların birbirlerine nasıl danıştıklarını ve müzakere ettiklerini dinledim.

Böyle bir kültürel bilinç olduğu zaman, tabii arkasında da eksiksiz bir çevre bilinci yer alıyor. İşte insanlar evlerinde çeşitli mevsimlerde diktikleri çiçeklerin çeşitlerini tartışıp konuşuyorlar. Birisi evinin bahçesine bir gül dikeyor, o gül evinin hayatını sarıyor, oradan sokağın üzerinden komşu evin hayatına geçiyor ve komşu evin hayatını da o o gül süslüyor. Böylece kültürel ve sosyal bütünleşme gerçekleşiyordu.

Osmanlı'da şehir merkezinin oluşumu, yönetimi, altyapı ve sosyal donanımı, halkın şehri inşa etme yaklaşımı vakıflar eliyle gerçekleştiriliyordu. Vakıflar da halk teşekkülleri, padişahın emrinde değiller. Vakıfların bir kısmı Osmanlı yöneticileri ve Osmanlı zenginleri tarafından kuruluyor. Osmanlı yöneticileri (vezirler, sadrazamlar, valiler), savaşların içerisinde geçerek yetişen insanlar. Sırp, Hırvat, Ermeni, Rum vs. olmasının hiç önemi yok.

Sokullu Mehmet Paşa ile ilgili bir kitapta ölümünden evvelki gece Kur'an-ı Kerim okuduğu anlatılıyor. Ardından Kosova'da Sırp subay tarafından öldürülen Sultan I. Murad'ın hayatını ve ölüm hikayesini okumuş ve birkaç saat dua ederek ağlamış, 'Allahım bana da böy-



le bir ölüm nasip et' diye. Onun aslen Sırp olduğu, İslamiyetle alakası olmadığı, Sinan'ın aslen Rum yahut Ermeni olduğu, 'yaptığının İslamiyetle alakası olmadığı' şeklinde konuşanlara, şunu söylemek istiyorum: savaşlardaki hizmetlerine karşılık olarak padişahın kendilerine verdiği çiftlik, servet, hanlar, herşey, bu insanlar vefat ettiklerinde vakıf olarak topluma kalıyordu. Servet hiçbir zaman bir insan grubunun elinde birikmiyordu. Bu konuda Konfiçyüs'ün bir sözü var, *Büyük Bilgi*'de (*Büyük Bilgi*, Çin hükümdarlarının terbiye edildiği 14 sayfalık bir metin, 25 asır bu metin kullanılmış.): 'Servetin bir yerde toplanması haset yaratır. Onun için servetin topluma yayılması esastır.'

Rüstem Paşa'nın elinde servet toplanmışsa, vefat ettiği zaman o servet vakıflara kalıyor. Vakıflar da bu artı değeri toplumsal ve kültürel gelişmelerle topluma hizmet etmek üzere ve şehirlerin altyapılarını yapmak üzere kullanıyor. Osmanlı düşünürleri bu yüzden sık sık 'Osmanlı medeniyeti, bir vakıflar medeniyetidir.' derler.

Medeniyet, 'Medine'de olmak' demektir. *Civilization* da aynı anlama gelir, 'Şehir hayatını yaşamak' demektir. Tamamen medeni, civilize olmasını sağlamak için kültürü yüksek olan insanların yaşadıkları, kültürün üretildiği, adabın, terbiyenin, zerafetin, sanatın geliştirildiği yer olduğunu temin etmek üzere, Osmanlı şehirleri bu kuruluşunun önündeki temel hırsları, menfaat çatışmalarını tasfiye eden bir şehir iktisadî düzenini de kurmuş bulunmaktadır. Bu yapıyla Osmanlı şehri insanlığın geleceğine örnek olacak mahiyettedir.

Yazının başında, değişmeye açık olan yapılarla şehir oluşum halinde bir varlık olmasının nasıl temin edildiğinden söz etmiş, bunun da nasıl bir erdeme dayandığını anlatmıştım. Bir bakıma ilahi, mutlak erdemin yaşadığı yer olan camilerin, ticaret yapıları, hamamlar ve medreselerle beraber oluşturduğu merkezin kalıcı odaklar olmasından hareket edilerek, şehri bu odak noktalarının etrafında, mahalleler ve mahallelerin bütünlüğü olarak geliştirme erdemi, Osmanlı'da bütün insanlığa örnek teşkil edecek bir şehir kültürü meydana getirmiş bulunuyor.

1962-63 yıllarında bölge planlaması çalışmalarını yürütürken, Aydın Germen bana (Amerika'da şehir planlaması, iktisat, tarım, sosyal bilimler diplomalarına sahip

olarak Türkiye'ye gelmiş bir kişi idi) Amerikalı üniversite mensubu bir profesörün, dünya şehirlerini gezdikten sonra Türkiye'ye geleceğini ve Türkiye'yi gezeceğini söyledi. 'Seninle tanışmak isterim' dedi. Maalesef, o insanla tanışmak nasip olmadı. Sonra Aydın Germen o insanın Türkiye'yi ve dünyayı gezdikten sonra kendisine söylediklerini nakletti: 'Dünyada yalnız iki tane şehir var: birisi Floransa, diğeri de Bursa.' Tabii Bursa tek başına değil, bütün Osmanlı şehirleri birer Bursa idi, istisnasız.

Osmanlı şehirlerinin en muhteşemi olan İstanbul'u, evvela Boğaziçi'ni, herşeyi Batı Avrupalılarınkine benzetmek isteyen Tanzimatçılar, cephelerinde prontonlar, korent sütunları bulunan binalar yaparak tahrip etmeye başladılar. Tabii bu tahribat Tanzimatçılardan evvel başlamıştı. III. Selim, (Osmanlı dünyasının büyük bir kültür adamı, bir müzik dehası, bu alanlarda son derece yüksek kültüre sahip olan kişi) Sinan'ın Kanuni'ye inşa ettiği Üsküdar'daki Kavak Sarayını yıktırarak, yerine kışla inşa ettirmeye başladı. Esnaf ve İstanbul halkı III. Selim'e karşı ayaklandı. III Selim onları 'gerici' addetti. Osmanlı şehrinde ilericilik-gericilik meselesi açısından bu nokta da önemli.

Yeni Camii 1670'lerde yapılıyor. 1730'da III. Ahmet Sarayın önündeki çeşmeyi inşa ettirdiği zaman, İstanbul mimar esnafı, lonca mensupları, 3 gün saray etrafında nümayiş yapıp, 'Padişahın bu süslü püslü nesneyle Şehri-İstanbuluların yüce zevkini rencide etmeye hakkı yok' diyorlar. Fakat onları hiç kimse umursamıyor.

İstanbul'da o yüce zevk, kaba saba bir büyüklük zevkine dönüşüyor, 'kaba saba güce hayranlık' tavrına dönüşüyor. Nuruosmaniye Camii inşa ediliyor, Sadaret Divanının toplandığı ve üzerinde 16. asır tezeynatı bulunan o kubbeler ve duvarlara; alçılarla, sıvalarla rokoko süsler ilave ediliyor.

Tanzimat'ın beraberinde getirdiği tahribata birkaç örnek vermek isterim. Ayasofya'nın yarım kubbesinin kaidesi seviyesine kadar yükselen, Haseki Hamamı'nın da önünü örten dev bir bina inşa ediliyor, Adalet Nezareti olarak. Allah yardım ediyor da, 1910'larda yanıyor. Ondan böyle kurtulduk.

Bayezid'deki Eski Saray'ın yerine Harbiye Nezareti inşa ediliyor. Harbiye Nezareti'nin bir aks oluşturacağı düşünülüyor. Bu aks, Osmanlı için aslî olan Mekke isti-



kametine değil (Bayezid Camii'nin tâbi olduğu kible istikameti) ona 45 derece dönük olarak inşa ediliyor. O aks üzerinde bu defa 1880'lerde bugünkü İstanbul Üniversitesi kapısı, iki tane müştemilatı olan yapılar inşa ediliyor.

Bu akstan çıkarak bir yol yapılıyor. Nereye ? Eski Beyazıt Meydanı'na. Eski Bayezid Meydanı nasıl bir yer? Çok ilginç bir yer: cami var, yanında imaret var, karşısında medrese var ve hamam da daha uzağında. Camiden sonra medrese, cami istikametine göre hafif dönük, hamam ise daha da fazla dönük.

Fatih Külliyesi'nde caminin yönünün, medreselerin de yönünü tayin edici olduğu düşüncesinden farklı bir düşünceye tekabül ediyor bu.

Fatih Camii'nin çevresindeki meydanlar tamamen geometrik biçimlerdeyken; Bayezid Camii inşa edildiğinde, daha evvel Harbiye Nezareti'nin ve bugünkü üniversitenin bulunduğu yerdeki Fatih'in Eski Sarayının sur duvarı camiye göre bir kavis oluşturunuyordu. Saray kapısı kavis üzerindeki bir yerde duruyordu. Cami kible istikametinde, medrese asli itibarıyla bu aksa dik istikamette, fakat biraz dönük olarak (bağımsızlığını ortaya koyacak şekilde) duruyordu. İmaret camiye paralel duruyor, bir bakıma iyilik hissinin, fakirlere yardım etmenin, onlara hizmet getirmenin, onları beslemenin dinin bir kuralı olduğunu ifade etmişçesine. Hamam da müstakil olarak duruyordu.

Doğrusu burada adeta Alvar Aalto'nun binalarını birbirlerinden farklı istikametlere koyması gibi, bir külliyein parçalardan oluşan bu unsurları arasında tamamen informel bir meydan oluşuyordu. Bu enformel meydana sarayın kapısı, caminin kapısı, medresenin kapısı meydana çevreliyor ve nihayet cami tarafında imaretin cephesiyle bitiyordu. Ama meydan kapatılmıyordu. Bu meydanın ucu saraydan ileriye doğru, caminin haziyesini çevreleyen yapıların aralarındaki boşluklarla devam ediyor, saray duvarı ile geometrik olmayan, enformel bir duvarla çevrili bu meydanı vücuda getiriyordu.

Dolayısıyla bu meydan, insanı yönlendirmeyen bir şehir mekânı oluyor. Yalnızca kapıların, cami, medrese ve saray kapısının meydana getirdiği tektonikler, şahsiyeti olan nesneler belirliyor. İnsan, bunların arasında istediği istikamette karar verdiği şekilde hareket etme hürriyeti-

ne sahip bulunuyor, bir Rönesans meydanının 'şuradan girip buraya gideceksin' diye emreden yapısından tamamen farklı olarak.

Tanzimatçılar ise buraya cami kapısı seviyesinden takriben 1,5 metre yüksekte bir kapı ve bir yol yapıyor. Yolun iki tarafına ağaçlar dikeyyor. Daha evvel araba geçmeyen bir yere Harbiye Nezaretinin paşaları arabayla gidiyorlar. Bu yolun, planlara göre Marmara'ya kadar devam etmesi düşünülüyor. Vurguncu bir Fransız mimar oraya getirilmiş bulunuyor. O mimar, bütün bu alanı yıkarak yeniden inşa edip, camiiyi kendi koyduğu yapının bir tarafına, medreseyi öteki tarafına koyup, Harbiye Nezaretinden gelenlerin kendi dört köşe mimarisinin etrafında ilerleyecekleri bir meydan yapıyor.

Allahtan bunlar, finansmanı bulunamadığı için yapılamıyor. Çünkü Fransız mimarın planlarına göre kimi yerde 15-20 metrelik yollar, istinat duvarları gerekiyor. Altındaki bütün Bizans kalıntılarının yok olması gerekiyor. Tabii Fransız'ın Bizans'la ilgilendiği yok. O kendi gösterişçiliğini ön plana getirmek istiyor. Bu proje uygulanamıyor, ama yol yapılıyor, iki tarafına ağaçlar dikiliyor. Ayrıca duvara paralel bir yol daha yapılıyor. Onun da iki tarafına ağaçlar dikiliyor.

Tanzimat sonrası 1880'ler, 90'larda hazinenin iflas etmesi, vakıfların yağmalanması sonunda bu ağaçların yerine tek katlı dükkanlar yapılıyor. Daha sonra dükkanlar adamakıllı buraları dolduruyor. Camii ve medrese tek katlı barakalar arasında kaybolmuş hale geliyor.

Cumhuriyet geldiği, İstanbul kurtulduğu zaman, bu hal İstanbulluların müthiş nefretine sebep oluyor. İstanbul'da düşünenler, yazanlar bu rezalet için ağlaşıyorlar. Mimar Kemalettin'in okulundan bir mimara, bu pisliği temizlemek ve meydanı tanzim etmek görev olarak veriliyor. O da Napolyon an'anesinin devamı olarak saray kapısının karşısına oval bir havuz yapıyor.

Osmanlı meydanı yalnız burada değil, bütün şehirlerimizde, vilayet binaları, belediye binalarıyla tahrip edilerek yaşanmaz, şehrin hayatının dışına itilmiş, dört köşe yerler haline geliyorlar.

Osmanlı şehriden ve Osmanlı meydanından, yapılan yanlışlardan, bunların bazılarının tahrip olduğundan söz ettik. Fakat bunlarla kıyas edilemeyecek kadar büyük



bir tahribat daha var. Bu da Tanzimattan itibaren, tarihi İstanbul yol şebekesinin tahribidir.

İstanbul, İstanbul yarımadası, Eyüp, Galata ve Üsküdar olmak üzere dört şehirden ve belirli sayıda da köyden oluşan galaksi biçimli bir şehirdir. Bu şehirlerin her biri yüklendikleri fonksiyona göre şekillendirilmiş ve o fonksiyonlara göre yaşayan şehirlerdir. Tarihî yarımada, büyük Osmanlı Devleti'nin idare merkezi, kültür ve sanatın üretildiği yeri. Galata, ticaretin yapıldığı, Üsküdar, zanaat ve üretimin yapıldığı yeri. Üsküdar kumaş üretim merkeziydi. Eyüp Sultan da mukaddes ziyaretgah. Şimdi mukaddes ziyaretgâha belediye başkanı çarşı merkezleri yapıyor. Niçin? Bütün civar gecekondu semtlerinden insanlar gelip orada alışveriş etsinler diye. Yani mukaddes yeri ziyaret etmek için değil, mukaddes yeri çiğneyerek.

Tarihi yarımada açılan yollar, inşa edilen köprüler, buraya birçok yerden girip bir başka yerden çıkma imkanını verdi. 1959-60'larda Kemal Ahmet Aru'nun desteklediği, sur etrafında inşa edilen sahil yolunun denizden 2,5-3 m yüksek olması sebebiyle tarihî İstanbul surlarının 10-10,5 m olan yükseklikleri 7,5-8 m'ye indirildi. İstanbul'un güçlü surlarla çevrili bir tarihi şehir olması imajı silindi. Ayrıca bu nedenle bir kısım sur yıkıldı, bir sürü noktadan tarihi şehire girme imkanı verildi. Köprülerle bu imkanlar verildi. Aynı şekilde Menderes zamanında yeni köprü, Eminönü'nden Unkapanı'na açılan yol Eyüp'e kadar devam ettirildi. Ayrıca kara tarafında da İstanbul surlarına yaslanan, İstanbul muhasarası sırasında şehit düşmüş Fatih'in askerlerinin mezarlarının bulunduğu mezarlıkların üzerinden geçilerek yapılan yollarla İstanbul yarımadası dört tarafından yollarla çevrildi, her tarafından girilip çıkılan bir yer haline dönüştürüldü.

Bugün İstanbul yarımadasına gündüz 980. 000 kişi geliyor. Gece de 50. 000 kişi kalıyor. İstanbul, artık içerisinde İstanbulluların yaşadıkları bir yer değil. Yalnız hippî turistlerin gelip (varlıklı turistler başka yerlerde kalıyor) içerisinde dolaştıkları, alışveriş ettikleri, esrar alıp sattıkları, abur cubur lokantalarda yemek yedikleri, bütün binaların zemin katları dükkana dönüştürülmüş bir yer haline gelmiş bulunuyor.

Yalnız dükkân olsa ne ala. İstanbul Üniversitesi'nin iki hastanesi yarımada gündüz akıllamaz şekilde insan çekiyor, arabaların işgal ettikleri yerler ise akıllamaz büyüklükte. Bunlar dünyanın en kirli, en irrasyonel hastaneleri.

Elde kalmış ufacak Süleymaniye Mahallesi'nin ahşap binalarının restorasyon projelerinin çizimi, hayatında bir kere ahşap bina restore etmemiş kişilere veriliyor. Süleymaniye Camii'nin en kıymetli sadrazam konaklarının bulunduğu Haliç yamacı, 1976'da imar müdürlüğü tarafından 8 katlı işhanları yapılmaya terkedildi. O yamaç bugün en sefil plastik atölyelerinin çöp depoları olarak kullanılıyor.

Mimar Sinan'ın türbesinden 50 metre ötesi çöp deposu olarak kullanılıyor. Süleymaniye'nin Haliç yamacındaki Salis ve Rabi medreselerinin (üçüncü ve dördüncü) altındaki dükkânların yarısı, akıl almaz bir mezbelelik olarak kullanılıyor. Süleymaniye'nin üzerine oturduğu platformun Haliç tarafında, altındaki dükkânların %70'i, 1960 yılında gayrimüslimlere aitti. Rüstem Paşa Camii'nin minaresinin kaidesi bir gayri-müslim vatan-dışa ait olduğu için minarenin restorasyonu senelerce gecikti. (Tahminen 10-15 sene geçikti.)

1958'de UIA'nın (Dünya Mimarlar Birliği) Şehircilik Komitesi İstanbul'da bir hafta süren bir kongre topladı. Aynı zamanda dünya şehirciliği hakkında bir sergi açıldı. O akşam, vali ve belediye reisi Kemal Aydın kongre üyelerini Malta Köşkü'nde bir kokteyle davet etti. Kemal Aydın herkese 'hoşgeldiniz' dedi, herkes adına da UIA'nın şehircilik komisyonu başkanı Andre Gutton bir konuşma yaptı (Andre Gutton'un konuşması).

Konuşmayı ben tercüme ettim, Aydın Germen not aldı, daha sonra yayınladık: 'İnsanlık tarihinin en önemli üç kültürü, en önemli eserlerinin üst üste yer aldığı en önemli toprak parçasının üzerindeki, insanlık tarihinin en önemli asarının muvakkat hüsn ü muhafaza imtiyazına sahip bulunuyorsunuz' dedi. 'Güzel bir şekilde muhafaza etmezseniz, bu imtiyaz elinizden alınır.' demiş oluyordu.

İstanbul ve Osmanlı şehirleri için yapılması gereken şey nedir? Derseniz o şehirleri baştan sona yeniden restore etmektir, derim. Ama 19. asrın uydurduğu abuk sabuk saçmalıklarla değil, 17. asırdaki haliyle yeniden inşa etmek mükellefiyetiyle karşı karşıya bulunuyoruz.



Edirne ve Bursa gibi tarihî şehirlerin çevresinde yepyeni yerleşmeler yapmak, onları yok etmek demektir. Bursa gibi bir şehrin çevresine 3 milyon insan yerleştirirseniz, 3 milyonluk lekenin kenarında, o lekenin otuzda biri kadar olan 100 binlik tarihi Bursa, zavallı, önemsiz bir nesne olarak kalır.

Dolayısıyla tarihî Osmanlı ve Türk şehirlerinin çevresinde şehirleşme, imkan nisbetinde bu şehirlerden uzakta, bu şehirlerin meydana getireceği galaksinin kültür merkezi olarak; Heidelberg, Tübingen, Floransa, Venedik, Asizi gibi, onları tarihî ölçüsüyle yaşatacak şehirler olarak, hayatlarını devam ettirmek üzere muhafaza etmek vazifemizdir. Yani metropollerin ticaret ve sanayi merkezleri başka yerlerde olmak kaydıyla, kültür merkezleri olarak muhafaza etmek. Bu ilkeye aykırı davranış, bütün insanlığa, insanlık kültürüne karşı bir tecavüzdür. Maalesef bundan uzak bulunuyoruz.

Bir Ortaçağ tarihçisi olan *Henri Pirenne*'nin 'Ortaçağ'da Şehirler' isimli çok hoş bir kitabını okudum. Ortaçağ şehirlerinin çok küçük şehirler olduğundan en önemlileri 70-80 bin nüfuslu. Mukayese etmek gerekirse 1250-60 yılları arasında bir depremde tamamen yok olan Ahlat şehrinin, o zamanki nüfusunun 250 bin olduğunu biliniyor. Buna karşılık aynı tarihlerde Batı Avrupa'nın en büyük şehirleri 60-70 bin kişilik. Ayrıca Ortaçağda Batı Avrupa tarihinde, (muhtemelen feodal beyler arasındaki büyük iç çatışmalar ve rekabet sebebiyle) şehirlerin surlarla korunduğunu da görüyoruz. Ancak bu şehirlerin sur içleri oldukça küçük olduğu için (Batı Avrupa Ortaçağı hiç de öyle müreffeh, çok zengin toplumlardan oluşmadığı ve surlara harcanacak paranın sınırlı olması ve surun boyunu kısaltmak amacıyla) bu küçük alanda 70-80 bin kişiyi yerleştirmek mecburiyeti ortaya çıktığında, şehirde bütün yerleşme bitişik evlerden oluşuyor. Yalnız bitişik evler de değil, aynı zamanda burada yeterince nüfusu yerleştirmek için bunlar çok katlı, 3-4 katlı evler olarak yapılıyor.

Ortaçağ şehri evlerinin uzantısı olarak Amsterdam zikredilebilir. Amsterdam'ın kendine özgü bir topografyası var. Yer harcamamak için merdiven neredeyse 80 derece, gemici merdiveni gibi çıkıyor. Bizim bugün bildiğimiz türden merdiven tarihi Amsterdam evlerinde yok. Ama basamaklar var, gemiciler gibi tırmanarak çıkıyorsunuz.

Ayrıca bu şehirler, İslam Ortaçağ doğu şehirleriyle bir açıdan daha mukayese edilemez. Çünkü bu tür bir yerleşme içerisinde tabiata yer kalmıyor. Güzel bahçeler, ağaçlar vs. gibi şeyler söz konusu değil. Şehirlerin bu kadar sıkışık ve dar olmasına sebep olan bir husus daha var. Katedraller şehirlerin tasarruflarıyla inşa ediliyor ve çok pahalı yapılar. Osmanlı, Türk şehrinde bahsederken Peygamber'in bir hadisinden söz etmiştik, 'Biz sizin dininizi kolay yaptık.' Orada şehrin merkezini yaparken camilerin çok külfetli yapılmamış olduğuna da işaret etmiştik. Caminin bir tanesi ayaklar üzerine büyük bir çatıdan oluşuyordu, tabii bunun inşasının kolaylığı bir katedral inşasıyla mukayese edilemez. Bir katedral bazen 8 asırda bitiyor. *Cologne Katedrali* 1200 yıllarında başlıyor, 1898'de bitiyor. 8 asırda biten yapının masrafını sur içinde yaşayan insanlar karşıladıkları için, çevrelerindeki surları daha geniş tutma şansları olmuyor. Surların bu kadar küçük olmasının bir başka sebebi, dıştan gelen düşmana karşı savunulacak duvar miktarını asgariye indirmek. Böyle olunca bu şehirler gayet kompakt, çok yoğun şehirler oluyor.

Fakat bu şehirlerin Roma şehirlerine yahut ızgara tipi, *Hipodamus* tipi yol şebekelerine sahip olmadığını da işaret etmek isterim. Bu şehirlerin yine biraz Osmanlı şehir yol şebekesine benzer bir şekilde geometrik bir şemaya göre değil, topografyanın gereklerine, şehir merkezi ne, katedrallere doğru gelen yolların getirdiği özel ihtiyaçlara göre, tabii bir çizgide gelişmiş olduğunu biliyoruz.

Bu açıdan Ortaçağ Hristiyan şehirlerinin İslam dünyası şehirleriyle bir temas noktası da var: Haçlılar İstanbul'u işgal ettikleri zaman şehri tamamen yıkıyor ve Roma şehrinin büyük akslarını yok ediyorlar. Onun yerine bu topografyaya uygun, insan ölçeğinde küçük yol dokularını tesis ediyorlar.

Fatih İstanbul'u fethettiği zaman sur içerisinde yalnız 50. 000 nüfus var. Terkedilmiş, boş da olsa şehir içerisinde Haçlıların başlattıkları yol şebekesi var ki, o yol şebekesi İslami şehir telakkisine göre mahalli gerçekleri ve zamanın gerçeklerini gözönünde tutan bir yol şebekesi ve şehirleşme sürecinin etkileri olarak tezahürlerine devam ediyor.

Burada olgun bir Rönesans şehri yok, ama tasarruflar var dedik. Roma şehri hiç bir zaman tekrar eksiksiz



buir şekilde gerçekleşmedi. Bu istikamette girişimler var, Rönesans içinde İtalya'nın çeşitli yerlerinde iki yapı dizisi arasında akslar meydana getiren yollarla Roma şehirlerine benzer çözümler meydana getiriliyor. Ancak bunların bütün bir şehir için fikir verecek mükemmeliyette bitirilmiş nesneler olduğunu söylemek mümkün değil. Yani İtalya Rönesansının merkezi, orada İsfahan yahut Pekin gibi belirli bir iradenin katıksız ürünü olan bir Rönesans şehrini zikretmek mümkün değil. Hala var olan çözümlemelerde Rönesansın varlık telakkisine ait bazı düzenlemeler var. Buna karşılık Osmanlı şehrinde, Osmanlı İstanbul'unu, Bursa'sını ve Edirne'sini katıksız Osmanlı ürünleri olarak zikretmek tabii ki bir vazife. Onun dışında bir şeyden söz etmek ise mümkün değil. Tabii Osmanlı Kayseri'sinden ve Halep'inden de... Hepsinden söz etmek mümkün. Ama, saf bir Rönesans şehrinden söz etmenin imkanı yok.

Burada doğrusu biraz daha ileri gitmek lazım: Bir Alman sanat tarihçisi *Deiyo* 'gerçek, saf Rönesans yalnız 20 sene yaşamıştır. 1505-1525 arasında.' 1525'ten itibaren Rönesans'ın saf ideolojisi, yerini Ortaçağın yeniden doğuşu olan Barok'un oluşmasına yönelik hareketlere bırakmıştır. *Mikelanj'in bir Rönesans sanatçısı olarak felsefesi, Röneskinin planına tekabül etmekle, özellikle Mikelanj'in kirşilere ilave ettiği kubbe, kubbe kaburgalarıyla kaburgalı kemer Ortaçağ an'anesinin tekrar gündeme gelişi kubbenin yük-selmesi, kubbe kasnağının keza yükselecek üzerine kubbenin oturtulması, şakuli (düşey) hareketin öne çıktığını, Rönesansın tamamen dengeli, sakin, durağan biçim dünyasına göre farklı, aşağıdan yukarıya doğru hareket eden Ortaçağın biçimler dünyasını tekrar meydana getiriyor gözükmektedir.* Tabii Mike-lanj'in heykeltraş olarak hayatında da geçerli olan bir şey; ilk heykellerinden farklı olarak sonraki heykelleri bitmemiş, modern heykelin bir bakıma 'hiçlik' ifadesi tavrı olan, maddi varlığın her şey olduğunu ortaya koyan, ilk heykellerine nazaran (onun da en parlak örneği Musa heykeli) yaptığı şeyler yokluğun heykelleri haline dönüş-mektedir. Bu da tabii yine Ortaçağın bir devamı olan Barok Hristiyan ideolojisinin başlangıcını ortaya koymaktadır.

Dediğim gibi en büyük Rönesans sanatçılarının hayatları içerisinde meydana gelen bu değişme, resim ve heykel sanatının yanı sıra mimaride de oluşuyor. Mimari-

de, Rönesansın tamamen dengeli biçimlerinin yerine Barok çağın hareketli biçimlerinden oluşan mimarisi (tıpkı resimde olduğu gibi) başlamış oluyordu. Barok tavrı, önemli başka bir özellik daha gösterir. Bu, kilisenin amaçlarının tam bir tezahürü olan (Barok çağda tükenmiş olan feodalitenin yerine hakim olan güçlü devletler ve krallıkların, bu defa onların güçlerini ortaya koyacak şekilde) güce tekabül eden tasavvurların, dünyayı bütünüyle şekillendirmeyi amaçlayan bir şehirleşme ve mimari tavrı gündeme getirmektedir. Bu, Barok çağda kilisenin önüne geçen, muktedir, büyük krallar kültürünü beraberinde getiriyor. Bunlar da saraylarını, saraylarının yakın çevresini, meydanları, şehir içerisinde bazı yolları meydana getiriyorlar.

Mesela 14. Louis'in Versailles Sarayında birkaç yüz metre boyundaki fasadın tam ortasında duran kral (karşı taraftaki ormanın ortası biçilmiş, yok edilmiş kralın ta sonsuzluğu görmesine mani olmasın diye) oradan sonsuzluğu görüyor 'ülkesinde güneş batmayan kral' hikayesine tekabül etmek üzere. Halbuki güneş pek çabuk batıyor. Krallarını kurtarmak için Osmanlı padişahına müracaat ediyorlar, Osmanlı padişahının kuvveti sayesinde kralları Alman imparatorunun elinden kurtarılıyor. Barok tasavvur, böyle bir iradeye tekabül ediyor. Büyük düzenleme iradesi, o otoritenin gücünün sınırsızlığını ifade etmeye yönelik bir yaklaşım. Buradan Barok formalizmi diye tanımlanan bir biçimcilik de ortaya çıkıyor.

16. asırda 14. Louis'nin sarayı böyleyken, şehir tam bir sefalet ortamı içinde; toplumdaki mürthiş bir kopuş söz konusu. Bu kopuş o kadar büyük ki sonunda ihtilal çıkıyor. Ancak bu kutuplaşmanın getirdiği çatışma kendi başına çözüm getirmeyince bu defa ortaya düzeni kuracak bir askeri güç çıkıyor. Bu askeri güç Napolyon Bonapart'la gündeme geliyor. Bu defa Bonapart'ın tavrı o güçlü krallar gibi tekrar ortaya çıkıyor. Ama şöyle bir farkla: Bonapart bu defa şehri düzenliyor. (Oturduğu ev aşağı yukarı Paris'ten 40-50 km uzakta Malinezon diye küçük bir kasabada. 150-200 m²'lik küçücük, tek katlı bir ev. Onun dışında Paris'teki sarayları Napolyon herhalde kullanılıyordu. Napolyon'un şahsî zevki, kendi özel binası söz konusu olduğunda 14. Louis'inkinden farklıydı.)

Napolyon şehri niçin düzenliyor? İstila çıkarsa, halk Napolyon'un kuvvetlerini ezebilir, diye (nitekim



1780'de kralın kuvvetlerini halk eziyor ve ihtilal öyle başarıyor.) Bunu önlemek için yuvarlak meydanları birbirine bağlayan büyük bulvarlardan oluşan bir şehir tasarımını gerçekleştiriyor. Niçin? Yuvarlak meydanlara yerleştirdiği topçu bataryaları 6 katlı apartmanlarda oturan insanlar isyan edip sokağa döküldüklerinde yok edecek. Onların da bu duvarlardan başka kaçabilecekleri yerleri yok. Şimdi bu askeri tavır, bunu başarmak için ve kendi kuvvetinin ifadesi olmak üzere iki taraflı binaların hepsinin aynı yükseklikte olmasını, hepsinin yüzünün aynı hizada olmasını sağlıyor. Bir çok defa bunların cephesine konan tezyinatın bile aynı olmasını emrediyor.

İnsanların içlerinde yaşadıkları evlerin, mekanların insanlarla bütünleşmiş bir şahsiyet göstermesi tamamen imkansızlaştırılıyor. Bu kuvvet tezahürü de 1800'lü yıllarda Bonapart'tan, hele III. Napolyon ve Haussmann'ın Paris'i yıkıp yeniden inşa etmesinden sonra Türkiye'nin, Osmanlı dünyasının ideal bir örneği haline geliyor. Bu ideal örnek insana yönelik değil; şehrin büyük mimarlık değerlerinin tezahür etmesiyle de oluşmuş değil. Yalnızca topçu subayının diktatörlüğünün ürünü olarak, muhtemel istilayı bastırarak bir güce tekabül ediyor. Türk aydınları bu herşeyi biçimlendiren, emredici gücün karşısında hayranlık ve eziklik duyarak ve onu örnek alarak Türk şehirlerini değiştirmeye girişiyorlar.

Tabii Türk şehir plancıları da bunun uygulayıcıları olarak çalışıyor. Türk şehir plancılarının önlerine gelen her şehir planında iki tarafı 5-6 katlı apartmanlardan oluşan bulvarlar var. Bugün başkanının 'yeniden inşa edeceğiz' dediği Gölcük'ün, küçücük bir kasabanın içersinden otoyol geçiyor. Çocuklar otoyolun bir tarafından öbür tarafına da geçiyorlar, tabii ölen çocukların sayısı pek belli değil. Şimdi buranın çirkin apartmanlarının yanında Napolyon'un ki şüphesiz daha iyi. Çünkü Napolyon bütün yapılacak üslubu belirliyor, inşaat sisteminin disiplinini de getiriyordu. Bunları yapmadan, yalnız kabaca o biçimi taklit eden Türkiye tamamen bir yıkıntıya maruz kalıyor.

Tamamen küçük feodal birliklerden müteşekkil Almanya, Napolyon savaşlarından sonra biraraya gelme çabası içine giriyor. Tıpkı Amerika'da bir çok devletin bir araya gelerek, birleşmiş devlet modeli meydana getirme çabaları gibi, Alman ittifadı oluşuyor. Bu ittifadın şe-

hirleşmede getirdiği iki şey var. Birisi, Türkiye'de bugün de yaşandığı gibi Alman endüstrileşmesi ile şehirlere hücum eden halk, gecekondu inşaa ediyor. Alman imparatorları Napolyon'un kine benzer bir güç iradesi ortaya koyarak istedikleri yerde 100-150 m'lik bir gecekondu şeridini yıkarak, iki tarafına apartman dikeyor, 80- 100 m genişliğindeki yollarla Berlin'i ve diğer şehirleri inşa ediyorlar. Ama bu yolların hemen arkasında gecekondu lar ve sefalet mahalleleri kalıyor.

1890'larda Alman düşünürleri, 19. asır felsefi hayatının içersinden çıkan Alman beşeri-coğrafyacılarını şehirlerin yerlerinin nasıl teşekkül ettiğini düşünmeye sevk ediyorlar. Bu şehirlerin gelişmesine paralel olarak, insan yerleşimlerinin teorik temellerine sahip olarak ortaya konulan teorik coğrafya, beşeri coğrafya ve iktisadi coğrafya disiplinlerini bir araya gelmesi; iktisadi, beşeri faaliyetin mekan ilişkisini gözönünde tutan bir disiplin olarak Alman şehirleşmesini çok ciddi bir şekilde etkiliyor. Alman şehirlerinin büyüklük ve hizmet kademeleşmesi ve hiyerarşisinin kurulmasına imkan veriyor. Almanya çok fakir bir ülke olarak 19. asır sonunda bu meselenin içersine girdikten sonra, 20. asır başında epeyce şehirleşmiş bir ülke haline geliyor.

Birinci Dünya Harbi tahribatından sonra şehirleşmeyi yeniden düzenlenleyecek bir iktisadi, sosyal politikaya sahip olan, bir nevi sosyalist (Nasyonol olma cephesi ayrı da), toplumcu bir yaklaşımın getirdiği disiplinle Alman şehirleri düzenli bir şekilde yeniden kuruluyor. Bir İngiliz askeri otoritesi diyor ki: 'Alman şehirlerinin düzenlenmesi, o derece akıl almaz bir mükemmeliyettedir ki, diğer herhangi bir Avrupa ülkesinde olduğu gibi bir şehirleşme olsaydı, Amerikan bombardımanlarına 4 sene dayanan Almanya, 6 ayda çökerdi. Endüstrinin bir parçasını tahrip ediyorsunuz, ama 30 km ötede bir başka yerde onun eksikliği tamamlanıyor; yani birbirlerinin eksiklerini tamamlama yetenekleri var. Şehirleşme müthiş bir başarıya ulaşıyor. İkinci Dünya Harbi'nden sonra tamamen yıkılmış olan Almanya bir kere daha bu başarıyı gerçekleştiriyor.

Bugün Almanya'nın yeni meseleleri var, ama doğrusu Almanya şehirleşmesi önemli bir örnek. O kadar ki, şehirlerin merkezlerinin oluşumlarıyla ilgili, şehirlerde merkez fonksiyonlarının dağılımıyla ilgili oluşumları



resbit ederek değerlendiren, ayrıca bu merkezleri kararlaştırarak kişilerin doğru kararlara ulaşma metodları, bu Alman teorik coğrafya girişiminden hareket ederek İkinci Dünya Harbi'nden sonra Amerika'da gelişme imkanı buluyor.

Bunların en önemlilerinden bir tanesi '.... analisis' isimli kitabıyla bölge ölçeğindeki kararların doğru alınması için o bölgenin meselelerinin nasıl tahlil edileceğine dair bütün dünyaya ışık tutacak bir işi 40 sene evvel ortaya koyuyorlar.

Doğrusu bu arada ortaya çıkan birkaç gelişmeyi de ilave etmek isterim. İtalyan Komünist Partisi, bütün İtalya gibi Arnavutluk'la çok yakından ilişkiliydi. İtalyanlar bir kere uzun bir süre Arnavutluk'u işgal ettiler. İkinci Dünya Harbi'nden sonra Stalin, tüm Doğu Avrupa ülkelerine hakim olunca, kendi yasalarının daha evvel bu ülkelerde geçerli olan yasaların yerine geçirilmesi için çok yakını olan çok güçlü bir teorisyeni, Jdanov'u görevlendirdi. Jdanov Polonya'ya, Estonya'ya vs. gidiyor. Onların yasalarının iptal edilerek, yeni yasaları kongrelerden, meclislerden geçirerek karar haline getiriyor. Böylece Stalin yasaları, hayata geçiyor. Bu arada Çinlilerin, Stalin yönetim felsefesine karşı tereddüt ve tenkitleri başladı. Aynı zamanda Fransız Komünist Partisi'nde de bu meseleler tartışılmaya başlandı.

1946-50 arasında Arnavutluk'a Enver Hoca hakim oluyor. Enver Hoca'nın konumu ilginç. Komünist rejimi kabul etmiş ve onun bir temsilcisi olmakla beraber Tito, Stalin'den farklı bir komünist rejimi gündeme getirmek istiyor. Arnavutluk'la Rusya arasında Yugoslavya var. Dolayısıyla Polonya yahut Budapeşte'de yapıldığı gibi gerektiğinde hemen Rus kuvvetlerinin müdahale etme şansı yok. 'Arnavutluk'ta ne yapılması gerekir?'in tartışması başlarken Enver Hoca, şöyle bir tesbittte bulunuyor: 'Bizim üstadlar, Stalin, Lenin, Engels, Marks iki asır kadar işçi sınıfı diktatoryasının tesis edilmesi ve bu dönemden sonra da toplumların kendi kendilerini idare edebilecekleri duruma geleceklerini söylüyorlar; ama ben buraya bakıyorum, Arnavutluk'ta insanlar kendi kendilerini zaten idare ediyorlar.' Çünkü Arnavutluk, Osmanlı mahalle teşkilatının lav edilmediği tek yer.

Çinlilerin, Tito'nun, Fransız Komünist Partisi'nin Stalinist felsefeye karşı geliştirdikleri eleştiri ortamında

bunları söyleyince Enver Hoca'ya hücumlar başlıyor. Enver Hoca mahalle teşkilatını muhafaza ediyor. İtalyan Komünist Partisi bununla çok ilgileniyor, hemen Mussolini komşuları Arnavutluk'u işgal ediyor (1936 veya 1938). Burada mahallelinin, mahalleyi idare ettiklerini görüyorlar. Mahallenin çöpünün toplanması, sokağının tamir edilmesi, hatta bir yapının mahalle içerisinde nerede nasıl inşa edileceğine dahi mahalleli karar veriyor. 'Komşular şu şekilde yaparsa, evet deriz' diyor mahalle yönetimi. İtalyan Komünist Partisi bunu İtalyan şehirlerinde uyguluyor ve hemen etkisini gösteriyor. 1947-50'de Bologna ve civarında 3-4 belediye komünistlerin eline geçiyor. Burada mahalle komiteleri kuruluyor.

Nezih Eldem 1949-1950 senelerinde Roma'da 2 sene mimarlık kültürünü araştırmak için yollanmış. Orada üniversitede bir hoca diyor ki: 'Bologna'da çok ilginç şeyler oluyor.' Bolonya'da birkaç ay kalıyor, mahalle komitelerinin çalışmalarını takip ediyor. Mesela, yaşlı bir kadın diyor ki: 'Karşı kaldırımların değişmesine razı değilim, ben 60-70 senedir burada oturuyorum, buradan karşı köşeyi seyrederken ağaçların yapraklarının arasından sızan güneş ışıklarının gelip orada farklı renkteki taşların üzerinde kıpırdamasının güzelliğini tarif edemem. Bu, hayatımın bir parçası, gerçek bir güzellik. Bunu tahrip edemezsiniz.' Evet, onu tahrip etmiyorlar.

Böyle bir gelişmeyi takip eden, insanların kararlarıyla katıldığı ortama benzer bir başka olay, 1957'de Boston'da cereyan ediyor. Buna 'Boston Vak'ası' diyorlar. 1957'de karayolları Fevzipaşa-Antalya sahil yolunu yapıyor. O yapılırken, Demokrat Partili milletvekillerinden bir kaç yolun sahilden geçmemesi için çaba harcıyorlar, fakat karayolcular ısrarlı. Bu arada Alanya şehri ilginç; bir kale şehri, bir de ova şehri var. Frank Lloyd Wright'ın 'world art city' isimli tasavvurunun tıpatıp aynısı. Wright, beraber çalıştığı tarım ekonomisti ve tarımcılarla beraber çok geniş bir grupta, '4-5 dönümlük parsellerde tarım yapıldığı takdirde, ailelerin müreffeh bir şekilde yaşayabileceğini' tesbit etmiş bulunuyor. Alanya'da 4-5 dönüme, bazen 10 dönüme çıkan parseller var. Narençiyeye ve muz bahçeleri olan bu parsellerin içinden, sulama yapmak için dağlardan gelen suların aktığı kanallar geçiriyorlar. Her bahçede ailenin evi var, adeta bir konak. 1957'de aile başına gelir, 2. 500 liraydı; oldukça yüksek



bir rakam. (O tarihte İstanbul'da belediyede danışman olarak çalışıyordum, en çok para alan mimardım ve 250 lira alıyordum.) Bu evlerde yaz-kış sürekli oturuyorlar, tarım alanını işliyorlar ve cennette yaşıyorlardı. Tam İslami cennetin tarif ettiği gibi, altından akarsular geçen meyva bahçelerinde yaşıyorlardı.

Karayolcular bu meyva bahçelerini tahrip ederek, iki şehri birbirinden ayıran bir yol yapmak istediğinde Alanyalılar bunu durduramayınca, Alanya'dan 10-20 km bir tarafta, bir o kadar öbür tarafta olmak üzere, karayolu çalışmalarını engelleyen barikatlar kurdular. Demokrat Partili milletvekilleri karayollarını ikna etmek için çalışmasına rağmen karayolcular Başbakan Adnan Menderes'e gidip, 'Bunlar sizin icraatınızı engelliyor' dediler. Bu engellemeyi durdurmak için de 1957 yılında (emir Menderes'ten mi? Bayındırlık Bakanlığı'ndan mı? çıktı bilmiyorum) Kızılıkule'den şehir merkezine kadar ekseriyeti Alanya eşrafı Halk Partili olan kişilerin 50 kadar konağı, bir perşembe günü boşaltılıyor ve iki günde tamamen yıkılıyor. Çok müstesna mimari kaliteye sahip konaklar bunlar; ve Alanya halkının direnişi sona eriyor.

Ama aynı sene (1957'de) Boston'a gelen çevre yolunu ve çevre yolundan şehre giriş yollarını, birkaç senelik çok ciddi bir çalışmayla planlayarak ve bu yolların inşası için yol güzergahının araziye aplanması edilmesine çevredeki köylüler karşı çıkıyor. Tıpkı Alanya'da olduğu gibi engellemeler başlıyor, engellemeler başlayınca mahalli semt merkezi ile karayolları idaresi biraraya geliyor. Ve bunlar diyor ki, 'Köylüler niçin engelleniyor? Bir nedeni olması lazım.' Bunu anlamak üzere şehir plancıları, tarımcılar, ekonomistler, sosyal bilimciler vs.den oluşan bir heyet, bir sene çalışıyor. Oradan çıkan netice müthiş önemli. Her noktada köylülerin itirazlarının doğru olduğu ortaya çıkıyor. Bu olaya 'Boston Vak'ası' deniyor. Bu itirazlara göre bütün güzergah yeniden planlanıyor.

Vak'anın teorik değerlendirmesi şöyle: Bir merkezde bulunan kişi, merkezden, tepeden baktığı zaman mahalli, mikrokozmosa ait realiteleri göremez; o ancak genel şeyleri görebilir ve değerler sistemini, karar mekanizmalarını belirleyebilir. Fakat bunu mikrokozmosa indirdiğiniz zaman, tepedeki insan oradaki detayları göremez. Onun için planlama, mutlaka mahalli insana önerilen alternatifler, strateji alternatifleri karşısındaki tepkisini,

katılımını almalıdır. Bu sadece tepki değil, katılımdır. Bilgiden hareket edilerek üretilen çözüm de ayrıntıdaki eksiklerinin tamamlanması, yanlışlarının düzeltilmesi ameliyesidir. Bu da o insanların katılımıyla gerçekleşir.

Boston Vak'ası'ndan itibaren Batı Avrupa ülkelerinde, Amerika'da ve bütün dünyada (açıkça Türkiye hariç) planlar, halktan gelecek tepkilerle kesinleştiriliyor. Tabii Türkiye'de bu noktada büyük bir zorluk olduğunu ifade etmek isterim: şehirlerimizde halk, yapı faaliyetini arsa spekülasyonu ile bütünleştirerek bir nevi karşılığı olmayan, açıktan kazanılacak parayla bir anda köşe dönmek, zengin olmak gibi gayri-ahlaki motivasyonlarla şartlandırıldığı için, Türkiye'de halka gittiğiniz zaman nasıl soru soracağınız da ayrıca çok büyük bir önem taşıyor.

Bir bakıma şehrin oluşmasına biçim verecek bir tavır çok önemli. **NurMBERG**, Almanya'nın önemli bir şehri. 16. asırda Kanuni Sultan Süleyman'a mektup yazarak Nürnberg şehrini idare etmesini istiyorlar. Bununla ilgili Alman ve Türk televizyonlarının ortak olarak hazırladığı bir TV programı var. Program şöyle başlıyor: 60 cm yüksekliği, 40 cm eni olan bir kitabı tutan bir insan eliyle birlikte gözükten sayfalarda resim var. İlkinde prens olduğu anlaşılan biri, papaz ve halk var; diğer sayfada da beyaz at üzerinde Osmanlı sultanı. Bunlar arasında konuşma geçiyor. Papaz halka diyor ki: 'Siz ne biçim Hristiyanınız? Sizi idare etsin diye gidip kafiri buraya çağırıyorsunuz.' Onlar diyorlar ki: 'Sen bizim çektiğimiz sıkıntıları biliyorsun, sıkıntılarımıza çare bulman için yardım etmeni söyledik, fakat sen hiç orali olmadın. Biz bu felaketin sıkıntılarını yaşıyoruz, senin şimdi bunu bize söylemeye ne hakkın var?' O sırada kalesindeki prens diyor ki: 'Siz ne biçim hristiyanınız? Kalkıp kafiri buraya çağırıyorsunuz, sizi idare etsin diye. Burada hükümdar benim.' Halk da diyor ki: 'Biz papazın yardım etmesi için uğraştık, papaz seninle aramızda irtibat kurmadı. Kapına geldik, yalvardık, yalvarmalarımız sana ulaşmadı yahut ulaştıysa da başını çevirip bakmadın, başka çare-miz kalmadı!' O sırada Osmanlı Sultanı diyor ki: 'Aranızda kavga etmeyin, ben burada sizi idare etmeye gel-medim, yalnız aranızdaki ihtilafları nasıl çözeceğinizi size öğretmeye geldim.'

14. Louis'lerin, Alman imparatorlarının, Napolyon Bonapart'ın ve diyelim ki bizim Tanzimat sonrası yöne-



tim sistemimizin, halka şunu yapacaksın, bunu yapacaksın diye emreden, yön veren, halk içerisinde binbir çelişkinin, binbir çatışmanın doğmasına sebep olan bir gelişmeyi yaşamamıza karşılık Kanuni, 'Ben sizi idare etmeye gelmedim, yalnızca aranızdaki ihtilafları nasıl çözeceğinizi öğretmeğe geldim' diyor.

Biz de bugün herhalde bunu sağlamak mecburiyetindeyiz. Burada Osmanlı şehrinin bir merkezi iradenin emrettikleriyle değil, yön vermesiyle, halkın katılımıyla, en fakir insandan en varlıklısına kadar hepsinin aynı yüksek kültür ortamında yaşamasına, en fakir insanın küçük evinin bile sanat eseri olmasına imkan verecek şekilde düzenlemesinin bu başarıyı sağladığını görüyoruz. Ya da bugün başaramadığımız, konut eksikliğimizden söz ederken son 70 senelik dönemimizde yaptığımız asli bir hata, yaşadığımız sıkıntıların, hatta felaketin Mevlana Cemaleddin-i Rumi'nin bir kitabının temel meselesi olan bilgi-otorite ilişkisini anlatıyor. Bu ilişkisiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in bir hadis-i şerifinin açıklaması şöyle: 'Hükümdarın iyisi, alimin ayağına giden; alimin kötüsü hükümdarın ayağına gidendir.'

Başka bir şey daha var. Bütün insanlığa yolu açmak, bütün insanlık için en karmaşık en üst düzeydeki meseleleri çözmek bir disiplin olarak dinin amacı. Felsefi düzlemde bunun bilincine erişmek amaç oluyor; fakat dinî düzlem bu bilincin hayata nasıl yansıtacağını da gündeme getiriyor. Orada diyor ki: 'Peygamberlerin hakiki varisleri (veya 'yegane varisleri') alimlerdir' yani bilgiyi temsil edenler, dünyaya düzen vermek gerektiğinde en önemli rolü üstlenecek olanlardır. Şimdi dünyayı düzenlemek ve inşa etmek mevzu bahis olduğunda 'insanların en iyisi alimin iyisi, insanların en kötüsü alimin kötüsü' olunca yetkiyi bunların da kötüsüne değil, en iyisine yetki vermek gerekiyor.

Mevlana'nın cümlesi gözönünde tutulursa, karar verici otoritelerin, politikacıların, devletin üst makamlarında bulunanların yanında teknokratlar varsa, bunlar hüküm verecek olanın emrine gitmişlerdir.

Doğrusu bunu insanları töhmet altına sokmak için söylemiyorum. Fakat onlar, gayri müsait bir durumu kabullenmek mecburiyetinde bulunuyorlar. Böyle bir yerde bir görevi kabul ettiklerinde, amirleri olan kişilerin, kabul etmedikleri önerilerini savunmaları halinde, he-

men onların işine son verilebiliyor. Çünkü onların da çocukluk çocukları, anne-babaları var, onları yaşatmak mecburiyetindedir. Ve oraya geldikleri zaman doğru bilgiyi ifade edemez konumda oluyorlar.

Depreme dayanıksız binaların başarısızlığı ortada. Mal sahibi, mimara para veriyor, mimarlar o parayı almak için aralarında rekabet ediyorlar, bir tanesi 'ben senin istediğini yaparım, daha iyisini yaparım' diyor, iş ona gidiyor. O, üzerinde 2 katlı evler yapılacak yerde, 5 katlı apartman blokları diziyor. O yerde zeminin gerilme katsayısı 0,75 iken, statik hesaplarında bu katsayı 2,00 alınıyor. Yalova'da bir rapora göre buna göre yapılan binanın 1-2 katı yere gömülüp kolonları parçalanıyor.

Dolayısıyla Osmanlı dünyasının en üst düzeydeki seçkin kesimi olan mimarlar ocağına ve tamamen ahlaki bir meslek organı olan loncaya, bulundukları yerden daha fazla bir yere gitme hırsı içerisinde olmayan, fakat faaliyetini en iyi şekilde yapacak durumda bulunan, bunun ahlaki sorumluluğunu en iyi şekilde yüklenen insanlara meslek öğretiliyor. İnsanların lonca mensuplarına müracaat ederek ev yaptırmaya talepleri karşısında, ustanın yanında 5-10 sene çalışıp 10-15 tane bina inşa etmiş olan insanlar bu sorumluluğu alabiliyorlar. Ama hangi usullere göre?

Şimdi Mimar Sinan Üniversitesi'nde, liseden gelmiş çocuklara 'sen yaratıcısın!' diyen hocalar gibi değil; aksine hassa mimarları ocağında loncanın yüksek temsilcileriyle müzakereler ve ortak çalışmalar sonunda, toplumun en seçkin insanların meydana getirdiği mimari ile bütünleşmiş olarak. Parçaların birbirlerine takılması suretiyle oluşan bir yapı sistemine göre inşa edilen yapılar, hem depreme karşı sonuna kadar dayanıklı olabiliyor, hem de her biri birer sanat eseri hüviyetini kazanabiliyordu.

Nezih Eldem, doktora yapan kişinin dekan olduğu, bir tane de hocası bulunan bir fakültede geçen dönem 30-40 kadar kişiye diploma verildiğini söyledi. Şimdi şundan da eminim ki, bu doktora yapan dekan hayatında bir tuğla duvarın nasıl örüldüğünü, iyi kalitede bir betonun nasıl döküldüğünü görmemiştir. Eminim yanındaki hoca da görmemiştir. Tabii devlet, tamamen bilgisiz olan bu insanları bir diplomayla mezun ettikten sonra, o diplomayla o insan havaalanı da inşa edebiliyor



(Yeşilköy havaalanının üzerinde böyle 3-4 senelik bir mimar hanımın imzası var). Devlet bu imzayı yeterli görüyor. Allahtan havaalanını inşa eden o hanımefendi değil; yabancı konsorsiyumun daha ciddi mühendisleri var, aksi takdirde ne havaalanı inşa edilebilirdi, ne de yerinde dururdu.

Şimdi bu yeteneksiz oluşum, aslı bir yanıltır. Hele bunu Osmanlı toplumunda mesleğe atfedilen önemle karşılaştırsak, bugün çok zavallı bir durumda olduğumuz görülür. Hele hele Amerika'da 5 ile 7 sene tahsil gördükten, bir eyalette 7 sene staj yaptıktan sonra, o eyaletin mimarlar odasının yaptığı imtihanda başarı kazanan %60 kişiden birisi olan bir genç adam, yalnız o eyalette mimarlık yapma hakkını elde ediyor. Böylece çevreyi inşa etmekle ilgili insan yetiştirmede gösterilen bu hassasiyetin izi olmayan bir toplumda biz çirkinliklerin en büyüğünü, insanlık tarihinin en kötü, en seviyesiz mimarisini üretmiş bulunuyoruz. Aynı zamanda da böyle felaketlere ve bundan kat kat büyük başka felaketleri de hazırlamış bulunuyoruz.

Bu durumda bu körfez depreminin getirdiği büyük felaketten daha büyük felaketleri önleyebilmek için tekrar gelişmiş ülkelerde olduğu gibi en seçkin insanların biraraya getirilmesi suretiyle konut mimarisine, ev inşaatına nasıl sağlamlık ve yüksek bir kültür değeri kazandırırız? diye tartışmamız ve ülkenin hızla artan nüfusunu, bu yanlışlıkların sebebi olan düzensiz çevrelere doğru gelişen ve defalarca yoğunlaşan, yağ lekeli gibi yayılarak büyümesi yerine her biri kendi içinde düzenli olan

Alman şehirlerinde olduğu gibi galaksi biçiminde, metropollerin unsurları olan şehirleri inşa etme yoluna nasıl gireriz? Bunları düşünmemiz gerekiyor.

Bunu gerçekleştirmek için özet olarak şunu söyleyebilirim: ülkede artacak nüfusun hangi iktisadi faaliyetlerle beraber, hangi usulleri sağlayarak gerçekleşeceğini ortaya koyacağımız bir ülke planlaması yapmamız lazım. Bu planın verilerine göre öncelikle üzerine nüfus çekecek iktisadi faaliyet bölgelerinin nerelerinde yeni şehirler kurulacağını gösteren, programlayan bölge ölçeğinde eylem planları hazırlamamız lazım.

Bu eylem planlarının (belediye başkanlarının kendi çöplüğünde her türlü yanlış yapıp, imparatorluk ilan etmesine, bölgenin de imparatorluk olmasına müsaade etmeden), kurulacak bu yeni şehirlerin, halkın yöneteceği şirketler, vakıf şirketleri gibi kuruluşlarla, halkın katılımıyla gerçekleşmesini sağlayarak; çeşitli inşa teknikleriyle, depreme karşı nasıl dayanıklı hale getirileceğini gösteren kurallara uygun olarak (çeşitli metodlarla ahşaptan, tuğladan, çelikten veya hafif malzemeden) teknik usulleri tarif ederek; bölgelere has özellikleri olan standartlar düzeni içerisinde üst bir mimarlık grubunun bunları ortaya koyması; insanların konutlarını, mahalleleri inşa etmesi yahut o mahalle ve konutları inşa edecek bilgiye sahip olarak eğitilmiş, bu bilgilerin uygulamasını görmüş mimarlardan oluşan konut tasarımı ve inşasını bilen bir mesleğin vücuda getirilmesi gerekiyor.



OSMANLI DEVLETİ ŞEHİRLİ BİR DEVLET MİDİR?

PROF. DR. TUNCER BAYKARA
EGE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı Devleti ve Şehir” konusundaki söyleyeceklerimizin birkaç amacı vardır. Öncelikle bunları sıralamak isterim. İlk olarak Osmanlı Devleti’nin bir “aşiret” devleti olduğu intibasını kesinlikle silmek; ikinci olarak Osmanlı Devleti’nin çağının gerektiği hayatı yaşadığını belirlemek ve nihayet son olarak da, Osmanlıların veya genelde Türklerin üzerinde yaşadıkları coğrafyanın hakkının verdiklerini, coğrafyanın imkân verdiklerinden tam olarak yararlandıklarını göstermektir.

Bu arada, Osmanlı Devleti’nin kültürel temellerini de şöylece sıralayabiliriz:

1. Osmanlı Devleti, öncelikle Türkiye Selçuklularının şehir mirasının üzerinde gelişmiştir.

2. Osmanlı Devletinde “şehir” hayatı ve şehircilik ile ilgili gerçekler, şimdiye kadar kısmen araştırılmış ise de, yeterli olmadığından bunun üzerinde daha fazla durulmasını sağlamaktır. Çünkü Balkan Şehirleri (N. Todo-rov) veya Arap şehirleri (A. Raymond) ile ilgili eserler yanında Anadolu sahası şehirleri yeterince bilinmemektedir.

3. Hepsinden önemlisi, Osmanlı Devleti bir Türk Devleti olduğundan, konu dolayısıyla “Türkler ve Şehir” şekline de girmektedir. Bu konuda da birşeyler söylenmesinde yarar vardır.

Osmanlı Devleti’nin etkin özelliği Türk olmakla birlikte, bunun üzerinde durulmamaktadır. Türkler ile şehir arasındaki olumsuz önyargı sebebiyle, bir araştırmacı, (S. Farokî) “Osmanlılarda Kent ve Kentliler” diye Türkçe’ye çevrilen kitabın aslında “town”u kullanmış, nendesey “city”yi tercih etmemiştir. Bunun anlamı, sanıldığından da derindir.

Town’un genelde “kasaba”yı karşıladığı, tam anlamıyla şehir ise city demek olduğundan, Türkçe çevirisinde kullanılan kent durumu bir bakıma çözmüştür. Çünkü tarihî Türkçe’imizde “kent”, köyden şehre kadar uzanan geniş bir anlamı içine almaktadır. Böylece mesele biraz da köy, kasaba veya şehir anlamlarının kesin çizgilerle belirlenmesi olarak da görülebilir.

“Şehir” ile ilgili olarak coğrafyacıların, sosyologların veya ekonomistlerin belirli tarifleri vardır. Hatta bunların tariflerinin, ülkelere görede biraz değişebildiği açıktır. Nitekim bizde de şehir denince çoklarımızın algılaması farklıdır. Onun için biz öncelikle, kimilerimizin katılmayacağını eksik veya yanlış bulacağını bile bile bir tanım vereceğiz: A. Toynbee’nin tanımı ki, vaktiyle Selçuklular Devrinde Konya şehrinde de kullanmıştık.

“Şehir, sakinlerinin sınırları içinde gıda maddesi üretmediği bir iskân yeridir.”

A. Toynbee’nin, üretimi esas olarak yaptığı bu tanım, pekala Türk hayatına da uydurulabilir. Çünkü, şehirde idare ve ticaret faaliyetleri esas olduğundan, elbette bu işlerle meşgul olanlar gıda ile ilgili üretim yapamazlar. Bununla birlikte, sadece bir zevk alma, hobi olarak biraz yetiştiricilik yapabilirler ki, küçük bir sebze bahçesi veya birkaç hayvan beslemek gibi.

Bu saydığımız husus dışında, şehir, çoğunlukla gıda dışı üretim yapanların yaşadığı, benim biraz abartılı deyişimle “asalak” yaşayanların çoğunlukta olduğu bir iskân yeridir. Asalak yaşayanlar demekle, kendileri doğrudan gıda üretimi yapmayanlar kastedilmiştir. Neticede, böylesine bir tanımda, görülüyor ki nüfus faktörü hiç yoktur. Nüfusun az veya çok, az nüfuslu veya kalabalık olmasının esasa yönelik bir etkisi söz konusu değildir.



Ancak bizde de etkin olan kanaat, az nüfuslu yerlerin köy, orta nüfuslu yerlerin kasaba ve kalabalık nüfuslu yerlerin “şehir” olarak adlandırıldığı yönündedir. Kalabalık iskân yerlerinin şehir olarak kabulü, bize kalırsa hiç de doğru değildir. Nitekim Osmanlı devrinde de, şehirlerde hemen hiç ziraatla uğraşan kişi, yani “çift” diye tanımlanan kişi bulunmaz.

Bu genel mahiyetteki girişten sonra, Osmanlı Devleti’nin, şehir hayatını etkileyen kültür etkilerine veya kökenlerine de temas edebiliriz.

Osmanlı Devleti, XIV. yüzyılın başlarında özellikle Söğüt-Bilecik-Bursa-İznik etrafından gelişecektir. Buraları ise Osmanlıların eline yeni geçen eski Bizans topraklarıdır. Şu halde, Türk aslı özellikleri dışında, Osmanlı şehir hayatındaki birinci yeni etki, Bizans’a ait olmalıdır. Ancak biliyoruz ki Osmanlıların, Eskişehir ve özellikle Karaca-şehir ile de yakın bağları vardır. Karaca-hisar da denilebilecek olan Karaca-şehir, adından da belli ki “şehir” diye adlanmıştır. Hatta XVI. yüzyıl kayıtlarında dahi burası “nefs” yani şehir olarak tanımlanır. Buraları, yani Eskişehir dolayları, Selçuklu çağına kadar giden Türk yerleşmelerdir. Resmi kaynaklarda XVI. yüzyıla kadar Sultan-öyüğü-Sultan-önü denmeye devam edecek olan bu iskân yerine, XV. yy. sonlarında Eskişehir de denmeye başlanması bu sebeble dikkati çeker.

Türkiye Selçukluları şehirlerinde olduğu gibi, Osmanlı dönemi şehrinde de “câmi”, yani “Mescid’ül-cuma”nın önemli bir yeri olmuştur. Cuma mescidi yani “cami”, şehir halkının cuma ve bayram günlerinde bir araya gelip, kaynaşmasını temin eden yerlerdir. Gerçi Selçuklu çağında bu özelliğini, ayrı bir toplantı yeri, meydan ile paylaşıyordu. Ancak buradaki “meydan”, şehrin ortasında, camiin yanında taş döşeli bir yer olmayıp, şehrin kenarında çimenlerle kaplıdır. Meydan, böylesine yemyeşil çimenlerle kaplı olduğundan *Gökmeşan* diye de adlandırılabilir. Muhtemelen Eskişehir’deki Gök-meydan mahallesinin bu adı taşımasının kökeninde de bu gerçek yatmaktadır. Osmanlı döneminde “meydan”lar hemen aynı özelliklerle devam etmiş, fakat *camiler* de, önemli bir toplantı yeri olarak dikkati çekmiştir.

Osmanlı şehrinin hakim ve ana unsurunun Cuma camii olduğu söylenir. Hatta daha ileri gidilerek, yeni bir iskân yeri, mahalle veya şehir yapımında, öncelikle cami-

in yapıldığı, sonra da insanların bunun etrafına gelip yerleştikleri ifade edilir. Bunun kaynağını bulamadık. Gözlemlerimiz ve bildiklerimiz, Türk halkı veya genel iskânda, öncelikle mahallenin oluştuğu, mabedin sonradan inşa edildiği yönündedir. Ancak cuma mescidi, merkezi özelliği ile ayrıca dikkati çekmektedir. Selçuklu çağındaki şehirlerin gelişmesinde, camiin yrinin bir iskân gerçeği olarak incelemiş idik. Benzeri durum, Osmanlı dönemi için de söz konusudur. Ancak daha eskiden, mesela Selçuklu çağından bir camii kalmışsa, bu genellikle *Alâeddin Camii* diye anılıyordu. Eskişehir’de de varlığını bildiğimiz Alâeddin Camii, Selçuklular devrinin eseri olup Caca-oğlu Nureddin tarafından yaptırılmış idi. Bu gerçek bize daha XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlıların Selçuklu birikimi ile temaslarını açıkça gösterir.

Şimdi açıkça diyebiliriz ki, Osmanlıların “şehir” konusundaki iki kökeni, temeli, Selçuklu ve Bizans şehir hayatı, şehir kültürüdür. Hemen ilave ediyoruz ki, Osmanlıların Avrupa içlerine ilerlemeleri ile yeni etkileşimler olduğu gibi, bir diğer önemli gerçek, Arap ülkelerini Halep, Şam (Dimişk), Kahire ve Bağdad’ı almaları Arap-İslâm şehirciliğiyle temaslarını sağlamıştır. Bu yeni güney sahası şehirleri, Osmanlı şehir hayatı için, bize göre üçüncü büyük etkeni teşkil eder.

Osmanlı Devleti’nin yüzyıllar boyu üzerinde yaşayacağı coğrafyadaki eski kültürlerden olan bu etkileşimini tabii görmek gerekir. Bu türden etkileşimin neticesi olarak Osmanlılarda “şehir” hayatının etkili olabileceği tahmin edilebilir ki nitekim bu gerçek, hemen bütün kaynaklarda açıkça görülebilmektedir. Buna rağmen, genelde Osmanlı Devleti’nde bir canlı şehir kültürünün varlığından yeterince söz edilmeyişi ayrıca üzerinde durulması gereken bir mesele olabilir.

Burada konu, Osmanlı Devleti’nin *Türk* özelliklerine gelmektedir. Çünkü Türk ile şehir hayatı arasında bir ilgi yoktur ki Osmanlılarda olabilsin. Aslında bu sözlerin, daha doğrusu peşin-hükümün doğru olmadığı artık anlaşılmıştır. Ancak konuyu açık, kesin ve her türlü şüpheden ayırarak veren bir eser henüz yoktur. Türkler, adına ister “balık”, isterse “şar” densin, şehirlerde oturmasını da bilmişlerdir. Şehirin temel işlevi, sakinlerini korumak olduğundan, buradaki *kale* Türk şehir iskânının



başlangıcındaki en önemli faktördür. Kale ile şehir arasındaki ilişkiler sebebiyle, asker olan bir kısım Türklerin, daha XI. yüzyıl sonlarında Türklerce alınan eski Bizans şehirlerine, daha doğrusu kale-şehirlere birer kale-eri olarak ailesiyle birlikte yerleştirilmesiyle, eski Rum diyarında Türk şehir hayatı da başlamış olmaktadır.

Bir kısım Türklerin kale-şehirlere yerleşmesiyle başlayan süreç, Türkiye Selçuklularında zirveye Alâeddin Keykubad (1220-1237) devrinde ulaşmış bulunuyordu. Bu dönemin, en önemli özelliği, İç Anadolu sahasındaki eski Bizans kale-şehirlerinin, birer Selçuklu Türk şehri halinde devam etmesidir. İşte Osmanlıların miras aldıkları bu Selçuklu devri Türk şehir gelenekleridir ve ilk devirde, Selçuklu çağına şehir, eski bir şehir olarak Karaca-hisar yakınlarında bulunuyordu.

1. OSMAN GAZİ VE ŞEHİR

Osman Gazi'nin, Batıya ve Kuzeye ilerlemesinde, bir önemli merhale, *Yeni-şehir*'in kurulmasıdır. Zaten bu bildirimizin en önemli dayanaklarından birisi, Osmanlı devrine ilgi duyan hemen herkesin yakından bildiği "Yeni-şehir"ın Osman Gazi tarafından kurulması ve Osman Gazi'nin gazilere evler yaptırması"dır. Daha önceleri Osmanlılar, aldıkları Bizans kale-şehirlerindeki boş evlere yerleşiyorlardı. Buralarda, şehrin eski sakinlerinin boş bıraktığı evler, Osman Gazi tarafından Türk gazilere dağıtılıyordu. Hatta Karaca-hisar'da, Germiyan'dan ve başka yerlerden de Türkler gelip yerleşmişlerdi. Oysa, Yeni-şehir'de, Osman Gazi, Yenişehir'de gazilere evler yaptırmış olduğundan doğrudan bir şehir kurucusu olarak ortaya çıkmaktadır. Osman Gazi'nin üzerinde önemle durulması gereken bir özelliği olup, sonraki dönemlerdeki "şehir" hayatının tercihinde de temel olmuş olabilir.

Yenişehir adı, XV. yy. sonu ile XVI. yy. başlarına ait olan kaynaklarda hemen hemen bu şekilde, yani "şehir" olarak belirtilmiştir. Daha önceki yüzyılın insanı sayılabilecek olan Ahmedî'de, başka örneklerde "şar" (Ala-şar gibi) şekli de görülmektedir. Eskişehir'deki *Şar-yeri* de unutulmamalıdır. XIII. yüzyılın ilk yarısında Beyşehir gölünün batısında, Alâeddin Keykubad tarafından yeni tesis edilmiş olan, benzer bir yeni şehir, *Yeni-şar* şekliyle sonraki devir kaynaklarına yansımıştır. Bize kalırsa, bu-

radaki isim de önceleri "Şar" idi, fakat kaynaklarda "şehir" olarak yansıdığı için Yenişehir olarak yaygınlaştı.

Yeni-şehir'in Osman Gazi tarafından kuruluşu kaynaklarda bu kadar açık belirtilirken araştırmacıların Osman Gazi'nin bu önemli özelliğine yeterince eğilmemeleri, burasının belki tarihçilerin zihinlerindeki şehir tanımına veya özelliklerine uymaması yüzünden olmuş olabilir. Osman Gazi'nin doğrudan bir şehrin kurucusu olması, Osmanlılar ile "Şehir" gerçeği arasındaki en önemli delili teşkil eder. Ancak burada yine de, "şehir" tanımının genelini ilgilendiren bazı meseleler de vardır.

İbn Bibi, XIII. yüzyılın son çeyreğinde, Akşehir yöresinde şehri andıran köyler (farsçası ile diğ) bulunduğunu söylüyordu. İbn Bibi'nin verdiği örnek köylerde var olan ve onları gerçekten bir şehirden farksız kılan unsurlardan mesela hamamlar, XX. yüzyıla kadar kalmış idi. Burada, Türkiye Selçukluları devrinde köylerin ne kadar gelişmiş olduğunu ıspatlayacak değiliz. Fakat köy ile şehir arasındaki farkın nüfusa bağlı olmayabileceğini belirtmekle yetineceğiz. Çünkü, Caca-oğlu Nureddin'in 1272 tarihli vakfiyesinde arapça "karye" diye nitelendirilen, "şehir" son ekli yer isimleri bir hayli çoktur. Günümüzde dahi bazı Türk köylerinin, veya hiç olmazsa "şehir" olmadığı kesinlikle bilinen bazı iskân yerlerinin adında dahi "şehir" son eki vardır (Kula-Uşak yolundaki Yenişehir gibi). Herhalde Osman Gazi'nin kurduğu ve adına "şehir" dediği yerleşme de, araştırmacılar tarafından doğrudan şehir itibar edilmemiş olsa gerektir. Ancak Osman Gazi'nin kurduğu şehrin bir temel özelliğini unutmamak gerekiyor. Burası Osman Gazi'nin idare ettiği sahanın merkezi, bir nevi pay-tahtıdır. "Şehir"ın temel özelliklerinden birisinin "idare merkezi" olduğunu hatırlatalım.

XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başında yaşayan Osmanlı Devleti'nin en seçkin bilim adamı sayılabilecek olan Kemal Paşa-oğlu'nun bir ifadesini hatırlıyoruz. Çünkü o, zaman içinde Osmanlı özelliklerinin kesinlikle belirlendiğini ifade ederken, kişverinin "karye iken, zamanla şehir" olduğunu, "nehir ve bedir" kafiyesine uyarak ifade etmiş idi. Şüphesiz Osman Gazi zamanında dahi, "karye", yani günümüzdeki yaygın anlamıyla köy, H. İnalçık üstadımıza göre, Osmanlı iktisadi hayatının, temeli olarak "çift" düzeninin de esas dayanağıdır. "Köy",



ziraatın etkin olduğu yerleşik hayata ait bir kavramdır. Dolayısıyla bundan başlayan bir sosyal hareketliliğin “şehir”e kadar ulaşması doğal sayılabilir. Nitekim, bu gerçek, yani “Köylülük” son bin yılın en önemli sosyal gerçeği olarak da kabul edilmektedir. Ancak hemen belirtelim ki biz bu düşüncede değiliz.

2. TÜRKLER VE ŞEHİR HAYATI

Osmanlı devrinde şehirlerin bulunduğu bir gerçek olsa bile, Türklerin buna ne kadar katılmış olabileceklere aynı bir problem olarak görülebilir. Gerçekten de daha Selçuklu çağından itibaren, bir kısım Türklerin şehirlere katıldığını kesinlikle bilmemize rağmen, bir kısım araştırmacılar, zihinlerinde daha değişik bir olgu var sayıyorlardı. Buna göre Türkler, genellikle göçebe ve hayvan yetiştiren yayla da otururlar. Buna karşılık şehirlerde Bizans’ın esnaf ve üretici insanları yaşar. Osmanlıların büyük başarısı, bu iki ayrı ekonomik zümrenin arasında ahenkli bir işbirliği kurmasında yatar.

Teorik bakımdan, Türklerin göçer ve hayvan besleyici özelliklere temas ettiğinden oldukça taraftar bulan bu görüş, ne yazık ki tarihî kaynaklara uymamaktadır. Tıpkı Türkiye Selçukluları devrinde olduğu gibi, Osmanlı döneminin XV-XVI. yüzyıllarda kaleme alınsalar dahi, kaynaklarına yansıyan bir gerçek vardır:

a. Bizasdan alınan kalelere Osman ve Orhan Gaziler tarafından Türk askerleri konulmaktadır. Bu Türkler, bu kalelere kendi aileleri ile, Türk hanımlarıyla yerleşiyorlardı. Gerçi İznik fethinde, yerli kadınlarla evlenen Türkler olmuştur. Ancak bunlar sayıca azdırlar. Dolayısıyla, kale-şehirlere Türklerin gelip yerleşmesi en erken bir zamandan beri söz konusudur.

b. Karaca-hisar’ın alınmasından sonra kaledeki boş evlere Germiyan ve başka yerlerden Türklerin gelip yerleşmesi bize gösteriyor ki, yeni alınan şehirlere, daha uzak sahalarda yaşayan Türkler de gelip yerleşmektedirler.

c. Daha da önemlisi, Osman Gazi’nin kendisinin Yeni-şehir’i kurmasıdır.

d. Bursa şehri örneğinde görüldüğü gibi, Bizans kalesi küçük alanlı olup, Türklerin şehre gelip yerleşmesine yetmemektedir. Türkler çevrede güvenlik de sağlandığından sur dışına, özellikle doğu tarafına yerleşmekte-

dirler. Bu yöndeki iskânın gelişmesi sonucu Yıldırım Bayezid, Cuma camiini burada, Sur dışına yaptırmıştır. Bursa’daki Şehre-küstü semti bu yörededir.

Onun için diyoruz ki Türkler, şehre fetihten sonra başlamak üzere dahil oluyorlardı. Böylesine şehir hayatına katılmış olan Türkler, elbette Osmanlı döneminde Osmalı insanı sayılabilirler. Bunun için şehirlerde sadece eski yerli hristiyanlar değil, Türkler de vardır. Hatta Türklerin sayısı, hakim ve etkin durumdadır. Bu sebeple olsa gerek, S. Farukî, böylesine bir problemi söz konusu dahi etmemiştir.

Osmanlı şehrinde, Türkler de etkindir ve hatta şehrin hakim özellikleri onlar tarafından belirlenmekte, kararlaştırılmakta ve uygulanmaktadır.

3. MEVSİMLİK HAYAT VE ŞEHİR

Yukarıda Türk’e ait var olduğu söylenen bir diğer söylentiye ihmal ettik. Bu da Türk’ün yerleşik olmayıp, göçer (hatta göçebe) olduğu hususudur. Ayrıca belirttiğimiz ve yazacağımız gibi, Türk’ün hayatı göçebe veya göçer (hatta konar-göçer) değil, evini mevsimlere göre göçüren bir hayat demektir. Türk, evini göçüren bir hayatı tercih edince, köylerde veya şehirde otursun, yaylaya çıkmayı hiçbir zaman ihmal etmez. “Yayla” hayatı, günümüze kadar uzanan kesin özellikleriyle, şehir hayatının da ayrı bir gerçeğidir. Herhalde, Türk hayatının mevsimlik olması, onun şehirli olmasını, şehirlerde yaşamasına engel olmamıştır. Osman Gazi’nin kaynaklara yansıyan hayatında, yaylaya çıkmak kesinlikle bilindiğinden, bir kısım meslektaşlar belki de bunu, şehirli olmak açısından değerlendirmiş olabilirler.

Şehirlerde yaşayanların, yaz mevsimi yaylalarda geçirdiğini geç devirlerden kesinlikle biliyoruz. Bu hususta sadece kale-erleri istisna olup, onlar her zaman kalede olmak zorunda idiler. Ama diğer Türkler, o şehrin topografik durumuna göre değişen mesafelerdeki yaylaklarına, hiç olmazsa bağlarına göçmekte idiler. Böylesine göç, iktisadî bakımdan etkili yerleşmelerde, daha ziyade erkeklerin sabah gidip akşam dönebilecekleri bir mesafede olmak üzere tercih ediliyordu. Fakat kesinlikle yaylak geleneği devam ettiriliyordu. Böylesine bir hayat, şehir hayatının içinde değerlendirilmek gerekir.



4. ŞEHİR VE ŞEHİRLİLİK DUYGUSU

Burada “şehir” gerçeğinin bir diğer özelliğine, şehirlilik veya hemşehrilik duygusunun güçlenmesine temas edelim. Şehrin temel özelliklerinden birisi, burada kendisine mahsus bir halk idaresinin mevcut olmasıdır. Böylesine bir bağımsız şehir halk idaresinin varlığı, *şehir* konusundaki bir büyük meseleyi çözebilecektir. Eski Yunan ve sonrasında “şehir”, adeta bağımsız idarî özelliği ile dikkati çeker. Benzeri idari özelliğe ve hatta terim yerinde ise özerkliğe, Anadolu sahasındaki Türk şehirlerinde de rastlıyoruz.

XI. yüzyıl sonlarında Türklerin katılmaya başladıkları Anadolu sahasındaki şehirler halkının bir süre sonra, muhtemelen bir nesil geçtikten sonra, belirli bir şehirlilik kimliği edindikleri muhakkaktır. Böylece, sözlerimizin en başında da kısmen temas ettiğimiz gibi, “şehrî” olmak, genelde doğrudan *Türk*den de ayrılmış sayılıyor. Şehir kimliği edinmek, şehrî olmak şehirlilerin kendi özelliklerini kazanmalarıyla birlikte gidiyordu. Böylesine şehirlî özellikler kazanmanın temelinde ise, belirli bir şehirlilik bilinci, hemşehri dayanışması söz konusudur. Zaten, günümüz Türkçesinde, vilayet=il-deş, hatta kaza=ilçe-deş gibi genel bir anlam kazanmış olan *hemşehri* kelimesinde, *şehir* kökü açıktır. Hemşehri’lik sadece aynı şehirden olmak şartıyla söz konusu olabilir. Hemşehrî, aynı şehirden olmak demektir ki, şehirlilik bilincinin ortaya çıkışını da kesinlikle gösterir.

“Şehir”de belirli bir ortak değerler birlikteliği söz konusu olunca bunun yönetime yansımamış olması düşünülemez. Nitekim bilinenler de, Türkiye Selçukluları devrindeki şehirlerin hemen hepsinde bu türden bir şehir halkının siyasi iradesini bize açıkça gösteriyor. Ankara, Konya ve Kayseri gibi şehirlerde açıkça gördüğümüz, Yönetici ailenin siyasî iradesinden farklı tezahür edebilen bu bağımsız şehir iradesi, XII. yüzyıl sonlarından itibaren Konya şehrinde açıkça takib edilebilmektedir. Türkiye Selçuklularının paytahtı olmasına rağmen, bağımsız bir şehir siyasî iradesinin var olabilmesi, Türk şehirlerindeki bağımsız ve sadece o şehre ait kesin siyasî güç ve siyasî irade meselesini yeniden düşünmeyi gerektirir. Benzer gerçeği, yani Selçuklu Sultan ailesinin dışından oluşan bir siyasî kararlılığı Ankara şehri için de kesinlikle biliyoruz. Böylesine siyasî kararlılık, Türk şehirle-

rindeki halkın, bağımsız şehirlilik duygusu ve siyasetinin kesin birer göstergesidir. Bu siyasî iradenin ortaya çıkışı, hangi zümreler veya kişiler tarafından kullanıldığı apayrı büyük meselelerdir. Araştırmacıların bu esastaki konulara dikkat etmeleri tavsiye edilir.

Türkiye Selçuklularındaki bağımsız şehir idaresi ve şehir siyasî iradesi, Osmanlı devrinde devam etmiştir. Fakat Türk tarihçiliğindeki bazı peşin hükümler sebebiyle, bu yeterince ortaya konamamıştır. Bununla birlikte Osmanlı devrindeki Türk şehirlerini inceleyen araştırmacıların bu yöndeki hükümleri, öteki araştırmacıları da etkilemeye başlamıştır. Artık kesinlikle diyebiliriz ki Osmanlı şehrinde kesinlikle bir bağımsız şehir iradesi vardı ve bu, merkezî iradenin dışında ve bağımsız olarak tezahür edebiliyordu. Gerçi bu türden siyasî irade belirtileri merkezi irade temsilcileri tarafından, İstanbul’a onların isyanları biçiminde duyurulabiliyordu.

Nasıl yorumlanırsa yorumlansın, görüntüleri ne türden olursa olsun, Osmanlı şehrinde varlığı kesinlikle bilinen “Şehir-emini” veya “Şehir-kethüdası”, üzerinde daha fazla durulması gerekmektedir. Nasıl köy-kethüdası varsa, şehirlerin de bir kethüdası olağandır. Aynı şekilde, şehir halkının tam güvendiği bir kimsenin şehir-emini olması da olağandır ve bu isim, özellikle İstanbul’da yakın yıllara, XX. yüzyılın ortalarına kadar yaşamıştır. Halen de İstanbul’da bir semt bu adı taşımaktadır.

Osmanlı Şehri’nin böylesine bağımsız siyasî iradeyle ilgili araştırmalara bundan sonra daha çok yer verileceğini umuyoruz.

5. EKONOMİK HAYATIN İÇİNDE ŞEHİR

Şehir hayatının bir büyük göstergesi, ekonomik hayatla ilgilidir. Ekonomik hayatın temel göstergelerinden birisi, ihtiyaçların tam olarak karşılanmasıdır. İhtiyaçların karşılanmasında, komşu şehirlerden ve hatta ülkelerden yapılan ithalat ilk sırada yer alır. Bunun için şehir hayatı şart değildir; bununla birlikte satıcıların ve tacirlerin daha ziyade şehirlerde oturduğu bilinir. Şehirler ve özellikle yöneticiler, Beğler, Han ve Sultan başta olmak üzere, geniş bir tüketici kitle teşkil ettiklerinden ticaret önem taşır.



Zaman geçtikten sonra, ülke içindeki üretim de öne çıkar. Türkiye Selçuklularında, şehir hayatında üretimin büyük önemi, şehir hayatındaki yeri, özellikle vakfiyeler sayesinde kesinlikle bilinmiştir. Üzerinde durulması gereken önemli husus, üretim safhasında, şehirdeki önemli ihtisas erbabı veya çırakların varlığıdır. Çıraklar, kalfalar veya kısaca çalışanlar şehirlerdeki iktisadî hayatın üretimini sağladıkları gibi, doğrudan şehrin kalabalıklaşmasını da sağlıyordu. Giderek kalabalık olan şehirlerde üretim yapan kitleler, XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Önyasya kökenleri de etkili olan yeni bir düzenlemenin Ahi teşkilatının içinde olmuşlardır. “Ahi”ler ve “ahi” önderleri şehirlerinin etkili kesimidirler. Böyle bir durumda, şehirlerdeki üretim, ülke içindeki ekonomik hayatla çok yakından bağlıdır. Böylece hammaddelerin elde edilmesinden, eşya üretimine ve oradan da satış safhasına kadar geçen kademeler, sadece Selçuklu şehrinin değil, sonraki dönemin de ana çizgisidir.

Gerçi şehir hayatının canlanmasında, ülke içi ve dışı güvenliğin büyük yeri ve etkisi vardır. Alâeddin Keykubad döneminde olduğu gibi, XVI. yüzyılda, genel ifadeyle, Kanuni Sultan Süleyman devrinde de Anadolu sahası şehirlerinin geliştiği görülür. Bu gelişme, kısmen incelenmiş olup, ayrıca incelenmeye de değerdir. Selçuklu döneminin sonlarında ve erken Osmanlı döneminde “güvenlik” meselesi sebebiyle, şehirler hayatı biraz gerilemiş idi.

Ancak Kemal Paşaoğlu'nun ifade ettiği gibi, XV. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı şartlarının oluşmasıyla, XVI. yüzyılda şehirler kalabalıklaşmış, Osmanlı şehir hayatı bu devirde gerçek özelliklerini kazanmıştır.

Osmanlı Şehri'nin XV. ve XVI. yüzyıllardaki fizik olarak büyümesinin, Türkçe nefis bir göstergesi de vardır: Şehre-küstü. Böylece Osmanlı şehrinin fizikî özelliklerine de kısmen temas etmek imkanını bulabileceğiz.

6. FİZİKİ, TOPOGRAFİK ÖZELLİKLERİYLE ŞEHİR: ŞEHRE-KÜSTÜ

Osmanlı şehri, genelde ve ana çizgileriyle Bizans şehrinin üzerinde kurulmuştur. Bizans şehrinin ise, Osmanlılarla temas ettiği yüzyıllardaki görünüşü, fizikî bakımda savunması elverişli yörelerde oluşmuş olmasıdır.

Böylesine fizikî özellikleri savunma için elverişli yörelerdeki Bizans sonrası Osmanlı şehirleri, yepyeni bir kavramı doğurmuştur.

“Şehre-küstü” adı, XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde, birçok şehirde görülen bir mahalle ismidir. İlk bakışta anlamı bile sezilememekte, okunmasında güçlük çekilmektedir. Şehre bir küsmenin söz konusu olduğu bu ismin, gerçekte şehrin mahallelerinin birisinin adı olması ayrı bir gerçektir. Birçok Anadolu ve Rumeli şehrinde XVII. yüzyılda görüldüğü gibi, bazı şehirlerde günümüze kadar gelmiştir (Bursa, Antep, Amasya gibi). Bununla birlikte bir kısım şehirlerde, (yeterince inceleyemedikse de, Akhisar gibi) kaybolmuştur. Kelime çok güzel bir Türk mantığını yansıtır.

Şehre-küstü aslında Osmanlı şehrinde, ama sadece Osmanlı şehrinde yepyeni bir mahalledir. Selçuklu ve Osmanlı şehrinde mahalleler genellikle orada oturan, mescid ve mektebi yaptıran etkili kişinin adıyla anılırdı. Bu genelde mescid veya doğrudan kişi adıyla olurdu. Böylesine bir yaygın özelliğe göre, “Şehre-küstü” türünden bir isim, gerçekten önemli bir aşama demektir.

“Şehre-küstü” adına şimdilik en erken olarak XV. yüzyılın ilk yarısında Bursa’da rastlıyoruz. Bugün Bursa şehrinin hemen tam ortasında kalmakla birlikte, XV. yüzyıl başlarında Bursa şehrinin kendisi olan Kale’nin doğusundaki dere=çayın ötesinde oluşan bir mahalleye ad olmuştur. Bursa şehri, birçok incelemeye konu olmakla birlikte, fizikî çehresinin gelişmesinin yeterince vurgulandığını, şimdilik okumadık. Bununla birlikte, Bursa örneği, XVI. yüzyılda sayıları çok artacak olan “Şehre-küstü”lerin açıklanmasında yararlı olmuştur. Çünkü bu ismin bulunduğu hemen bütün şehirlerde, M. Kiel’in Balkan şehirlerinde belirttiği gibi, bir fizikî engel söz konusudur.

“Şehre-küstü”nün oluşumunda, geleneksel eski şehrin belirli fizikî sınırları, tepeler, kayalıklar veya bir dere=ırmak olmalıdır. Osmanlı döneminde, şehrin eski sahası, yeni inşaatla tamamen dolmuş olabilir. Şehre gelip yerleşmek isteyenler çok ise, bu şehre akın durmaksızın devam edecektir. Şehrin eski sahası tamamen dolmuş, yeni bir ev yeri kalmamış olabilir. İşte böylesine bir gelişme içinde olan şehirlerde, insanlar, şehrin asıl kitlesinden



kayalık, tepelik veya dere ile ayrılan kesimine de ev yapabilmektedirler. İlk yıllarda, şehrin büyük kitlesinden uzaktaki bir yerleşme, adeta “şehre küsmüş” gibidir. Çünkü şehrin asıl kitlesinden uzaktadır. İnsanlar buraya gelip yerleşmeye mecburdurlar, çünkü şehrin kendi sınırları içinde oturulacak ve ev yapılacak toprak kalmamıştır. İşte, evini ilk yapanın “Şehre-küstü” diye tanımlandığı böylesine yeni mahalle veya mahalleler, zamanla şehrin büyük sahasının içinde kaybolup gidiyordu.

Kısacası, Şehre küstü adı, Osmanlı şehirlerinin kalabalıklaşmasının en çarpıcı isim delilidir. Antep, Amasya, Balat, Akhisar, Kütahya, Bursa, İstip ve hatta Bender böyle *Şehre-küstü*lerin bulunduğu şehirlerdir.

Osmanlı şehrinin gelişmesi, XVI. yüzyıl tarihlerinden açıkça bilinmekle birlikte, görülüyor ki bir isim de, bu gelişmeyi bize açık olarak göstermektedir.

7. OSMANLI ŞEHİRİ'NDEN SONRAKİ GELİŞMELER

İstanbul odaklı Osmanlı kültürünün, şehir hayatı da dahil olmak üzere bütün zamanlarında şu üç dönemi açıkça belirleyebiliriz:

1. Geleneklerin ve eski Selçuklu etkisinin güçlü olduğu dönem: XV. yy. sonlarına kadar devam eder. Klasik bilgilere göre, bu devrin 1453 ile bitmesi gerekir; ancak sosyal olaylar daha uzun bir süre sonra kesinleşeceğinden, XVI. yüzyılın ikinci çeyrek başı, bize kalırsa yeni devrin başlangıcıdır. 1510-1520 yılları arasında, Osmanlı Devletinde yepyeni bir dönem başlamış kabul edilebilir. XVI-XV. yüzyıllardaki Osmanlı Şehri, eski Bizans, Balkanlı veya Selçuklu etkilerini hâlâ üzerinde taşır. Güvenliğin sağlanması, ülke sınırlarının uzaklara taşınmasıyla, meselâ Anadolu veya Rumeli sahasında yepyeni bir gelişme başlayacaktır.

2. XVI. yüzyıldan başlayarak Osmanlı özellikleri, aslında Türk kökenli olmakla birlikte, artık *Türk* adına hiç yer verilmeyerek, XIX. yy. başlarına kadar devam eder. Osmanlı kültürünün hemen bütün yönleri olduğu gibi, Osmanlı Şehri de asıl bu dönemde, bu üç yüzyılda oluşmuş, meyvelerini vermiştir. Böylece Osmalı Şehri'nin kendisine mahsus hususiyetlerini bu dönemde bulabileceğiz. Kaynakların bol olduğu XVI. yüzyıl, belki bazı noktalardan çok iyi bilinebilir, fakat bize kalırsa Os-

manlı Şehri'nin kendisine mahsus gerçeklerini XVII-XVIII. yüzyıllarda bulabiliriz.

3. XVIII. yüzyıl sonlarında Avrupa biliminin ve askerî varlığının çok güçlenmesi sonucunda, XIX. yüzyıl başlarında dünyadaki yeni gelişmelerden Osmanlılar, ancak yüzyılın ikinci çeyreğinden sonra etkilenmeye başladılar. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, 1826 bu yeni dönemin başlangıcı kabul edilebilir. Osmanlı Şehri'nin nüfus, iktisadî hayat ve öteki hususlardaki özelliklerinin değişmesi de bu zamanda başlar. Bu dönem ile yepyeni bir devir başlar. Bu yeni dönemde, Osmanlı Şehri'nin geleneksel yapısı bozulur; çünkü “zihniyet” değişmiş, Osmanlı'nın kendisine mahsus eski değerleri küçümşenilerek nefret edilir olmuştur. Bu ise yepyeni bir dönemi başlatacaktır.

Osmanlı Şehri, bize kalırsa en olgun çağını, ikinci döneminde ve özellikle XVII-XVIII. yüzyıllarda yaşadı. Bu yüzyıllarda, çok yönlü kültürel etkileşimler söz konusudur.

a. Osmanlı insanı, çok geniş bir coğrafyanın içindedir. Osmanlı valileri veya sancak beyleri, kimi zaman çok aykırı yerlerde görev yapabiliyordu. Budin'de görev yapan birisi, beş-altı sene sonra Konya'ya geldiğinde elbette farklı duygular içinde olmaktadır. Aynı şekilde, Halep veya Şam (Dimişk) kültürünün içinde yetişen birisi, Edirne'ye veya Belgrad'a gittiğinde de durum farklı olmaktadır. Böylesine etkileşim, Osmanlı şehrinin eski sade yapısını da değiştirecektir. Bununla birlikte, böylesine mahallî etkileşim dışında, doğrudan eski Türk özelliklerinin devam ettiğini de kesinlikle tesbit edebiliyoruz.

b. Osmanlı insanı, şehir hayatında kendisine mahsus eski geleneklerini devam ettirmiştir. Meselâ yeşillik meselâ su, bu şehir hayatında büyük önem taşır. Türk şehrinin su ihtiyacı apayrı bir yenilik ve güzelliği doğurmuştur.

c. Osmanlı şehrinin toplu yaşama yerleri değişmiştir.

ç. Osmanlı şehrinde, insanlar toprak ve yeşillikle daha yakından haşır-neşirdirler.

d. Osmanlı şehrinde, insanlar şehirdeki hemen bütün öteki insanları da düşünürlerdi. Bir arada



yaşamının gerekli olması sebebiyle, ticaret hayatında dahi, düsturları, "ben yaşayayım, ama sen de yaşa" olmuştur. Bunun bir görüntüsü olarak *imaret* gerçeği ortaya çıkmıştır. Bu olmasa dahi, müslüman mahallesinde açlıktan ölen bulunmazdı.

e. Osmanlı şehri, XVI-XVIII. yüzyıllar ölçülerinde, dünya şartlarının ilerisinde bir gelişme gösterir. Nüfus açısından yeterli ve kesin bilgilerimiz yoksa da, yine de dünya coğrafya eserlerinden durumu anlayabiliyoruz.

Osmanlı şehrini, bu değişme döneminde oldukça iyi biliyoruz. Çünkü Avrupa esaslı kaynaklar, gravürler, seyyahların tasvirleri ve hepsinden önemlisi gazete-mecmualar da artmıştır. Sonuçta, daha iyi bilinebildiğinden öncelikle bu dönem Osmanlı şehri öğrenilmiş, buradan gidilerek klasik Osmanlı şehri özelliklerinin tesbit edildiği sanılmıştır. Oysa bu dönem Osmanlı Şehri, artık hemen herşeyi ile değişmiştir; çünkü devrin parolası "değişmek"dir. Osmanlı şehri, bazı özellikleri ile kenarda köşede kalmış şehirlerde yaşamaya devam etmiştir. Onun içindir ki meselâ bir zamanlar böylesine olan Bursa'yı görenler burasının öteki şehirlerden farkına dikkat edip, hayran kalmışlardır (A. H. Tanpınar gibi).

Osmanlı şehri, görülüyor ki, bir gerçektir ve Osmanlılar, şehir hayatı ile yakından ilgilidirler. Eğer bir Osmanlı kültüründen, medeniyetinden söz edilmek gerekirse, buna asıl damgasını vuran unsur, İstanbul şehridir, yani bir "şehir" dir. İstanbul, XV. yüzyıl ortaların-

dan itibaren Osmanlı şehrinin en önemli belirleyicisi olmuştur. Bir diğer ifade ile, Osmanlılar, hem çok eskilerden beri devam edegelen yerleşik geleneklerini, hem de Türkiye Selçukluları ve Beyliklerin birikimini, en iyi ve mükemmel bir şekilde İstanbul'da değerlendirmişlerdir.

İstanbul, sadece Bizans Devleti'nin kalıntılarıyla değil, bir cihan devleti olan Osmanlı Devleti'nin yaratıcılığının ve özelliklerinin en iyi görüldüğü bir yerdir. Burasının etkin ve hakim özelliği ise bir "şehir" olmasıdır.

İstanbul şehriyle özdeşleşen yeni sosyal gerçekte, *Türk*, şimdilik bir kenarda kalmaya mahkum olmuştur. Bunu da fazla abartmamak gerekir. Merkez ile "taşra" arasında, dünyanın hemen her ülkesinde görülen türden ilişkiler Osmanlılarda da vardır. Burada dikkati çeken, ne kadar şehir insanı olurlarsa olsunlar, İstanbul dışı "şehir"lerin insanların dahi İstanbul merkezli düşüncede, taşralı ise "Türk" itibar edilmesidir. "Türk", bu yönüyle, adeta XIII-XIV. yüzyıllardaki anlamını devam ettirmektedir. Türkçenin bu türden özelliğinin yüzyıllar boyu devam etmesi, aynı coğrafya, aynı insan unsuru söz konusu olursa yadrganmamak gerekir.

Sonuç olarak diyoruz ki Osmanlı Devleti ve insanı, şehir gerçeğinin içinde yaşamıştır. Osmanlı özellikleri şehir ile içiçedir ve bu gerçek, devletin bütününde dahi değişmemiştir.

KAYNAKLAR

- 1 Türk Şehri: T. Baykara, *Türk Kültürü Araştırmaları*, İzmir, 1997.
- 2 İslam Şehri: I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard, 1967.
- The Islamic City*, (ed. A. H. Hourani & S. M. Sstren), Oxford, 1980.
- The Islamic City*, (ed. R. Serjeant), Paris, 1980; Türkçesi de var.
- 3 Selçuklu Devri Türk Şehri: T. Baykara, *Anadolu'nun Selçuklular Devrindeki Sosyal ve İktisadi Tarihi Üzerinde Araştırmalar*, İzmir 1990.
- 4 Osmanlı Şehri:
 - N. Bldicanu, *Recherche Sur La Ville Ottoman au XVe siecle*, Paris, 1973.

- Osman Ergin, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*, İstanbul, 1936.
- Prof. Dr. R. Mantran, *İstanbul*, Paris 1962.
- N. Todorov, *La Ville Balkanique aux XVe -XIXe siecles*, Bucarest, 1980.
- A. Raymond, *Grandes Villes Arabes a l'Epoque Ottomane*, Paris, 1985.
- S. Faroqi, *Osmanlı'da Kent ve Kentliler*, İstanbul, 1993.
- T. Baykara, *Osmanlı Taşra Teşkilatında XVIII. yüzyılda Görev ve Görevliler* (Anadolu Ankara 1990).
- S. Akture, *XIX. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti*, Ankara, 1978.
- Ayrıca bkz.: M. Kiel, I. Tekeli, G. Tankut, H. Gerber, Ö. Ergenç ve diğerlerinin eser ve makaleleri.



OSMANLI ŞEHRİNE KAVRAMSAL BİR YAKLAŞIM

MUSTAFA ARMAĞAN
ARAŞTIRMACI YAZAR

İSLÂM ŞEHRİNİN ADI YOK!

A dı Amerika'da haklı olarak “*şehir filozofu*”na çıkmış olan Lewis Mumford, ilk baskısı 1938’de *The Culture of Cities* (Şehirlerin Kültürü) adıyla yapılan *The City in History*’de¹ büyük bir alçakgönüllülükle şehir üzerine yaptığı bütün çalışmaların elinin altındaki bölgeler ve şehirlerle, dahası uzun süredir içine dalmış olduğu malumatla sınırlı olduğunu, dolayısıyla kitabında “*Batı medeniyeti*” dahilinde kalmayı bir metod olarak seçtiğini itiraf yollu ifade eder.² Gerçekten de 650 sayfayı aşkın bu muhalled ciltte, İslâm medeniyeti ve şehirleri ile ilgili tek bir kelimeye veya cümleye tesadüf etmenin imkânı yoktur. Batı Avrupa ve Amerika şehirleri ve bu şehirlerin kültürleri tarihî akış içerisinde son derece derinlemesine ve ayrıntılı olarak ele alınmış ve tartışılmış iken, yazarının, itiraf ettiği gibi, Doğu ve onun içinde yer alan İslâm medeniyeti ve şehirlerini tek kelime ile olsun merak etmemiş olmasının altında sadece bir uzmanlık miyopluğunu mu aramak gerekir? Mumford’ın malumat sahibi olmadığı bir alanda at koşturmaktan dürüstçe içtinab ettiği inansak bile bunun ferdî bir imtina tavrı olmadığını ve Doğu’nun incelenmeye değer bir toplumsal ve medenî hayatıyetten nasiplenmemiş olduğu yolundaki genel “Batılı” (Western) ithamkâr tavrın bir uzantısını teşkil ettiğini söylemek için yeterince belgeye sahibiz.³

Dolayısıyla Mumford’ın kitabını eline alan bir Müslüman okuyucu, bu çalışmanın *Tarihî Şehir*’i değil, *Batı Tarihinde Şehir*’i anlattığını görünce hayretini gizleyemeyecek ve kendisine ait çok az şey bulacaktır onda. Ne var ki, dediğim gibi bu, Batı dillerinde yayınlanmış şehir tarihi ile ilgili kitaplara egemen olan tavrın bir

uzantısıdır. “*Şehir*” denilince bu kitaplarda “*Batı şehri*” akla gelmektedir hemen. Batı dışındaki şehirler ise “ayrı bir kategori”ye sokulmakta ve en iyi ihtimalle “şehir” kavramının periferisine konumlandırılmaktadır. Onlar, genel olarak *şehir* kavramına layık görülmemekte, ancak ve ancak başlarına bir sıfat olarak kendi medeniyetlerinin isimlerini aldıklarında literatüre dahil olabilmektedirler: *Çin şehri*, *İslâm şehri*, *Arap şehri*, *Afrika şehri* vb.

Şehir denilince akla Batı’daki şehirlerin gelmesi, onun haricindeki şehirlerin ise göğüslerine takılan “*yahudi yıldızları*” olmadan literatüre dahil olmalarına izin verilmemesi, tarihi alanındaki fazla göze çarpmayan açık bir *ayrımcılıktır* gerçekte. Tıpkı İslâm’daki düşünce faaliyetinin, ancak Batı felsefesine yaptığı katkılar çerçevesinde ve onunla sınırlı olarak kapıdan içeri alınmaları, İslâm medeniyetinin kendisine mahsus entellektüel faaliyetinin (meselâ, tasavvufî hikmetin) Batı ile ilgisiz görülerek kapı önünde bırakılması örneğinde gördüğümüz gibi,⁴ Batı’nın kendisini medeniyetin yegâne temsilcisi saydığına şahit oluyoruz burada da.

Bu açıdan şehir sosyolojisinin, Batı’da tamamen kendi üzerine kapanmış ve kendi özgüllüğünü merkeze almış bir tarafgirlik içinde geliştiğini görüyoruz. Bu şehir, İskitlerden başlayarak antik Yunan’a, oradan Ortaçağ şehirlerine ve sanayi ve sanayi sonrası megapollere kadar uzanan kesintisiz bir sürecin ürünü gibi anlatılır.

İlk şehirlilik hakları (*rights of city/le droit de la ville*)⁵ buna göre, antik Yunan şehirlerinde ortaya çıkmıştır. Oradan filizlenen şehir hukuku, Ortaçağ şehirlerinin kendilerine mahsus kanunları, belediye yönetimi vs. ile pekişmiş ve modern Batılı sanayi şehirlerinde oluşan demokratik ve katılımcı ruh ile taçlanmıştır.



Bu noktaları biraz daha somutlaştırmak ve konuyu açmak için Max Weber'in Batı şehri kavramsallaştırmasını biraz etraflıca incelemekte yarar görüyorum.

WEBER'İN ŞEHİRİ

Sosyolojinin "kurucu babaları"ndan Weber, disiplinin birçok dalında olduğu gibi şehir sosyolojisi üzerine de ilk kavramlaştırmalardan birisini yapmış ve bunun sosyoloji dalının gelişimi üzerinde ağırlıklı bir etkisi olmuştur. Weber, sonradan iki Amerikalı şehir sosyologu Don Martindale ve Gertrud Neuwirth'in derleyip İngilizceye çevirdikleri *The City* adlı kitapta⁶ toplanan makalelerinde ideal şehri ekonomik ve siyasal organizasyon esasına göre tanımlamıştır.

Ona göre ekonomik açıdan şehir, geçimlerini ziraatten ziyade ticaretten sağlayan insanların yerleşimleridir. Bu nedenle şehir bir pazar yeri olarak tanımlanabilir. İdeal tip yöntemi uyarınca şehirleri ekonomik açıdan *üretici*, *tüketici* ve *ticarî* şehirler diye üçe ayıran Weber, gerçekte mevcut şehirlerin neredeyse tamamının bu üç şehir tipinin *karması* oldukları tesbitinde bulunur.

Siyasal açıdan ele alındığında ise Weber'e göre "Şehir...özel siyasal ve idari bağlantılara sahip kısmen özerk bir topluluk, bir "cemaat" olarak düşünilmelidir."⁷ Siyasal özerklik burada anahtar kavramdır. Bu esas üzerinde şehrin ileri gelenlerinden oluşan bir meclişçe yönetilen patrisyen (*patrician*) şehir ile seçilmiş bir vatandaşlar meclisince yönetilen plebyen (*plebian*) şehir arasında dikkatli bir ayırım yapar. Weber, analizini daha da ileri götürerek en saf şekliyle siyasal özerkliğin bir kale yahut garnizon formundaki bağımsız askerî kuvvet esasını içerdiğini ileri sürer. (Fakat aynı Weber, Ortaçağlarda kuzey Avrupa'daki şehirlerin siyasal özerkliğinin askerî kuvvetten ziyade ekonomik temelli olduğunu çeşitli yerlerde vurgulamaktadır).⁸

Nihayet bu iki boyutu, yani ekonomik ve siyasî-askerî boyutu birleştirerek bir şehrin, *ideal şehrin* nelerden oluşması gerektiğine karar verir. Bu şehirde bir *istihkâm* ya da *kale* bulunmalıdır. Bir *pazar* bulunmalıdır. Kendisine ait bir *mahkeme* yahut en azından kısmen de olsa özerk bir *kanunu* olmalıdır. Buna uygun, yani kısmen de olsa özerk bir *toplumsal ilişki biçimi* olmalıdır. Son olarak da en azından kısmen özerk ve kendine yeterlik, dolayısıyla şehirliğin katıldığı bir *seçimle gelen otoriteler tarafın-*

dan yönetilme keyfiyeti olmalıdır. Weber'in ideal şehri bu 5 temel özellik üzerine oturmaktadır.

Bu ideal şehir tasviri Weber'in Batı kapitalizminin oluşumu ile ilgili teorisine adeta bir eldiven gibi uymaktadır. Kapitalizmin niçin dünyanın başka bir bölgesinde değil de Batı Avrupa'da doğduğunu açıklamak için yola çıkan sosyoloğumuz, Ortaçağ şehirlerine doğru geriye gitmekte ve ilk kapitalist ilişki biçimlerini bu şehirlerde bulmakta, böylece Kapitalizmin ruhu ile Ortaçağ şehirlerinin ruhunu birbirine bağlamış olmaktadır. Zira yukarıdaki ideal şehir tipolojisinin, Ortaçağlarda dünyanın başka yerlerindeki şehirlerde değil de, Batı kapitalizminin ilk boy verdiği topraklarda kendini göstermesini savunması, ister istemez akla bir şüpheyi davet etmektedir.

Bu noktada Weber'in tıpkı Marx gibi şehir, müstakil ve ona münhasır bir ilgi göstermediği, aksine onu genel teorisine bir altyapı hazırlamak üzere istihdam ettiği anlaşılmaktadır. Reinhardt Bendix'in de işaret ettiği gibi Weber'in şehir hakkındaki incelemesi, Protestan ahlâkı üzerine yazdığı meşhur kitabının mütemmim cüzü mahiyetindedir ve dikkati hep kapitalizmin nasıl doğduğu üzerinde odaklanmış gibidir. Her zaman ve her yerde geçerli olacak bir şehir teorisi kurmak yerine, bu temel problematiğini çözmeye vakfetmiştir bütün dikkatini Weber.

The City'nin yayına hazırlayıcısı Don Martindale'in işaret ettiği bir başka ilginç husus ise şudur: Eğer biz Weber'in ideal şehirden beklediği 5 özelliği ciddiye alacak olursak, yani her zaman ve her yerde geçerli bir model olarak kabul edersek yanılırız, çünkü en basitinden bu 5 özellikten birisi, tuhaftır, modern şehri kapsamamaktadır. Zira modern şehrin temel özellikleri arasında "istihkâm" veya "kale" bulunmamaktadır. Demek ki *modern şehir*, tam da kapitalizmin kurduğu ve geliştirdiği şehir olmasına rağmen Weber'in bir şehirden istediklerini yerine getirememekte ve "Batı şehri" olma özelliğini yitirmiştir. Öyleyse modern dönemde şehir çağı sona mı ermektedir? tarzında bir soru, Weber'in analizleri doğrultusunda hiç de anlamsız gözükmemektedir.⁹

Marx ve Engels gibi şehri daha geniş bir teorik çerçevede içerisinde analiz eden Weber'in sorunu, kapitalizmin niçin Batı Avrupa şehirlerindeki kendine mahsus oluşumlar sayesinde ortaya çıktığıdır. Bu nedenle, "Ba-



tı'nın biricikliği" (*uniqueness of the West*), Weber'in zihninden atamadığı bir fikr-i sabit haline gelmiş ve bu fikr-i sabit neredeyse bir asırdır sosyolojinin, özelde ise şehir sosyolojisinin hayaleti olarak teorilerin civataları arasında gezinmeye devam etmektedir.

Weber'in kullandığı analiz yöntemi madem ki her yerde ve her zaman geçerli değildir, öyleyse onun genellikle Ortaçağlardaki "*Batı şehri*"nin özelliklerini ideal tip olarak kabul ettiği analizlerine İslâm, daha da özelde Osmanlı şehirleri ne kadar sığmaktadır? Dahası, bu şehirleri Webergil sosyolojiye endeksleyerek anlayabilir miyiz?

Yazımızın bundan sonrasını yönlendirecek iki temel soru budur. Bunlara vermeye çalışacağımız cevaplar, aynı zamanda Osmanlı şehri kavramsallaştırmasının sınırlarını da yaklaşık olarak belirlemiş olacaktır.

WEBER'İN SINIRLARI

Öncelikle Weber, şehri, Batı şehrini *organizasyon* temelinde ele alıyor ve bunu ekonomik ve siyasî-askerî alanlara inhisar ettiriyordu. Buradan yola çıkarak bir ideal şehir tipi tasarlıyor, bu tipi de *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde dile getirdiği gibi kapitalizmin Batı Avrupa'da ortaya çıkma şartlarını delillendirmekte kullanıyordu. Demek ki şehir, Weber'de başlı başına ele alınan bir araştırma konusu değil, genel teorisinin mütemmim bir cüzüyü. Aslında genel teorisi de, temel bir karşıtlığın üzerine oturuyordu. Neydi bu karşıtlık? Bu karşıtlık ilişkisi çözümlendiğinde Weber'in niçin ısrarla "şehir"i ancak ve ancak Batı Avrupa Ortaçağ şehirlerinde ortaya çıktığı iddiasını daha iyi anlayabilecek duruma gelebileceğiz.

Weber'in zihninin gerisinde onun "sözde tarafsız ve değerlerden arınmış" sosyolojisine hep ayak direyen bu temel karşıtlık, büyük ölçüde Hegel ve oryantalist tarih yazımının etkisiyle şekillenmiş olan *Doğu-Batı karşıtlığı*-dır. Uzun uzun anlatacak değiliz bu karşıtlığın kuruluş tarihini, ancak burada önemli olan, sosyoloji gibi "*bilim*" payesini kazanmış bir disiplinin bünyesine sızmış bulunan belirleyici kadim önyargıların varlığıdır. Hatta Norman Daniel'e inanmak gerekirse, oryantalizmden Hegel ve Marx'a, oradan da sosyolojiye ve Weber'e sirayet etmiş olan önyargı ve çifte standartlar, Ortaçağlardaki Hıristiyan yazarların İslâm aleyhindeki söylemlerinin bir devamıdır.¹⁰

Daniel'in sözünü ettiği "*Batılılık miti*", insanlık tarihindeki bütün başarıların ya Batılı başarıların gerisinde kaldığını ya da bir şekilde ona yardımcı olduğunu, bir nevi atlama taşı vazifesi gördüğünü öngörmektedir. Benzemeyeni "öteki" ilan ederek dışlama, öte yandan benzerlik varsa arada, onu da merdivenin alt basamaklarına yerleştirme. Temel strateji, budur.

Weber'e dönecek olursak, onun yukarıdaki ideal tipleri sadece Batı'da bulabileceğimiz yargısına biraz daha dikkatli bakmakta yarar var. Ona göre her ne kadar antikitede ve Ortaçağlarda Doğu ve Batı şehirleri arasında bazı benzerlikler varsa da, *ancak Ortaçağ döneminde ki, şehir insan cemiyetinin (association) temeli haline gelmiştir*. Başka yerlerde ve başka zamanlarda şehir sakinleri akrabalık ve mülk esasına göre şekillenen cemiyetler oluşturmuşlardı, fakat Ortaçağlardaki Batı şehrinde ilk kez *bireyleri* bir araya getiren birlikler haline gelmişlerdi. Antik şehirde birey vardı gerçi, fakat o vatandaş olmasına rağmen hâlâ kabilesinin üyesiydi. Doğulu Asyatik şehirde ise şehir topluluğu, şehrin ötesine de uzanan bir akrabalık birlikteliği formunda karşımıza çıkmaktaydı.¹¹

Weber, bu noktada Batı'da oymaklar (klanlar) ile kabilelerin şehirde varlıklarını koruyamadıklarını savunmuştur. Onlar, şehirde yerlerini loncalara ve gönüllü dinî topluluklara bırakmışlardır. Kabile ve akrabalık bağlarının Batı şehirlerinde çözülmüş olmasını, Daniel'i haklı çıkarırcasına, Hıristiyanlığın etkisine bağlar Weber.

Batılı şehir, orta sınıf dindarlığının ortaya çıkmasının bir önkoşuludur ve Hıristiyanlık, şehrin kurumsal mizacının gelişmesinde temel bir rol oynamıştır. Asya şehirlerinde ortak hareket etmeyen, bağımsız ve ayrı bir klan ve kabile grupları koleksiyonu bulunabilir, halbuki Avrupa'da Hıristiyanlık kabileciliğin yıkılmasına yardımcı olmuştur.¹²

Hıristiyanlığın *itiraf geleneği* sayesinde cemaat, tek tek bireylere bölünmek zorunda kaldı. Burada ikili bir etki oldu Hıristiyanlığın. Kabile yapılarını parçalayarak mensuplarını bireyler haline getirdi, ancak onlara yeni bir aidiyet kazanmalarının yolunu da açmış oldu. Bu yeni aidiyet, dinî tonları olsa da, yerellik esasına dayanıyor ve kendi şehrinin haklarını koruma, şehrinin bağımsızlığına, kanununa sahip çıkma gibi *yeni bir şehirlilik kavra-*



ını getiriyordu. Hristiyanlık bir taraftan bölerken, öte taraftan yeni kimliklere uzanmalarının yolunu açıyordu Batı şehirlerinde. “Bu yüzden şehir, esas itibarıyla müş-terek bir yerleşim yeri idi. Doğu’da dinsel tabular ve kabilevî bağılıklar sadece şehirdeki bu bölünmeleri güçlendirdi. Yalnızca Hristiyan Avrupa’sındaki şehirler kentsel topluluklar olmuştu.”

Bu şehirler bir *tüzel kişilik* kazanmışlardı Weber’e göre. Aynı zamanda bağımsız siyasî aktörler olarak da ortaya çıkıyor, anlaşmalar yapıyor, savaşa giriyor ve ittifaklar kuruyorlardı. Son çözümlemede özerk bir topluluk olarak şehir, dış tehditlere karşı kendini savunmaya hazırlıklıydı. Özerk Batılı şehir, Doğu’da olduğu gibi keskin bir patrimonyal düzen içinde kurulmamış olduğu için gelişmiştir. Şehir dindarlığı, yasal özerklik, meslekî topluluklar ve politik ilginin geliştiği yerdi şehir. İşte bu yüzden de özerk şehir, Avrupa kapitalizminin gelişmesine çok önemli ortak bağlarla bağlıydı.¹³

Özetle, Weber’in problematiğinin önemli bir parçasını, Doğu-Batı medeniyetleri arasında kurduğu bu kontrast oluşturmaktadır. Burada Batı, her zaman bir model olarak alınmış ve onun dışındaki ülke ve toplumlar, bu modelden ayrıldıkları oranda eksik, yetersiz veya bir anlamda “sapmış” örnekler olarak kabul edilmişlerdir. Bir “yokluklar” (*absence*) teorisi eşliğinde gelişen bu yaklaşım, Batı Avrupa’nın özgül, kendine mahsus gelişme tarzını model olarak almakta ve diğerlerini bu gelişmeyi göstermemiş oldukları için onun taşıdığı özelliklerden mahrum bırakmaktadır. Nitekim Bendix’in Weber’den alıntılıdığı bir paragraf da onun bu temel ilgisini açıkça ortaya koymaktadır:

Rasyonel ve iç dünyaya yönelik bir ahlâkın kökeni, Asya kültürüne yabancı bir sosyal bağlamda gelişen... düşünürler ve peygamberlere sahip Batı’yla ilişkilidir. Bu bağlam ne Yahudilik, ne Hristiyanlık, ne de Helenistik düşüncenin gelişiminin onsuz kavramayacağı *şehrin* burjuva statü-grubunun doğurduğu *siyasal* problemlerden müteşekkildir.¹⁴

Öyleyse artık şunu rahatlıkla ortaya koyabiliriz demektir: Weber’in şehir teorisi, kapitalizmin ortaya çıkışıyla ilgili malum teorisine çok yakından irtibatlı olup esasen Marx’ın Asya toplumu ve ATÜT kavramlarını ortaya atmasına paralel bir yaklaşım hakimdir. Marx da

Hindistan ve Çin üzerinde durmuş ve oralarda devletin mülkiyeti tekelleştirdiğinden hareketle ekonomik sınıfların ortaya çıkmadığından ve sınıf çelişkisinin kendisini göstermediğinden yakınmıştı. Öyleyse, diye düşünmüştü Marx, Doğu’ya *yapısal bir durağanlık* egemendir ve donmuş, taşlaşmıştır bu toplumlar. Marx’ın Doğu’da devletin, siyasal hanedanların tekelciliğini vurgulamasıyla Weber’in Doğu ve tabii ki Osmanlı toplumunun patrimonyal karakterini vurgulaması arasında bariz bir benzerlik göze çarpmaktadır. Turner’ın da işaret ettiği gibi ATÜT ile patrimonyalizm aynı şey değildir elbette. Birincisi, “devlet bürokrasisinde ekonomik gücün teke-” üzerinde odaklanırken, ikincisi (Weber), “askerî gücün saltanatın tekelinde oluşuyla birleştirilen kurumsal şekillerle” ilgilidir.¹⁵ Ancak her iki düşünürü güçlü bir şekilde birleştiren bir temel kaygıya burada haklı olarak işaret etmektedir Turner: “Hem Weber hem Marx, Asya’da feodalizmden kapitalizme doğru giden hiçbir sürecin olmadığını belirtirler. Onlara göre Asya toplumları ancak *haricî güçlerce, yani Avrupa kapitalizminde dönüştürülebili- rdi.*”¹⁶

Weber’in Doğu-Batı karşıtlığı üzerinde bu kadar ısrar etmesinin altında yatan motive ulaşmış oluyoruz böylece. Doğu, şehirleri de dahil olmak üzere, Hegel’in işaret etmiş olduğu gibi *bir* kişinin özgür, diğerlerinin köle olduğu bir medeniyetti. Antik Yunan’da *bazı* kişiler özgür, çoğunluk özgür değildi. Modern Germen ve Anglo-Sakson medeniyetlerinde ise *herkes* özgürdü.¹⁷ Tabiatıyla bu şemadan, herkesin özgür olduğu bir medeniyetin mensuplarının, bir kişinin özgür olduğu, diğerlerinin köle statüsünde bulunduğu bir başka medeniyet üzerinde açık bir üstünlük tavrı geliştirmesi gerekecektir. Weber, bütün titizliğine ve kılı kırkaya yaran incelemelerine rağmen, Doğu toplumlarına ilişkin çözümlemelerinde bu üstünlük kurgusunu yıkamamış ve Doğu şehirlerinin aktörlerini anlama yolunda, kendi metodolojik ilkesini resmen çiğneme pahasına, çalışmaya yanaşmamıştır.¹⁸

İSLÂM ŞEHRİNE DOĞRU

Weber’in İslâm şehrinin dinamiklerini anlamaya yanaşmamış, onu oluşturan aktörlerin amaçları, niyetleri ve motivlerini kavramaya bakışını teksif etmemiş olması, haklı olarak bazı tepkileri üzerine çekmiştir. Örneğin



Sudanlı Muddazir Abdürrahim, Weber'in "güya değerlerden bağımsız sosyolojik modelleri"nin ışığında öne sürdüğü İslâm şehirlerinin şehir olmak vasfını kazanmadığı ve birbirinden bağımsız grup ve bireylerin kümelenmesinden oluştuğu tezine şiddetle muhalefet etmektedir. Abdürrahim'e göre durum, tam tersi bir görünüm arz etmektedir:

"...(Y)üzyıllar boyunca Müslüman dünyanın çeşitli kısımlarından miras kalan tarihsel kanıtlar -belki ilk gelişme devrelerini bunun dışında tutabiliriz- İslâm şehirlerinin sıkı bir birlik duygusu ve sosyal dayanışması olan bütünleşmiş topluluklar olduğunu açıkça gösteriyor."¹⁹

Abdürrahim'e göre *bütünleşme* ve *birlik şuru* İslâm şehirlerinde ulema rehberliğinde dinî ve sosyal değerlerin kurulması ve geliştirilmesine yardım eden en önemli özelliklerdendi. Ancak özerk idareler ve belediyeler gerçekten de İslâm şehirlerinde mevcut değildir. Fakat bu, İslâm şehirlerinin farklı temellere dayanmasının tabîî bir sonucuydu. Evet İslâm şehirleri, özerk yönetici ve belediyelere sahip değildi. Görevlilerin, halife veya sultan tarafından atandığı da doğrudur. Ancak bu, halife veya sultanın tümüyle keyfî davranabildiklerini veya atananların hükümdarın kişisel vekili ya da memuru oldukları anlamına gelmez. Sonuçta, hükümdar da dahil, bütün ümmetin uymak zorunda olduğu *Şeriat* yasaları belirleyicidir. Ancak bu, yerel adet ve geleneklerin yok edildiği anlamına gelmez, zira özellikle Malikî mezhebinin örfü önemli bir dinî kaynak olarak kabul etmesiyle büyük bir esneklik ve genişlik kazanmıştır Şeriat. "İşte bu esneklik ve genişlik" diyor Abdürrahim, "hem şehirlerin, hem de Daru'l-İslâm'ın işlerinin idaresi için Müslüman cemaatlerce geliştirilen değişik metod ve kurumların niteliğine ve çeşitli fonksiyonlarına yansıtılmıştır."²⁰

PEKİ NEDİR İSLÂM ŞEHİRİ?

Jean-Louis Michon'a göre, tıpkı kadim çağ şehri -meselâ Roma şehri (*civitas Romana*)- gibi "kendi yasaları-na uyan cemaatten" başka bir şey değildir İslâm şehri. *Bütün Müslümanlara açıktır*. Yalnız ya da grup içinde yaşayan, göçebe ya da yerleşik, köylü veya kentli her *Müslümanın* kendini yurttaş olarak kabul ettiği ve hissettiği "millet"e, yani *ümme*'e benzer o."²¹

Michon'un İslâm şehirlerinin açıklığını vurgulaması olumlu bir katkı olmakla birlikte, onun sadece Müslümanlara açık olduğu yolundaki vurgusunun doğru olmadığı İslâm tarihindeki şehir tecrübesine bakılarak kolaylıkla anlaşılabılır. İstanbul, Selanik ve İzmir gibi şehirlerin nüfusunun yarıdan fazlasını, tarihlerinin büyük bir kısmında gayrimüslimler oluşturmaktaydı örneğin. Bunlara Şam ve Kahire gibi başka merkezler -daha az ama hatırı sayılır miktarlarda gayrimüslim oranlarıyla- dahil edilebilir rahatlıkla. Nitekim Lucy M. Garnett, 1911 tarihini taşıyan kitabında Osmanlı şehirlerinin Avrupa ülkelerinin şehirlerinde rastlanmayan en önemli özelliği olarak onun *karışık* nüfusunu gösterir. Meselâ Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun şehirlerinde de karışık bir nüfus barınmaktadır ancak bunlar birbirinden ayrı bölgelerde oturmak zorundadırlar. Oysa Osmanlı Devleti'nde bir şehrin nüfusu, 8 yerli ırka, birçok farklı dile ve 3 farklı inanca mensup insanlardan müteşekkildir. Birçok yerde, özellikle pazarda içiçe bir hayat sürmektedirler.²² Yazar, bu duruma hayret etmiş gibidir. Bizim aydınlarımızın gidip Avrupa şehirlerinin vitrinlerine hayran hayran bakmaları örneğinin negatiftir bu hayret.²³

Weber'in izinden giden Batılı araştırmacılar, üstadlarına dayanarak İslâm'ın şehir planlamasına yeni bir şey getirmediğini ve hemen bütün kurumlarını antik şehirlerden alarak "*bozduğunu*" öne sürerler. Yani *İslâm şehirlerinde olumlu olan ne varsa onlar antik şehirlerden alınmıştır, olumsuz olanlar da doğru dürtüst almayı becerememesinden kaynaklanmıştır*. Onun doğru dürtüst bir planlaması yoktur; düzgün caddeleri, belediyesi, kanunu, özerk şehir meclisleri yoktur, dahası onun şehir vasfını hakedecek bir düzenden bile söz edilemez onlara göre.

Oysa İslâm'ın temelde bir *şehir medeniyeti* olduğu, yani asıl olarak şehirlerde geliştiği yaygın olarak kabul görmesine rağmen, İslâm şehirlerin ancak şehirlerin gerçek sahipleri olan Batılılarca yeniden düzenlenebileceği, aksi halde kendi içlerinden kendilerini ıslah kabiliyetini haiz olmadıkları sık sık öne sürülmekte, bu da sömürgeci zihniyeti besleyen bir damar olarak içimize işlemektedir. Öyle ki, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra şehirleri yeniden düzenlemek ve planlamak sözkonusu olduğunda, Turner'ın Marx ve Weber bağlamında Batılı



askerî kuvvetler için söylediği gibi, ancak Batılı uzmanların bu şehirleri "tanzim" edebileceği fikr-i sabitiyle hareket edilmıştır. Çünkü onların gözünde bu şehirler, baştan beri ölü değilse bile zamanla ölmüştü. Oysa bir zamanlar şehirlerini Osmanlılara terketmiş olan ülkeler (meselâ Bulgaristan), şimdi bu ölü şehirlerden "zî-hayat" yeni bir şehir vücuda getirmektedirler.²⁴

Oysa İslâm şehrinin temel karakteristiklerinden birisi, Roma hukukunda olduğu gibi kaskatı kurallarla belirlenmemiş ve *gevşek dokulu* olmasıdır ki, onun dışarıdan, özellikle Batı'dan bakanlara biraz düzensiz ve kulasız görünmesinin altında bu özellik yatmaktadır. Oysa İslâm tarihinde şehirlere bakıldığında Batı'dakinden farklı bir hukuk düzeni ve farklı bir fizikî görünümle karşılaşmakta, toplumsal olarak ise farklı dinamiklerle harekete geçtiği görülmektedir. Bir şehir sosyolojisinin genel bir model veya ideal tip oluşturmada önce, farklılıkları değerlendirmeye katmaması veya onları can sıkıcı istisnalar şeklinde değerlendirip bir kenara koyması, gerçekten de ilginç ve ayrıca incelenmesi gereken bir tutumdur.

Bu farklı dinamikler, farklı bir şehir tanımını da gerektirmektedir. İslâm şehirlerinde özerk bir belediye teşkilâtının yokluğu genelde kabul gören bir olgudur. Ancak bu tek biçimli ve kurallarla önceden belirlenmiş siyasal organizasyon yerine İslâm şehirleri, vali, kadı ve yeminiçi ağası arasında geçen son derece renkli bir siyasal hayata sahiptir. Andre Raymond bunun, 18. yüzyıl Kahire'si için arzettığı önemi göstermiştir.²⁵ Kaldı ki, İslâm şehirleri, özellikle Endülüs ve Mağrip'tekiler, merkezî yönetim zayıfladığında, ekâbirden seçilen bir heyetle kendi kendisini yönetmesini bilmiş, hatta Osman Nuri Ergin'in naklettiğine göre Kurtubalılar bir defasında Cevher b. Muhammed'i seçimle yönetime getirmişlerdir.²⁶

İSLÂM ŞEHRİNİN İNSANÎ YÜZÜ

İslâm şehrinin kurumsal değil, *insanî bir çehre*ye sahip olduğunu söylerken Oleg Grabar da bu gevşek ve esnek dokuya işaret ediyordu aslında.²⁷ Grabar'a göre Batı şehrinde gördüğümüz ziraat alan ile şehrin içi arasındaki keskin ayrım sözkonusu olmamıştır. Ticaret ve zanaata dayalıdır ama asıl geçim kaynağı yine de ziraattır.

Öte yandan İslâm şehirleri, yüzyıllardır ümmetle bağlantılarını kesmeden zenginliklerini korumuşlarsa, bu şehirleri birleştiren önemli bir bağın varlığından söz edebiliriz demektir. Görünüşte dikkat çekmeyen birleştirici bağ, her zaman *immet* olmuştur bu şehirleri.²⁸ İşte İslâm şehirlerinin kurumsal sistemindeki bu gevşeklik ve esneklik sayesinde ki, *Haçlı Seferleri* yahut *Moğol istilası* gibi geçtiği yerleri yakıp yıkan ve silip süpüren büyük felaketlerden sonra -devleti ortadan kalksa dahi- şehirler kendi kendilerini restore edebilmiş ve çok geçmeden eski hayatıyetine tekrar kavuşabilmiştir.

Ayrıca Weber'in problem edindiği İslâm şehrinin Antik ve Ortaçağ şehirlerinin kurumsal yapısına sahip olmayışı sayesinde de bu şehirlerin başına ârız olan *doku katılaşmasından boğulmak* gibi bir akibete uğramamıştır. Katı kurallarla çerçevelenmiş şehirler, zamanla donup katılaşmakta ve içinde yaşayanları boğucu bir atmosfer yaratmaktadır. Oysa Latinlerin de dediği gibi *şehrin havası özgür kılmalıdır* insanı. İşte İslâm şehrinin *insanî yüzü* bu noktada ortaya çıkmaktadır.

İslâm şehri kurumlar ile fertlerin ilişkisine değil, fertlerle fertlerin ilişkisine dayanır. Onun tanımı, 9. yüzyılın büyük edibi Câhız'ın da belirttiği gibi bir *ahlakî ve manevî terimlerle* yapılmalıdır. İslâm şehrinin bu insanî şehresi, zaten şehirlerin fizikî özelliklerine de yansımış durumdadır. Çok sayıda yeni ev ve abide, harap olduktan sonra aynı amaçlara sahip yenilerine yerini bırakır, pazar yerleri muntazaman yenilenir, büyük mezarlıklar ile insanların geçmişle irtibatı korunurken unutulmuş insanların mezarları da sürekli olarak boşaltılır ve yeni ölümlere ev sahipliği yapar (Batı'da olduğu gibi mezarlıklar sabit ev sahiplerinin mülkü değildir).

İslâm şehrinde kurumsal ilişkilerin olmayışı bu açıdan büyük rahatlık getirmiş ve şehirlerin çözümlenmesi gereken sorunlarına her devrin farklı bir alternatif bulması mümkün hale gelmiştir. Müslümanların bu *esnek sorun çözme metodolojisi* ve ümmetin geri kalanıyla bağlarının sürmesi sayesinde başları derde girdiğinde, meselâ Endülüslülerin Fas'a, Faslıların İran'a gitmelerini ve nüfuslarının yarısından fazlasını Osmanlı egemenliğinde sürdürebilmelerini mümkün kılmıştır. İslâm şehrine ve onun sakinlerine bu esnekliği kazandıran ise doğrudan doğruya İslâm'ın kendisidir. İslâm, bütün problemlerin



içinde çözülebileceği *soyut formlar* getirmiş, bu formlar her kültür ve coğrafyada yeniden üretilmiş, böylece *ortak bir çözümleme pratiği Endülüis'ten Kırım'a kadar kendisini yüzyıllarca ayakta tutabilmiştir*.²⁹

Özetlersek, İslâm şehirleri kurumlardan çok insanı esas almış şehirlerdir. Katı kurallardan çok insanın zaman ve coğrafyaya göre şekillenen ihtiyaçlarına göre çözümler üreten bir anlayışın eseridir. Esnektir, bu yüzden de belli bir dönemde donup katılaşmaz, sürekli yenilenebilir. Yabancılar kapalı değildir. Kısaca açık şehirler veya çağımızın ünlü mimarlarından Frank Lloyd Wright'ın deyişiyle “*organik*” veya “*canlı*” (living) şehirlerdir.³⁰

Stefan Yerasimos'un İslâm şehrine bakışı ise konuyu daha somut bir temelde ele almamıza izin verecek niteliktedir. O, İslâm şehrini birleştiren ana ilkenin *hukuk* alanında bulunmasından yanadır. Batı şehri ile İslâm şehrini ayıran en önemli kıstas, herşeyden önce “*Roma hukuku* ile yönetilen bir kent alanı ile *İslâm hukukunca* yönetilen bir kent alanı arasındaki fark”ta yatmaktadır. Ona göre;

İlk olarak, İslâm kentinde kamu alanından söz edilemez. Özel kişilere, hükümdara ve vakıflara ait özel mülklerin yanında, komşuların ya da bütün cemaatin ortak mülkiyeti altında bulunan alanlar vardır...Bu ilke en iyi şekilde, yol şebekesinin hukukî açıdan iki kategori altında sınıflandırılmasında görülür: Bütün cemaatin ortak malı sayılan iki tarafı açık yol ve yalnız sokak sakinlerinin (komşuların) ortak mülkü sayılan çıkmaz sokak. Böylece çıkmaz sokağın sakinleri ortak bir anlaşmayla, çıkmazın girişine bir kapı yaptırıp burasını dışarıdan gelen insanlara kapatabilirler.³¹

İslâm şehrinin arazisinin hukuki statüsünde görülen bu tabakalı durum, gerçekte İslâm şehrinin devlet ile cemaat arasında bölünmüş olmasından ve aralarındaki mücadelenin sürekliliğinden kaynaklanmaktadır. “Kısacası” der Yerasimos, İslâm şehri, “cemaat ile iktidar arasında durmaksızın *yinelenen* ve hiçbir zaman *kurumsallaşmayan* kavganın toprağa kazınmış yazıtıdır (kitabesidir).”³²

İslâm şehrinin, Batı şehirleri gibi kurumsallaşmış olmayan bir cemaat-iktidar mücadelesine dayalı dinamizmi, şehre hakimiyeti belli bir egemen zümreye vermediği ve ataleti önlediği, gerektiğinde cemaatlerin aralarında adalet ile hükmedilmediğine kanaat getirdikle-

rinde -Şam örneğinde görüldüğü gibi, cinayet işlenen bir mahallenin sakinleri, (katili saklamak istiyorlarsa) belli bir diyet ve toplu ceza ödeyerek katili teslim etmeyebiliyorlardı-³³ adaletin yeniden tesis edilmesi maksadıyla iktidar üzerinde baskı yapabildiği için önemliydi. Çünkü o, devletin topluma biçtiği şehirler olmak yerine, *cemaatin veya cemaatlerin idealinin gerçekleştirildiği modellerdi*:

“İslâm kenti” olarak tanımlanan olgu, ne iktidarın istediği türden düzenli, güvenli ve kendi denetimindeki bir kent modelinin, ne de -mekânsal bir model geliştirmemiş görünse bile- bir cemaat idealinin sonucudur. Taraflar arasında karşılıklı bir kurumlaşmanın olması nedeniyle, ortaya çıkan sonuç daha çok kurumsallaşmamış bir uzlaşmaya bağlı görünmektedir...Sonuçta iktidarın mutlak gücü, kanunlarla korunan cemaatin pasif direnişi karşısında başarısızlığa uğramaktadır.³⁴

OSMANLI ŞEHRİNE GELİNCE...

İslâm şehrine dair bu kavramsal yaklaşımlarla konu sanırım epeyce aydınlanmış durumdadır. Öyleyse İslâm şehrinden, onun bir alt şubesi olan Osmanlı şehrine geçebiliriz.

Turgut Cansever'e göre Osmanlı şehri, bir defada olmuş bitmiş bir hadise olmayıp *ucu açık bir süreç* şeklinde tasarlanmıştır.³⁵ Varlığın ve yaratılışın icaplarına uygun şekilde biçimlenmiştir. Dünyaya planların emrettiği şekilde değil, fert ve cemaatlerin inançlarının yansımaları olacak şekilde bakmayı teşvik etmekte, bu yüzden Batı şehrinde kendisinden korkulan tabiatı, şehrin içine sokmakta herhangi bir sakınca görmemektedir. Mahalle en önemli birimdir. Mahallenin yönetimi, hele çıkmaz sokak olursa büyük ölçüde mahallelinin denetimindedir...

İslâm şehrinin, Grabar'ın sözünü ettiği “insanî yüzü”, Cansever'in tespitleriyle Osmanlı şehrine aktarılmaktadır:

Şehrin yekpare bir yapı olması yerine mescid, cami, mektep, tekke, kitaplık ve hamam etrafında odaklanmış, kendi kendini yöneten idarî birimler, mahalleler olarak teşkilâtlanmış bulunması da insan ölçeğinde, insanın çevresinin bilincine ulaşabileceği ve bu çevrenin her türlü sorumluluğuna katılabileceği uygun ölçünün teşhis edilmesi ve korunması Osmanlı şehrinin değişmez bir kuralıdır.³⁶



Burada problem, Batılıların -meselâ D'Ohsson sık sık binaların yükseklik, biçim ve mimarî tarz bakımlarından uyuşmadığından, cephelerin müzeyyen olmayışından dem vurur ve keşke böyle olmasa der elinde olmasın³⁷ Osmanlı şehirlerine yönelik "yabancı" bakışından kaynaklanmaktadır. Marice M. Cerasi bu noktaya isabetle parmak basmaktadır:

Demek ki Osmanlı kent uygarlığının uzaklığı ve yabancılığı, Batı kültürünün dinamizminden ve tamamıyla kendi koordinatları içinde geçerli saymadığı her şeyi yabancı olarak sınıflandırmasından kaynaklanır.³⁸

Cerasi, bazı bakımlardan diğerlerinden daha dobra dobra konuşmaktadır Osmanlı şehri hakkında. Ona göre "Yok olmasından önceki iki yüzyıl boyunca Osmanlı uygarlığı modern tarihin en yoğun sentezlerinden birini kendi kentlerinde gerçekleştirmiş ve yaymıştır. *Bu uygarlığın* toptan ve şiddetli olma özelliğine sahip ve Batı Avrupa'da yaşanan Hümanizm Çağı'nın deneysel ve ilerleyici temelinden yoksun kalmış *değişim evreleri, Batı'nın kent mimarilerine uyguladığımız şemalara göre okunamaz.*" Cerasi'ye göre, bu farklı model, ne Asya, ne Avrupa olan bir sentezdir ve *Avrasya modeli* olarak farklılaştırılmalıdır. Osmanlı şehrini özgün bir sentez olarak ortaya koyan yazar, sentezin, parçalarının alındığı kültürlerden hiç birine uyarlanamayacak kadar nev-i şahsına münhasır bir özellik kazandığına da dikkati çekmeden edemez. Ödünç alınan parçalar, yeni bir kap içinde yoğrulmuş ve sonuçta ait oldukları kültürün parçaları olmaktan çıkarılmışlardır.

Osmanlı şehrinin diğer bir özelliği ise neredeyse "*kendiliğinden*" oluşmasıdır. Son olarak da kentin bazı öğelerine geometrik ve sembolik bir anlayışla biçim veren bir mantık vardır gerçi ama diğer bazı öğeler, görünüşte bir biçime sahip olmayan bir çeşit "*doğallık*" içinde ortaya çıkmıştır. Burada esas olan, "*düşünülmüş*" biçimler ile "*sessiz*" biçimler arasındaki ilişkidir.³⁹

Gerçekten de Cerasi'nin zarif bir benzetme ile *düşünülmüş ve sessiz biçimler* arasındaki ilişkinin belirlediğini söylediği Osmanlı şehri hakkında yapılan genellemeler, tıpkı Osmanlı tarihinin bütünü ve İslâm şehri hakkındaki genellemeler gibi, giderek tartışmaya açık hale gelmekte ve yerel tarih üzerine araştırmalar arttıkça, daha az araştırmacıyı tatmin eder hale gelmektedir.

Bu araştırmacıların birisi olan Suraiya Faroqhi, Osmanlı şehirlerinde hiçbir imtiyazlı zümrenin olmadığından hareketle, doğrudan doğruya merkezî idare tarafından yönetildiği savının, sadece İstanbul için geçerli olduğunu öne sürer. Taşra şehirlerinde ise Andre Raymond'un Kahire bağlamında işaret ettiği gibi ulema, yeniçeri kumandanları ve mültezim arasındaki manevralar için önemli bir hareket sahası bulunmaktaydı. Şehirler, zaman zaman merkezî hükümetin sefere çıkan ordu için kendilerinden istediği hububat karşılığında ileri gelenler ve memurlar aracılığıyla hükümetle *pazarlık yapabiliyorlardı* örneğin.⁴⁰ Bu bağlamda Weber'in sözünü ettiği özerk şehirden bağımlı şehre uzanan bir tayfta Osmanlı şehri Faroqhi'ye göre "yarı-bağımlı" (*semi-dependent*) olarak tanımlanabilir. Faroqhi, bir başka çalışmasında ise Özer Ergenç'in bir çalışmasına dayanarak Ankara gibi bazı şehirlerde, tam da Weber'in bir şehirden talep ettiği 5 kalemden biri olan örgütlü birimin var olduğuna işaret eder.⁴¹

Weber sosyolojisinin *Batı şehri* kavramlaştırması, oryantalist tarih yazımının etkisinde kalmıştır ve Batı'nın Doğu'ya yönelik önyargılarının derin izlerini taşımaktadır. Buna göre Batı şehri, bir şehirden beklenebilecek özerkliği sağlayabilmiş yegane örnektir. Doğu ve İslâm şehirleri ise gelişmenin alt basamaklarında kalmıştır ve onların kendi içlerinden dönüştürülmeleri beklene-meyeceğine göre Batılı medeniyet taşıyıcılarınca yeniden harekete geçirilmelidir (Turner). Oysa Weber, bizzat kendi metodolojisini İslâm toplumları sözkonusu olduğunda izlememiş, sosyolojide devrim niteliğindeki *Vers-tehende* (Anlama) metodunu, İslâm şehirlerinin aktörlerinden nedense esirgemiştir. Bu da şehir sosyolojisinin geleceği üzerinde neredeyse bir asır sürecek olumsuz bir etki bırakmıştır.

Oysa Grabar'ın da belirttiği gibi İslâm şehirleri, insan yüzü şehirlerdir. Orada Batı şehirlerindeki kurumsal ilişkilerin soğuk yüzüne rastlayamazsınız. Bu yüzden de şehrin fizikî görünümü, kurum ve kuralların belirlediği doğrultuda önceden belirlenmiş katı bir planlama yerine, insanın ihtiyaç ve inancının yumuşak yansıması şeklinde belirmiştir. Cerasi'nin *düşünülmüş ve sessiz biçimler* dediği türden bir ilişkinin diyalektik boyutu, tarihin



en özgün sentezlerinden birisini vücuda getirmiş bulunduran Osmanlı şehrinde açık bir şekilde tezahür etmiştir.

Osmanlı şehrinin Batı şehri eksen alınarak anlaşılamayacağı bu yazıda yeterince ortaya konulmuşken, içeri-

den nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ancak ipuçları verilebilmiş ve daha ileri araştırmalar için bazı kaynaklara işaret edilebilmiştir. Başka bir yazıda bu noktaları da etraflıca incelemek imkânına kavuşacağımı umuyorum.

- 1 Lewis Mumford, *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, Secker&Warburg: London, 1961.
- 2 Mumford, *a.g.e.*, s. xi.
- 3 Bu konuda en klasik çalışma Edward Said'in *Orientalism*'dir (Routledge&Kegan Paul, London and Henley, 1978. Müteakip baskılarında genişletilmiş ve bir sonsöz ile yazar eleştirilere cevap vermek ihtiyacını hissetmiştir. Genişletilmiş baskının çevirisi için bkz.: *Oryantalizm*, 4. Baskı, çeviren: Selahattin Ayaz, İstanbul 1999, Pınar Yayınları. Ortaçağ'dan başlayarak Batı'nın İslâm'a karşı giriştiği "polemik"i ve çarpıtmaları Norman Daniel çarpıcı bir şekilde ortaya koymuş bulunmaktadır: *Islam and the West: The Making of a Image*, Oneworld Publications: Oxford, 1993.
- 4 Oliver Leaman, "Islamic Philosophy and Orientalism", ed.: S. H. Nasr ve O. Leaman, *A History of Islamic Philosophy*, Book II, Routledge, 1996.
- 5 Terimin buradaki kullanımı, Henri Lefebvre'e aittir. Bkz.: *Writings on Cities*, Derleyen ve İngilizceye çev.: Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas, Blackwell, 1996, s. 158-159.
- 6 *The City*, Glencoe: Free Press, 1958.
- 7 *The City*'den nakleden: Peter Saunders, *Social Theory and the Urban Question*, Hutchinson 1981, s. 31.
- 8 Saunders, *a.g.e.*, s. 31.
- 9 Saunders, *a.g.e.*, s. 32; Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Anchor Books, 1962, ss. 70-79.
- 10 Norman Daniel, *Islam and the West*, s. 324.
- 11 Saunders, *a.g.e.*, s. 32-33.
- 12 Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, çev.: Yasin Aktay, 2. baskı, Ankara 1997, Vadi Yayıncılık, s. 175.
- 13 Turner, *a.g.e.*, s. 176; Bendix, *a.g.e.*, s. 74.
- 14 Aktaran: Bendix, *a.g.e.*, s. 79.
- 15 Turner, *a.g.e.*, s. 296.
- 16 Turner, *a.g.e.*, s. 297 (altlarını ben çizdim- M. A.).
- 17 Robert S. Hartman, "Introduction", Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, çev.: Robert S. Hartman, Liberal Arts Press: New York, 2. baskı 1954, s. xvii.
- 18 Bu noktaya dikkatimizi çeken Turner (s. 297), Weber'in kendisinin geliştirdiği *Verstehende* (Anlama) metodunu niçin Doğu ve İslâm sözkonusu olunca devreye sokmaktan imtina ettiğini usta şekilde yakalamaktadır. Daha da ileri giden Turner, Weber'in İslâm hakkındaki analizinin birbirinden farklı iki parçadan oluştuğunu (İslâm ahlâkı ve patrimonializm) ve bunları birleştirmek için "gerçek bir girişimde bulunmadığı"nı söyler (s. 300). Weber'in bu birleştirmeyi yapmaya neden yanaşmadığı ve bundan kaçındığı, *Verstehende* metodunu neden İslâm toplumu ve şehirleri sözkonusu olunca askıya aldığı ayrı bir araştırma konusu olabilir gerçekten de.
- 19 Muddazir Abdürrahim, "Hukukî kurumlar", ed.: R. B. Serjeant, *İslâm Şehri*, çev.: Elif Topçugil, İstanbul 1992, Ağaç Yayıncılık, s. 52.
- 20 Abdürrahim, *a.g.y.*, s. 54.
- 21 Jean-Louis Michon, "Dini kurumlar", ed.: R. B. Serjeant, *a.g.e.*, s. 12.
- 22 Lucy M. Garnett, *Turkey of the Ottomans*, London 1911, s. 153.
- 23 Namık Kemal ile Heinrich Heine'nin Londra karşısında hissettiklerini mukayese eden bir çalışma için bkz.: Mustafa Armağan, "İki Şehrin Hikâyesi", *Yağmur*, S. 2, Ocak-Mart 1999.
- 24 İfade Cenab Şahabeddin'e aittir. Bkz.: Haz.: Zeynep Uluant, *Cenab Şahabeddin'in Avrupa Mektupları*, İzmir 1997, Akademi Kitabevi, s. 7. İfadenin tamamı ise şöyledir: "Yarabbi ne büyük tahavvül! Yirmi beş sene evvel (1917'de yazdığına göre 1892'yi kastediyor-M. A.) gördüğüm Sofya'dan bugün hiçbir eser bulamıyorum. O köhne ve çürük, birbirine yaslanan alışıp evler, o dar ve dolaşık sokaklar nerede? Gara açılan geniş bulvardan, onu tâkib eden, temiz, nefis, zî-hayat caddelerden geçerken kendi kendime soruyordum: Bu ter ü taze caddelerden, bu muhkem ve mücedded binalardan, şu genç ağaçlı parklardan müterekkip yer, yirmi asırlık Sofya mıdır? Mâziden, diyebilirim ki kimine bir yadigar bile kalmamıştı."
- 25 Andre Raymond, *Yeniçerilerin Kahire'si: Abdurrahman Keshîda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi*, çev.: Alp Tümerterkin, İstanbul 1999, Yapı Kredi Yayınları.
- 26 Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye*, I, İstanbul 1995, s. 235-236.
- 27 Oleg Grabar, "Cities and citizens", ed.: Bernard Lewis, *The World of Islam: Faith, People, Culture*, Thames and Hudson, 1976, s. 99.
- 28 Grabar, *a.g.y.*, s. 100.
- 29 Grabar, *a.g.y.*, s. 100.
- 30 Frank Lloyd Wright, *The Living City*, Mentor Books, 1963. Wright'ın Türkçe'ye çevrilmiş bir "manifesto"suna için bkz.: "Biz, 48 birleşik devlet çılgınca kentleşmekteyiz", *Cogito*, S. 18, Bahar 1999, s. 259-264. Organik mimarisinin bir örneğini açıklayan ayrı bir yazısı için bkz.: "Broadacre City: A new community plan", eds.: Richard T. Le Gates and Frederic Stout, *The City Reader*, Routledge: London and New York, 1997, s. 377-381.
- 31 Stefan Yerasimos, "Tanzimat'ın kent reformları üzerine", eds.: Paul Dumont-François Georgeon, *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, çev.: Ali Berktaş, İstanbul 1996, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 10.
- 32 Yerasimos, *a.g.y.*, s. 15 (vurgular ve ek kelime bana aittir- M. A.).
- 33 N. Ziadeli'den akt.: Abdürrahim, *a.g.y.*, s. 56.
- 34 Yerasimos, *a.g.y.*, s. 17.
- 35 Turgut Cansever, *İslâm'da Şehir ve Mimari*, s. 120 vd. Bu kitaptaki Osmanlı şehri başlıklı yazı, son derece önemlidir. Elinizdeki *Osmanlı Ansiklopedisi*nde çıkacak ikinci bir yazı ile birlikte okunursa burada altını çizeceğimiz pek çok konunun derinlemesine işlendiği farkedilecektir.
- 36 Cansever, *a.g.e.*, s. 126.
- 37 M. de M. D'Ohsson, *18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*, çev.: Zehran Yüksel, İstanbul ts., Tercüman 1001 Temel Eser, no: 3, s. 147 vd.
- 38 Maurice M. Cerasi, *Osmanlı Kenti: Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimari*, çev.: Aslı Ataöv, İstanbul 1999, Yapı Kredi Yayınları, s. 13.
- 39 Cerasi, *a.g.e.*, s. 14-15.
- 40 Suraiya Faroqi, "Crisis and Change, 1590-1699", eds.: Halil İnalcık with Donald Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge University Press, 1994, s. 177.
- 41 Suraiya Faroqi, *Osmanlı'da Kentler ve Kenililer*, çev.: Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul 1993, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 369.



TÜRK EVİ VE YÂREN GELENEĞİ

PROF. DR. RÜÇHAN ARIK
ANKARA ÜNİVERSİTESİ DİL VE TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ

Orta Asya'da göçebe toplumlar halinde yaşayan, bir kısmı da yerleşik düzende merkezler oluşturan Türkler, 950 yılı dolaylarında çoğunlukla İslâmiyet'i kabul etmiş; bugünkü Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan, Afganistan, İran hat- ta Kuzey Hindistan yörelerine hakim olan ilk Müslüman Türk imparatorluklarını kurmuşlardı. Bunlardan Selçuklular, Anadolu'yu 1071 yılında fethederek bugünkü Türkiye'nin temellerini kurdukları zaman, kendi Asyalı kültür gelenekleri ve zevkleri doğrultusunda bu yeni ülkede, yeni bir yapı faaliyeti başlatmışlardı.

Bu faaliyetten günümüze gelen eserler genellikle cami, türbe, dini kolej niteliğindeki medrese, kervansaray gibi kamu hizmetlerine ait yapılardır. Saray ve ev gibi konut (mesken) mimarisi örnekleri ise o kadar şanslı olamamıştır.

Anadolu'nun 1071'deki fethinden 1308'e kadarki Selçuklular çağından ve bundan sonra 15. yüzyıla kadar süren Türkmen Beylikleri zamanından günümüze kalan ev yoktur. Geleneksel Türk ev mimarisinin özelliklerini ancak Anadolu'da ve Osmanlı egemenliğindeki Yunanistan, Arnavutluk, Bulgaristan, Yugoslavya gibi Balkan ülkelerinde, 18. yüzyıl başından itibaren yapılmış ve günümüze kalabilmiş örneklerle izleyebiliyoruz.

Göçebe Türk toplumlarının seyyar evleri olan çadırların, Anadolu'daki yeni yapılaşma döneminde ev inşaatlarına dönüştüğü anlaşıyor.

Türk evi genellikle çok katlı değildir. Önünde bir avlusu vardır. Bunun içinde kuyu, havuz, çiçekler ve bazen de birkaç ağaç bulunur. Evin zemin katı taştan yapılmıştır. Üst katları ise, ahşap (ağaç) "çatki" (iskelet) arası- na, kerpiç (güneşte kurutulmuş çamurdan tuğla) veya tuğla, bazen de çakıl doldurularak inşa edilmiş; bunların üstü sıvayla kaplanmıştır.

Zemin katın duvarları kale duvarı gibi sağır (masif) yapılır; buraya ancak "nefeslik" adı verilen küçük, dar pencereler açılır. Kiler, depo, samanlık, çamaşır yıkama yeri, tuvalet, mutfak zemin katta yer alır.

Genellikle avludan ahşap bir merdivenle ailenin oturduğu, dinlendiği, özenle süslenmiş mekanların yer aldığı ikinci kata çıkılır. Burada hemen, hemen her odadan dış dünyaya, sokağa açılışı "Çıkma" denen bir mimari motif sağlar. Eski Türk şehirlerinde yapı parselleri genellikle düzgün değildir. Bu düzensiz biçimli temel üzerinde üst katlarda düzgün şekilli odalar elde etmek için, çeşitli tarz- larda çıkmalar yapılmıştır. Bunlar aynı zamanda, evin içi- ne bol ışık ve hava sağlamaya yarar. Dar sokaklar, bu çık- malar altında, yağıştan ve sert güneşten de korunmuş olur. Türk halkı için bu çıkmalar eskiden çok önemliydi. Bir ri- vayete göre, 18. yüzyılda bu çıkmalar için vergi konulmuş; buna karşı halkın tepkisi o kadar büyük olmuş ki, devrin Sadr-ı azam'ı iktidardan düşmüş...

Geleneksel Türk evinin üst katlarındaki bir diğer önemli mimari motif de "Hayat" denen kısmıdır.

Üst kattaki odalar arasında "Eyvan" denen bir böl- lüm meydana getirilmiştir. Eyvan, daha büyük, salon gi- bi bir bölüme açılır. Genellikle bahçeye açılan, üstü ka- palı bir balkon şeklindeki bu salona "Sofa" veya "Hayat" denir. Hayat, ailenin birlikte oturduğu, konuk ağırladı- ğı, temiz hava alıp etrafı seyrettiği, dinlendiği, kısaca, yaşadığını hissettiği yerdir.

Odalar bu eyvan ve hayat kombinasyonunun çevre- sine sıralanır; kapıları Hayat'a açılır. Türk evinde çadırlarda olduğu gibi, her oda, aynı zamanda hem oturma, hem yemek ve hem de yatmak fonksiyonlarını karşılayan mekanlardır. Yalnız bunların en büyük ve en süslü olanı, yani Baş oda veya Has oda, daha çok konuk ağırlamaya ve toplantı yapmaya uygun biçimde düzenlenmiştir.



Başoda'da yer alan en ilgi çekici faaliyet, "Yârenlik" veya "Sohbet" toplantılarıdır. Eskiden orta ve üst düzey evlerde böyle bir odanın bu toplantılar için hazırlanmasının yanısıra, yalnız bu toplantılar için yapılmış "Yâren Evleri" de vardı. Bunların bir kısmı bugüne kadar kalamıştı.¹

Yâren (Sohbet) odasında, kapının karşısında Davlumbaz (chimney hood) kısmı, süslü bir ocak bulunurdu. Davlumbazın yanlarında raflar yer alır, buraya mumlar, lambalar konur. Odanın yarısı, bir basamakla çıkılan ve etrafında sedirler olan, sahne gibi bir kısım şeklindedir. Burası halılar, yastıklar ve el işlemeleriyle döşenmiştir. Odanın kapısının yanında, Yüklük denen, oyma işçiliği ile bezenmiş ve ahşaptan yapılmış dolaplar bulunur. Yâren odasının tavanı da ahşaptan yapılmış, oymalar ve boyalı nakışlarla süslenmiştir.

Yâren (veya Yaran) Sohbetleri denen bu toplantılar, eskiden Türkiye'nin her yerinde yapıldı. Bazı yörelerde, köy, kasaba ve bazı şehirlerde halâ yapılmaya devam etmektedir. Özellikle uzun kış gecelerinde gençler bir araya gelerek bu toplantıları yapar. Bu toplantıların amacı, gençleri iş zamanları dışında başıboş bırakmamak; kötü yollara sapmalarını önlemek; onları eğlendirirken eğitmek; başta gençler olmak üzere, insanların gelenek ve görenekleri unutmaması; sevgi, saygı, birlik ve kardeşlik duygularının geliştirilmesidir.

Bu amaçlarla çeşitli biçimlerde toplantılar düzenlenen Yâren adetinin kökeni Orta Asya Türk kültürüne bağlanmaktadır. Bugün Çin'in batısındaki Sincan Özerk Bölgesi'nde yaşayan Uygurlar'ın bu geleneği halâ yaşattığı bilinmektedir.²

Orta Asya'dan Türklerle birlikte Anadolu'ya gelen bu gelenek, 13. yüzyılda gelişen ahîlik teşkilâtı tarafından, belli kuralları ve ilkeleri olan bir kurum haline getirilmiştir.

Ahî teşkilâtı, 13. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar Anadolu Esnaf ve Sanatkârlar Birliği niteliğinde bir kurum olarak yaşamıştır. Bu zaman içinde Ahîlik; kent, kasaba ve köylerde, esnaf ve sanatkâr yetiştirme; bu alandaki işlerini denetleme ve onlara doğru yolu gösterme hizmetleri yapmıştır.³

Bazı araştırmacılar ahîliği bir tarikat olarak görür; bazıları da basit bir esnaf derneği gibi kabul eder. Aslında

da tarikat olmayan bir örgüt; basit bir esnaf derneğinin de üstündedir. Ahîlik insanları iyiye, güzele, doğruya götüren bir yoldur. Çalışma hayatını üretimde verimlilik, standardizasyon, kalite ve fiyat kontrolü açılarından denetleyen, yönlendiren ve idare eden, Sendikalar federasyonu gibi bir kuruluş; Osmanlı devrindeki adıyla "Lonca"dır.⁴

Başlangıçta, yani 13. yüzyılda, ahî teşkilâtı gündüz bu fonksiyonu yerine getirirken, geceleri de Sohbet toplantıları düzenlemekte idi. Böylece gündüz mesleki beceriler kazandırılan gençlere, geceleri de, sohbet toplantıları ile manevi değerler, kardeşlik, birlik, ahlâk, vatanşlık bilgileri kazandıran bir eğitim uygulanmış; gençlerin yaşayış ve hareketleri devamlı denetim altında tutulmuş oluyordu.

İşte "Yârenlik", ahîliğin kardeşlik fikrini eyleme dönüştüren, derece derece en alttaki halk kesimlerine kadar ahî ideallerini yayan bir halk eğitimi ve kültürü kurumudur.

Zamanla bu gelenek eskimiş; merkezî ve genel ahî teşkilâtı zaafa uğrayınca her yörede yerli alışkanlıklarla kaynaşarak farklı özellikler, farklı isimler kazanmıştır. Fakat bunlar temelde aynı amaca hizmet eden, benzer işleyiş biçimleri olan yerli örgütlerdir.

Bugünkü Türkiye'nin Çankırı, Balıkesir, Niğde, Ankara, Kütahya, Antalya, Isparta, Safranbolu, Van, Bolu, Manisa, Kula, Akşehir gibi çok farklı yerlerindeki kent ve kasabalarda, "Muhahhet, Gezek, Sıra, Perde, Erfane, Arfana, Birikme, Oturak, Barana, Çümbüş, Kef, Oturmali" vb. gibi farklı isimlerle anılan,⁵ Çin'de Sincan'da "Meşrep" denen⁶ Yârân toplantılarının yapıldığı bilinmekte; bunlar çeşitli araştırmalara ve yayınlara yansımaktadır.

Orta Asya'da "Oba Toplantıları" şeklinde Yâren geleneği hâlâ sürdürülmektedir. Anadolu'da uzun zaman, Orta Asya'daki gibi kadın-erkek birlikte toplanarak yapılan "Yâren" sohbetleri, Yavuz Sultan Selim'in halifeliği İstanbul'a nakletmesinden sonra, yani 16. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, yalnız erkeklerin katılımıyla gerçekleştirilmiştir.

Bir örgüt özelliği gösteren Yârenliğe, 15-16 yaşların üzerindeki erkekler katılabilir ve bunlar ölene kadar Yârenlikte kalabilir.



Yâren olabilmek için gereken şartlardan biri, adayın ve ailesinin çevrede ahlâklı ve dürüst olarak tanınmasıdır. Yâren'e girmek isteyenler hakkında gizli ve açık soruşturmalar yapılır. Bunların olumlu sonuç vermesi şarttır. Yâren'e girmek isteyen kimsenin bu dileği, Yâren büyüklere, araştırma sonuçları ile birlikte iletilir. Bu dilek hakkında oylama yapılır; bir tane bile olumsuz oy çıkarsa, o kişi Yâren'e alınmaz. Ancak oy birliği ile kabul edilenler Yâren'e girebilir. Yâren'e giren bir kişi Yâren kurallarına ve büyüklerin emirlerine uymakla yükümlüdür.

Yâren Teşkilâtı, en az 24, en fazla 30 kişiden oluşmaktadır. Bu kişilerin 1/4'ünün 55 yaşından büyük, 2/4'ünün 55 yaşlarında, geri kalan 1/4'ünün 16-25 yaşları arasında olmaları gerekmektedir. Bunlara sırasıyla Büyük Yâren, Orta Yâren, Küçük veya Genç Yâren adları verilir.

Yâren'de yaşa bağlı bir kıdem sırası vardır.

Yâren Teşkilâtları, her yıl yeniden kurulur; faaliyetlerine Ekim ayı sonlarında başlayarak, işlerin az olduğu kış ayları boyunca ve Mayıs ortasına kadar sürdürürler.

Birbirini tanıyan 8-10 Yâren, aralarında anlaşarak bir akşam yemeğinde toplanırlar. Yâren kurmayı karara bağladıktan sonra Yârenlerin seçimine geçerler. Üzerinde görüşülen ve Yâren'e alınmasına oybirliği ile karar verilen kişilerin sayısı kurucular ile birlikte 24-30'a vardığında Yâren kurulmuş olur. Yârenler ilk toplantı için yer ve zaman kararlaştırarak dağılırlar.

YÂREN'İN İLK TOPLANTISI

Yâren toplantıları genellikle ya Cuma, ya da Cumartesi akşamları yapılır.

İlk toplantıda eski ve yeni Yârenler geleneğe göre yemin ederler.

Belirlenen gün ve saatte Yârenler toplantı yerine gelirler. Önceden düzenlenen listeye göre yoklama yapılır ve Yârenlerin yaş sırası belirlenir. Bu sıraya göre büyüklerin elleri öpülür, aynı yaştakiler tokalaşır. Sonra yemek için sofraya oturulur. *Bu ilk toplantıda kesin* olarak içki bulundurulmaz ve içilmez. Yemek yendikten sonra seçim yapılır. Köşe ihtiyarı, Büyük ve Küçük Yârenbaşı (Başaga)lar, sözcü, çavuş ve muhasip seçilir.

Bundan sonra Yâren seçilen yöneticiler statülerine ve yaşlarına uygun yerlere oturtulur ve Yâren yöneticileri Yârenlere kuralları hatırlatır.

Sıra yemin törenine geldiğinde herkes ayağa kalkar, sıra ile KUR'AN üzerine el basarak "Tanrı'nın, Kur'an'ın, Silahın ve Namus üzerine Yâren kurallarına uyacaklarına" *yemin ederler ve yazılı yemin metnini imzalarlar* (Simav). Bundan sonra sıra Yâren sayısı ile hıdrelleze kadar olan hafta sayısını karşılaştırıp her Yâren'e bir gün ayrılmasına gelir. Yârenlere de sorarak "*ev açma*" veya "*ocak yakma*" (her Yâren'in yılda bir defa evinde Yârenleri ağırlaması) sırası belirlenir. Son haftalar, bazı yörelerde kırdan toplanmak üzere boş bırakılır. Seçim, yemin ve ev açma (ocak yakma) sıralarını belirleme işlemleri bitince "*Yâren sopası*" (Simav) Yârenbaşı tarafından bir sonraki hafta ev açacak olan Yâren'in eline tutuşturulur. Bu sopa Yâren toplantılarının hangi evde yapılacağını belirleyen bir semboldür.

Buna benzer sembollerin benzer toplantılarda da kullanıldığı görülür.

Uygurlar arasında yapılan Meşrep toplantılarında ev sahibi önceden bir saksı içinde çimlendirdiği arpayı kime verirse, bir sonraki toplantı onun evinde yapılır.⁷

İsparta Senirkent'te sofrada en fazla ikram yapılan kişi, bir sonraki toplantının kendi evinde olacağını anlar.⁸

Çankırı'da yemek sonunda tatlıdan ayrılan bir parça, gelecek toplantıda "*Ocak Yakacak*" olana verilir. Ayrıca yemekten sonra üst üste iki kahve sunulur.⁹

Yine Çankırı'da yemekten sonra "*Ocak Yakacak*" kişiye "*Ârap*" verilir. Arap, zilli maşa ve def'e verilen isimdir ve bu tören "*Arap verme töreni*" olarak anılır.¹⁰

YÂREN TEŞKİLÂTINI YÖNETENLER

Büyük Yârenbaşı veya Büyük Başaga, Küçük Yârenbaşı veya Küçükbaşaga, Köşe ihtiyarı (Simav), Çavuş (Çankırı) – Sözcü (Simav) ve Muhasip.

Bu yöneticiler seçimle işbaşına gelirler. Bu yöneticilerin farklı görevleri ve sorumlulukları vardır. Yöneticilerin görevden alınması çok nadir bir olaydır. Böyle bir durumda yöneticilikten uzaklaştırılan kişi, o yıl ki Yâren bitinceye kadar topluluktan ayrılamaz.

Köşe İhtiyarı (Simav)

Yâren'in en yaşlı, Yâren kanunlarını çok iyi bilen, bu konuda tecrübeli, sevilip sayılan üyeleri arasından seçilen kişi, Yâren toplantılarında baş köşeye oturur. Köşe ihtiyarı, Yâren'i temsil eden, Büyük Yârenbaşı (Başaga)



aracılığıyla yöneten ve yönlendiren, kararların adil olup olmadığını belirleyen ancak hep Yârenbaşının ardında kalıp, gerektiğinde ortaya çıkan kişidir. Köşe ihtiyarına ceza verilmez ve Yârenden kovulamaz. Ancak Yâren'in saygınlığına gölge düşürecek bir hata yaptığında, sohbet toplantısında Büyük Yârenbaşı içki dağıtanlara "onu geç" anlamında bir işaret yapar. Böylece içki Köşe ihtiyarını dışında herkese sunulur... Bu tür davranış biçimi Köşe ihtiyarının sembolik bir biçimde uyarılması anlamına gelir. Hata yaptığını anlayan Köşe ihtiyarı hatasını bir daha tekrarlamaz. Sonraki içki dağıtımında içki önce ona sunulur ve olay kapanır.¹¹

Büyük Yârenbaşı (Başağa)

Önceden birkaç Yâren görmüş, Yârenler ve halk arasında dürüst tanınan, mesleğinde başarılı, sözünü getirebilen, varlıklı, problemlere kolaylıkla çözüm getirebilen, sevilen, çabuk karar verebilen Büyük Yârenler arasından seçilir. Büyük Yârenbaşı, Yârenin manevi büyüğü ve yöneticisidir. Yâren bazen onun adı ile anılır.

Büyük Yârenbaşının sözleri, Yâren'in kanunları kadar önemlidir. Yârenler ona itaat etmek zorundadır. Büyük Yârenbaşından yaşıtlarına kardeşi, küçüklere evladı gibi davranması, anlaşmazlıkları adil bir şekilde çözmesi ve Yârenler arasında ayrılık gözetmemesi beklenir.

Büyük Yârenbaşı Yâren'i kurallara göre yönetirken, tüm yöneticileri de denetler. Yâren Mahkemesi sırasında suçları ve suçluları belirler, bunlara uygun cezaları seçer, cezaların yerine getirilmesini sağlar. Bu görevleri yürütürken Köşe İhtiyarının denetimi altındadır. Bir hata yaptığında Köşe İhtiyarı tarafından eleştirilir, uyarılır. Büyük Yârenbaşı sık sık hata yapmağa devam ettiğinde Köşe İhtiyarı, Küçük Yârenbaşı ve sözcü aralarında anlaşarak Büyük Yârenbaşını görevden alırlar.

Küçük Yârenbaşı (Küçükbaşağa)

Yâren'in tüm organizasyon görevi Küçük Yârenbaşına aittir. Bu yüzden Küçük Yârenbaşı da orta yaşlı, zeki, dinamik, cesur, hoşgörülü, alçak gönüllü, Yârenlerce sevilen, halk oyunlarını bilen Yârenler arasından seçilir.

Genç Yârenlerin tüm davranışlarından Küçük Yârenbaşı sorumludur. Genç Yârenler her konuyu ona danışırlar. O, gençlerin isteklerini yöneticilere, yöneticilerin isteklerini de onlara iletir.

Yâren toplantılarının kurallara uygun, neşeli geçmesini, Yâren sırasında yapılacak hizmetin aksamamasını, Yârenlerin halk oyunları ve diğer oyunların oynanmasındaki düzenin sağlanmasını Küçük Yârenbaşı gerçekleştirir.

Yâren'den erken ayrılmak isteyenlerin mazeretlerini dinler, uygun görürse kendisi izin verir, gerektiğinde konuyu Büyük Yârenbaşına götürür.

Küçük Yârenbaşı, Yâren dağıldıktan sonra Yârenlerin evine sağlıklı bir biçimde ulaşmasını sağlamakla da görevlidir.

Sözcü (Simav yöresinde): İyi öğrenim görmüş, güzel konuşma yeteneğine sahip Yârenler arasından seçilir. Görevlerinden biri, gerektiğinde Yâren büyüklerinin istekleri doğrultusunda konuşmaktır.

Çavuş (Çankırı yöresinde)

Becerikli, genç, açık göz, işbilen, tecrübeli kişilerin arasından seçilir. Çavuş'un toplantı düzenlenmesi, davet, yemek, kahve, çay, sigara ihtiyaçlarını tespit etmek, ocak yakma gibi görevleri vardır. Ayrıca Yârenlerin kurallara uyup uymadıklarını denetler. Yasak davranışları yapanları gözler; gereken durumlarda Küçükbaşağaya haber verir. Yârenin dış çevrelerle irtibatını sağlar.

Muhasip (idare memuru): Yâren kurallarını bilen, muhasebeden anlayan, defter tutabilen tecrübeli kişiler arasından seçilir. Yâren toplantıları için yapılacak masrafların Yârenler arasında eşit bir biçimde dağıtılarak, karşılanmasını sağlar.

Yârenler: Yâren denince, terbiyeli, ağırbaşlı, dürüst, namuslu, güvenilir insan akla gelir. Yâren olan bir kişinin "eline, beline ve diline" sahip olması yani hırsızlık, sarkıntılık, dedikodu vs. davranışları yapmaması gerekir. Büyüklerine saygı, küçüklere sevgi göstermek, davranışlarını saygı ve sevgi ile düzenlemek de Yârenlerin üstlendiği görevler arasında yer alır.

Ayrıca Yârenler, toplantılara katılmak, verilen görevleri yerine getirmek, sır saklamak, Yâren devam ettiği süre içerisinde sıra kendisine geldiğinde evini açmak (ocak yakmak) Yâren toplantılarında ve günlük hayatta ölçülü içki içmek, Yâren'in misafirlerini kendi misafirleriyle eş tutmak, onlara saygı göstermek ve Yâren'in tüm kurallarına eksiksiz uymak zorundadırlar.



Yârenler, bu sorumluluk ve yükümlülükleri üzerlerine alırken teşkilât onlara aynı zamanda çeşitli haklar ve fırsatlar yaratır, koruması altına alır.

Yâren olmak saygı ve onur kazandırır. Ayrıca teşkilâta giren Yâren yalnızlıktan kurtulur. Bir grubun parçası olmak, acılı ve sevinçli günlerde, ardında onu koruyan Yârenlerin olduğunu bilmekle güven kazanmaktadır.

Şehir dışına çıkacak olan Yâren nereye gideceğini Yârenbaşına bildirmekle yükümlüdür. Böylece ilçe dışında başına gelebilecek olaylara karşı teşkilât onun için bir sigorta sayılır.

Yârenler ayrıca bulundukları yöreye gelen üst düzeyde devlet memurlarıyla teşkilât aracılığı ile tanışarak iyi ilişkiler kurma yollarına sahip olurlar.

Sıkıntıya düşen, hasta olan Yâren'e, ailesine, teşkilât her türlü desteği verir.

Bugün Çin'in batısında yaşayan Uygur topluluğunda Yâren'in paraleli olan Meşrep toplantılarının yöneticileri de şunlardır:

Yiğitbaşı: Yiğitbaşı seçimle belirlenir. Onun kararlarına herkes uyar. (Anadolu'da Kırşehir Yâren teşkilâtında da Yârenbaşına Yiğitbaşı denir), *Kazı veya Kadıbeği* (Mahkeme işlerini yürüten kişi), *Doğabeği* (Cezaları uygulayan kişi).¹²

YÂREN TOPLANTILARININ KURALLARI

Yılın ilk toplantısında, kaç günde bir, nerede ve hangi şekilde toplanılacağı gibi konular karara bağlanır ve bir dönem boyunca sürdürülür. Yâren toplantıları geleneğe göre kış aylarında sıra ile Yârenlerin evlerinde, ilkbaharda ise bazı yörelerde açık havada, bir mesire yerinde yapılmaktadır. Bazı yörelerde bu toplantılarda yemek, içki, çalgılar ve oyuncu kadınlar için yapılan masraflar Yâren sayısına göre eşit biçimde bölünerek Yârenlerden alınır. Bazen yemekler için yapılan masraflar ev sahibine, içki ve saz ücretleri ise diğer Yârenlere aittir.

Bazı yörelerde toplantılarda yalnız yemek yenir, ayran, şerbet içilir, alkolü içki içilmez.

Bazen alınan karara göre her Yâren ev açma (ocak yakma) sırası geldiğinde tüm harcamaları tek başına yapar.

Uygurlarda Meşrep toplantıları da kışın herkesin işinin yok veya az olduğu zamanlarda yapılır. Bugün bi-

lindiği kadarıyla, Kaşgar'da aynı meslekten olanlar "Tevsim Şerbetleri" düzenler. Kadınlar kendi aralarında "Beravet Meşrepleri"ni devam ettirir.

Kumul'da "Mildis" ve "Kök Meşrebi" adı verilen gelenek ile halk arasında akrân kimseler tarafından devam ettirilen kışlık "Sıra Meşrepleri" de 20. yüzyıla kadar yaşamış örneklerdir.¹³

Uygurlarca yaşatıldığı bilinen "Dolan" Meşrebi, Anadolu'daki Yâren geleneğine en benzeyen uygulamadır. Bu uygulamada misafir ağırlamak ve "Meşrep Oynamak" için ayrı odalar düzenlenir.

Aynı mahallede oturanlar veya akrabalar arasında düzenlenen "Katar Meşrepleri" de bilinmektedir.

Bütün bu çeşitleriyle Meşrep toplantıları yapılırken, düzenleme sırası kendisine gelen kimse tüm masrafları yapar. Meşrebe gelecek kişiler için, yaşlarına, önemlerine göre oturacak yerler hazırlanır.

Anadolu'nun çeşitli yörelerinde Yâren yapılacak gün evin içi ve dışı fener, lamba ve mumlarla ışıklandırılır. Yâren odasının duvarları halılarla, el işlemleri ile süslenir. Toplantıdan önce Yâren odasının düzenlenişine bakılır.

İkinci ve akşam arası Küçük Yârenbaş (Küçükbaş) ile Çavuş odanın temizliğini, çalgıcıların hazır olup olmadığını, yemeklerin hazırlanması için gerekli hazırlıkların yapılıp yapılmadığını kontrol eder.

Kural olarak her Yâren, toplantılarda bulunmakla yükümlüdür. Çok önemli ve geçerli mazereti olanlar (hastalık, ölüm gibi) bir kereye mahsus olmak üzere toplantıya katılmayabilir. Yâren toplantılarına katılmayı adet edenler, her toplantı sonunda kurulan "Yâren Mahkemesi"nde cezalandırılırlar.

TOPLANTININ ÖZELLİKLERİ

Toplantıya önce çalgıcılar alınır. Çalgıcıları Çavuş odada onlara ayrılan bölüme veya kapıya yakın bir köşeye oturtur.

Genellikle (örneğin Simav'da) toplantı odasında baş köşedeki minder Köşe İhtiyarına aittir. Onun sağına Büyük Yârenbaş, soluna en yaşlı Yâren oturur. Bu kişilerin her iki yanından başlayarak yaş sırasına göre büyük Yârenler dizilir. Büyük Yârenlerin bittiği yerden başlayarak Küçük Yârenbaş ve onun yanında Küçük Yârenler yine yaş sırasıyla oturur. Misafir bulunan toplantılarda küçük Yârenlerin karşısına düşen taraf misafirlere ayrılır.



Çankırı'da çalgıcılardan sonra odaya ilk giren Küçükbaşğa olur ve odaya girdikten sonra girişe göre sol taraftaki kendine ayrılmış olan yerine oturur.

Çavuş diğer Yârenleri davet eder. Yârenler en yaşlıdan başlayarak sırasıyla içeri girdiklerinde, sağ elini göğsüne bastırarak ve hafifçe eğilerek onlara "Merhaba Yâren Ağa" diye selam veren Küçükbaşğayı "Merhaba başğa" diye selamlarlar.

Yârenlerin odaya her girişinde Küçükbaşğa ve Yârenler ayağa kalkar.

Bütün Yârenlerin odaya girmesi tamamlandıktan sonra sıra Büyükbaşğa'nın odaya girmesine gelmiştir. Çavuş Küçükbaşğa'dan davet müsaadesi aldıktan sonra Büyükbaşğayı davet eder. Büyükbaşğa içeri girerken önce Küçükbaşğa sonra yaş sırasına göre bütün Yârenler ayağa kalkar. Büyükbaşğa içeri girdikten sonra herkesi selamlar ve kendine ayrılan sağ taraftaki yerine gider. Seditte dizlerinin üstüne oturur. Önce Küçükbaşğa sonra Yârenler de sıra ile diz üstü otururlar.

Simav'daki Yâren toplantılarında Köşe İhtiyarı, Büyük Yârenbaşı ve Büyük Yârenlerin oturuş biçimi iki türdür: Ya diz çökerler; ya da bir bacağı diz altına gelecek şekilde bükerek, diğer bacağı onun üzerinden atarak ayak tabanını yere basarlar.

Mahkeme yapılan toplantılarda her Yâren iki diz üzerine oturur.

Büyükbaşğa yerine oturduktan sonra Küçükbaşğadan başlamak üzere el göğüste bütün Yâren Ağalar Başğayı, "Merhaba Başğa" diye selamlarlar. Büyükbaşğa da aynı şekilde onları selamlar.

Kahve İçme

Yârende kahve ikramı ve içilişi de belli kurallara bağlıdır. Örneğin Çankırı Yâren sohbetlerinde kahve Çavuş tarafından önce Büyükbaşğaya, sonra Küçükbaşğaya ve en yaşlı Yârenden başlayarak diğer Yârenlere sunulur.¹⁴

Büyükbaşğa kahve fincanını sağ eliyle alır, sol elini fincanın altına koyar ve göğüs hizasında tutar. Diğerlerinin fincanı tutuş şekli de aynıdır.

Büyükbaşğa kahveden bir yudum alır. Fincanı tutuş yine aynıdır. Sonra Küçükbaşğa ve Yârenler yaş sırasına göre kahveden Büyükbaşğa gibi birer yudum alır-

lar ve fincanı aynı şekilde tutarlar. Bu kahve içiş biçimi üç kere tekrarlanır ve üçüncü yudumdan sonra kahveler serbest içilmeğe başlanır. Çavuş kahveler bitince Büyükbaşğadan başlayarak fincanları toplar.

Müzik

Fincanların toplanmasından sonra sesi güzel Yârenler türkü söylemeye başlarlar. Bu türkü ve şarkılar birlikte koro halinde söylenir. Yâren toplantılarında müziğin ve sanatçıların önemi çok büyüktür. Çalgı çalmayı bilen Yâren el üstünde tutulur. Bir Yâren adayının diğer özelliklerinin yanı sıra müzikle de ilgisi olması, o kişinin Yâren'e alınmasında tercih sebebidir. Yârende eğer çalgı çalmasını bilen yoksa dışardan çalgıcılar tutulmaktadır.

Yâren toplantılarında halk oyunları da önemli bir yer tutar. Önce en küçük Yârenler halk oyunları oynamaya başlar. Sonra yaş sırasına göre sürdürülen oyunlar, en yaşlı Yârenler ve en sonunda Köşe İhtiyarının (Simav'da) dansı ile sona erer.

"Deyiş almak" veya "deyiş atmak" Yâren toplantılarının vazgeçilmez faaliyetlerinden biridir. Çoğunlukla dört, kimi zaman ise üç dizeli olan "mânî" biçimindeki bu deyişler o anki bir durumla, ya da olayla ilgili olarak, irticalen ve tek kişi tarafından atılır. Kimi zaman övgü, kimi zaman da taşlama niteliğinde olan deyişleri atan kişilere "deyişçi" denir.

Yâren toplantıları sürerken Yârenlerin oturdukları yerden kalkmaları, toplantı odasından dışarı çıkmaları, tuvalete gitmeleri yasaktır. Toplantıdakiler dışarı çıkmak, tuvalete gitmek için ara verilmesini beklerler.

Yâren'e Misafir Çağırma

Yâren toplantılarına bazen sayısı iki ya da üçü geçmemek şartıyla erkek misafir çağrılabilir. Bu misafirler Yâren'i tanımaları istenen

Yerli Halktan biri,

Yârenden birinin yakın dostu,

Çevre il ya da ilçelerden kısa süreli olarak gelen bir kişi,

İlçeye atanmış kaymakam, savcı, hâkim, jandarma komutanı gibi bir devlet memuru olabilir.

Misafiri yalnız Büyük Yârenbaşı (Büyükbaşğa) kabul ve davet eder. Yâren toplantılarına gelen misafirlere çok saygı gösterilir, ikram yapılır.



Yâren'e katılan misafirler kahve misafirleri ve yemek misafirleri olmak üzere iki türdür.

Kahve misafirleri, bir süre oturup, müzik dinleyip kahvelerini de içtikten sonra müsaade isteyerek giderler. Bazen sohbet toplantılarından ayrılmak istemeyenler olabilir. Bu durumda bu misafirlere "küllü kahve" ikram edilir. Küllü kahveyi içenin boğazı gıcıklandığı için öksürür, öksüren kişi sohbet toplantısında kalamaz.

Bazen küllü kahveye rağmen yine de sohbet toplantısından ayrılmak istemeyenler olabilir. Bu defa ayakka-bısı süpürge üzerine konup önüne götürülür. Bu "artık kalk git" anlamındadır.

Bazen de çalgıcılar "yolcu havası" çalarak misafirlerle gitmeleri gerektiğini belirtirler.

Bütün bunlara rağmen toplantıdan ayrılmak istemeyen "hatırlı" bir misafir varsa Büyük Yârenbaşı toplantıya son verir.

Misafirler uğurlanırken herkes ayağa kalkar.

Yemek Yeme

Yâren'de yemek iki şekilde sunulur (Simav'da):

- 1- Orta sofrası,
- 2- Sini dolaştırma.

1- Orta Sofrası: Bu sofrada yemek tabakları ve içki kadehleri yer alır. Yemekler masaya sırayla gelir. Yaş sırasına bakılmaksızın Yârenler beşer, onar yemek yer, içki içerler. Orta sofrasındaki yemek doyumluk olmayıp Yârenlerce "yemekten önce mideye çekilen cilâ" ve "ısınma"dır. Sofradaki yemekler bitmeden, tabaklar boşalmadan yenisi sofraya konmaz. Müsriflik etmemeğe özen gösterilir.

2- Sini Dolaştırma: Hazırlanan yemek ve mezelerin bir tepsi içinde, içkilerin ise başka tepside Yârenlere oturduğu yerde sunulması işlemidir.

Orta sofrası ve sini dolaştırma Yârenlerce önceden belirlenen kurallara göre yapılır.

Çankırı'da geleneksel yemek yeme tarzı sohbette de uygulanır: Sofra bezleri serilip üzerlerine büyük siniler, sinilerin üzerine de çatal, kaşık, ekmek ve ortaya da çorba tası konarak birkaç sofraya hazırlanır.

Büyükbaşğa ortadaki sofraya oturur. Sonra, diğer Yârenler yaş sırasına göre sofralara otururlar. Çavuş ve

Çalgıcılar da yemeğe oturur. Yemekten önce eller yıkanır ve sonra dua okunur.

Önce Büyükbaşğa, çorbaya kaşık uzatır, içer. Sonra Büyükbaşğa, daha sonra da yaş sırasına göre Yârenler çorbaya kaşığı uzatır, içerler. Bu hareket üç kere tekrarlanır.

Bir Yâren çorba içme sırasında bir hata yaparsa ya-nındaki veya karşındaki Yâren ona "Merhaba Yâren Ağa" diye seslenir. Yemek durur. Yâren suç işlemiştir. Ceza ya o anda, ya da sonradan eğlence bitiminde *mahke-me* kurulduğunda verilir.

Çorba bittiğinde pilav sofraya konur. Büyükbaşğa kaşığını alır ve bekler. Çavuş'a "suçlu var mı?" anlamında, "Yollu, yolsuz var mı?" diye sorar. Çavuş Başğanın bu sorusuna karşılık eğer suçlu varsa o suçlunun pilav tabağının önüne kaşık diker, ismini söyler.

Daha sonra diğer yemekler, arkasından tatlı ve meyvalar gelir. Meyva yerken Büyükbaşğa hangi meyveyı alıyorsa, Küçükbaşğa ve Yârenler de aynı meyveyı almak zorundadır. Başka cins meyva alan Yâren suç işlemiş olur ve cezalandırılır.

Yemek bittikten sonra dua edilir. Sıra ile önce Büyükbaşğa ve Yârenler kalkarlar, yerlerine geçip otururlar. Büyükbaşğa nasıl oturduysa onlar da o şekilde otururlar. Başğa serbest oturuşa izin verinceye kadar oturuş değiştirilmez. Yemekten sonra kahve içilir ve yemeği hazmetmek için "Yattı Kalktı" oyunu oynarlar.

Sohbet yemekleri genellikle pirinç çorbası, etli pilav, mantı, hoşaf, ayran, helva gibi yiyeceklerdir. Büyük ve Küçükbaşğaların Yâren toplantılarında yemek çeşitleri zenginleşir.

Sohbet toplantılarında, bazen yemeklerin sayısı sınırlandırılıp fazlasını yapan ocak sahibi Yârenden atılırdı. Bunun sebebi Yârenler arasında bir yarışmaya yol açmamaktı. Sınırlama olmazsa herkes fazla yemek yapma yarışına girer, yoksul Yârenler güç durumda kalırlardı.

Sohbetlerin en önemli sayılan bir bölümü de *oyunlardır*. Yâren sohbetlerinde kış gecelerini hoşça, eğlence-li geçirmek oyunlar yoluyla gerçekleşirdi.

Yârende saz eşliğinde geleneksel Halk oyunları olduğu gibi, beceri, çabukluk ve zekâyâ yer veren oyunlar da vardır.



Bunlardan başka bilmeceler, tekerlemeler söylenir, orta oyunları oynanırdı.

YÂREN MAHKEMESİ

Yâren'in sadece bir eğlence kurumu olmadığını göstergesi *Yâren Mahkemesi*dir. Sohbette uyum, düzen, disiplin en önemli amaçlardır. Bu amaçların yerine getirilmesi de ancak düzeni bozanları cezalandırmakla olur. Fakat bu cezalandırma işlemi de gelişigüzel yapılmaz. Bunun için bir sistem, bir düzen geliştirilmiştir. Yâren mahkemesi buna göre yapılır.

Mahkeme kurulmadan önce geç saatlerde misafirler ve çalgıcılar uğurlanır. Sohbet odasında Yârenlerden başka hiç kimse kalmaz. Büyük Yârenbaşı (Büyükbaşğa) ayaklarını altına alarak iki dizinin üstüne oturur. Bütün Yârenlerde aynı oturuş biçimine geçerler. Büyük Yârenbaşı "Mahkeme kurulmuştur. Şikayeti olan gelsin" diyerek mahkemeyi başlatır.

Şikayeti olan yerinden kalkarak Büyük Yârenbaşının önüne gelir. Yaklaşık bir, bir buçuk metre uzaklıkta yere çökerek oturur ve şikayetini açıklar. Daha sonra suçlanan kişi aynı şekilde hareket ederek Büyük Yârenbaşına savunmasını yapar. Suçunu kabul ediyorsa başını öne eğerek oturduğu yerde cezalandırılmasını bekler. Eğer suçsuz olduğunu iddia ederse, konu soruşturularak aydınlatılmağa çalışılır.

Yâren Mahkemesinde cezalandırılmak, Büyük Yârenbaşı dahil olmak üzere herkes için sözkonusudur.

Yârenler için, geçerli bir sebebi olmaksızın toplanırlara katılmamak, hafta arasında içki içmek, sarhoş olup taşkınlık yapmak, kumar oynamak, karısına kötü davranmak, hırsızlık, dolandırıcılık yapmak, sır saklamak, küfür etmek, Yâren hakkında ileri-geri konuşmak, sarkıntılık yapmak, kavga etmek, arkadaşlarına hakaret etmek, vb. gibi suçlar çeşitli cezalar verilerek sonuçlandırılır.

Bu cezalar: uyarma, falaka, Yârenden kovulma gibi cezalardır. Yârenden kovulma gibi ağır cezalar olduğu gibi hafif, Yârenleri traş ettirmek, tüm Yârenleri hammama götürmek, ziyafet vermek, çay ısmarlamak, helva ve hindi dolması yaptırmak gibi cezalarda vardı. Bazen maddi külfeti ağır olan, bütün Yârenleri başka bir şehre götürmek, gezdirmek gibi cezalarda uygulanırdı.

YÂREN'DEN KOVMA CEZASI

"Yâren'in çırasını yakmak" adıyla da anılan bu ceza, en ağır olanıdır. Mahkeme sonucunda Büyük Yârenbaşı kovulmasına karar verdiği kişiyi göstererek "yakıverin bunun çırasını" der. Küçük Yârenler yerlerinden kalkarak oda kapısının dışında duran Yârenlere ait ayakkabılarını dağıtıp, karıştırırlar. Yalnız kovulananın ayakkabılarını, uçları kapıya dönük olarak, ters biçimde ve ayrı bir yere koyarlar ve arasına da bir çıra yakıp bırakırlar. Bu kovulana "ayakkabılarını giy, çık, git" demektir.

Yârenden kovulan kişilere uygulanan cezalar çok ağırdır. Ona ve oğluna kız verilmez, kızı gelin olarak alınmaz, onunla alışveriş yapılmaz. Onunla karşılaşan hiç kimse onunla konuşmaz, yüzüne bile bakmaz. Bunun sonucunda Yârenden kovulan kimse, o yöreden de ayrılmak zorunda kalır.

Bazı cezalarda oyun sırasında, gülmek ve eğlenmek için verilir.

Uygurlar arasında Yâren'in benzeri olarak uygulanan "Meşrep"de de düzeni bozanlar, izinsiz meşrebi terkedenler, geç gelenler, ahlakâk aykırı konuşma yapan, terbiyesizce hareket eden insanlar cezalandırılır. Bu gibi kimseleri, bir üye Meşrep'in başkanına şikayet eder. Başkan şikayet edilenleri ve tanıkları "Kazı (Kadı) Beği" denen Meşrep görevlisine havale eder. Kazı (Kadı) Beği sorgulamayı yapar; tanıkları dinledikten sonra, suça uygun bir ceza verir. Bu cezayı Meşrebe katılan üyelerin oybirliği ile kabul etmesi gerekir. O zaman "Doğabeyi" denen görevli, bu cezayı uygular.

YÂREN TOPLANTISINI SONA ERMESİ

Yâren Mahkemesi sonuçlandıktan sonra, daha önce üzerinde durulan "Arap Verme" işlemine geçilir. Büyük Yârenbaşı, bir sonraki hafta evini açacak, "ocak yakacak" üyeye "Yâren sopası" (Simav'da) veya "Arab"ı (Çankırı'da) teslim eder. Bu, "haftaya senin evinde toplanacağız" demektir.

Böylece toplantı sona erer.

Yâren'in son toplantısı, Çankırı'da Büyükbaşğa'nın evinde yapılır. Bu, o mevsim sonunda bir çeşit "Ayrılık Gecesi"dir. Başğa (Yârenbaşı)ların düzenlediği bu gecelerde çeşitli hediyeler verilir, sohbet toplantısı di-



şında da kardeşliğin devam etmesi gerektiği ve kırıngınlıkların unutulması telkin edilir.¹⁵ Başağalar, Yârenler kucaklaşır, vedalaşır. Gelecek yıl birlikte olmak temennileri ile bu zengin yemek ve eğlence sohbeti bitmiş olur.

Uygurların “Meşrep” geleneğinde ise son toplantı, *Hıdırellez* gününün gecesi, kırdadır yapılır.

SONUÇ

1970’de Türk halkının ev mimarisini incelerken ve evin çeşitli bölümlerinin fonksiyonunu araştırırken daha önce bilim alanında ele alınmayan sorunlarla karşılaşmıştım. Bunlardan biri de evin en süslü bölümü olan “Baş oda” idi. Türkiye’nin çeşitli yerlerinde farklı isimler olsa da, çoğunlukla “Yâren” veya “Yaran” denen toplantıların bu odalarda veya Yâren evlerinde yapıldığını tespit ettim. Yâren, Farsça “Yâr” yani sevgili ve dost anlamı kelimenin, çoğul şekli olan Yârân’dan Türk ağzında değiştirilmiş bir şeklidir. Teşkilâtın üyeleri birbirini sevgili dostlar, kardeşler olarak kabul etmektedir. Bunların sohbet şeklinde görünen toplantılarına bağlı olarak, Türkçede sohbet etmek yerine “Yârenlik etmek” deyiimi de kullanılmaktadır.

Bu konuyu biraz araştırınca, muazzam bir tarih ve coğrafya sahnesinde cereyan eden ve sosyal bir kurum haline gelmiş olan bir gelenek ile karşılaştım. Çin sınırlarından Türkiye’ye kadar yayılan bu geleneğin kökeni, tarihî gelişmesi, bunun üzerinde farklı kültür çevrelerinin etkisi gibi çeşitli yönleriyle aydınlatılması, tarif ve tasnif edilmesi şeklindeki çalışmalar henüz tamam değildir. Şimdi, ancak olay ve örnek tanıtmak, inceleme ve araştırmaya muhtaç bu sosyolojik malzemeyi ortaya koymak durumundayız.

İşte burada, kendi incelemelerim ve yayına geçmiş bilgiler çerçevesinde bu geleneği tanıtmaya çalıştım.

Burada genel çizgileri ile özetlenmiş bulunan bilgilerden anlaşılıyor ki, Yâren geleneği, bir halk eğitim kurumu niteliği kazanmıştır. Üyelerini toplumda aranan, beğenilen birer kişilik olarak yetiştirmek amacıyla eğlenceyi bir eğitim aracı olarak kullanmıştır. Bu eğitim ile onlara dürüstlük, beceriklilik, sorumluluk duyguları kazandırılmakta; kendine ve insanlara güvenmek, insanların haklarına saygı duymak, her konuda dikkatli olmak telkin edilmektedir. Ölçülü içki içmeyi, hatta hiç alkol-

lü içki almamayı, çevreyi temiz tutmayı, Yârenler bu eğitimde öğrenirdi.

Özellikle gençlerde vatandaşlık bağlarını, görgülü, zarif ve dengeli bir kişiliği geliştiren bu hayat okulu, toplumun değerlerini sağlıklı bir şekilde devam ettirmeyi sağlamıştır. Yârenlerin toplantılara temiz, süslü ve güzel milli kıyafetlerle gelmesi, Yâren odasının özenle süslenmesi şarttır. Bu onların estetik anlayışını geliştirmeyi sağlar.

Milli müzik, milli danslar ve edebiyatı toplum hayatı içinde öğrenen gençler, onları kendilerinden sonraki nesillere de aktarmışlardır.

Yâren teşkilâtları köy ve kasabalarda imâr işlerine de yardımcı olmuştur. Köylerde kuyuların temizlenmesi, camilere su getirilmesi, çeşme yapılması, okul inşa edilmesi, toprak kaymasını önleyecek çalışmalar yapılması, yoksullara ve kimsesizlere yardım edilmesi Yârenlerin görevi sayılır.

Yâren teşkilâtının en önem verdiği şartlardan biri de aile hayatının mutlu ve devamlı kılınmasıdır. Yârenlerin evlerine zamanında gitmesi, eş ve çocuklarıyla ilişkilerine özen göstermesi istenir.

Ayrıca Yârenlerin karşılaştıkları olumlu veya olumsuz her olayda teşkilât onları destekler, mutluluklarını arttırmaya, acılarını hafifletmeye çalışır. Bunun için kredi ve borç sağlamaktan, düğün ve cenaze masraflarını paylaşmaya; avukat bulmaktan iş kurmaya kadar her konuda yardımcı olur.

Yârenler bayramlarda kurban etlerini fakirlere, askerlere ve hapiste yatan mahkûmlara dağıtırlar.

Böylece, eğitim kurumu olduğu kadar sosyal sigorta fonksiyonu taşıdığı da anlaşılan Yâren teşkilâtı, yazılı ve sözlü kuralları ve ilkeleri ile Türk toplumunu sağlam tutan bir harç rolü oynamıştır.

Son devirlerde Türkiye’nin yaşadığı keskin değişiklikler ve modern hayatın kaçınılmaz etkileri, Yâren geleneğinde de değişmelere, hatta bozulmalara yol açmıştır. Ekonomik şartlar ile TV ve videonun yayılması da Yâren geleneğine ilgiyi azaltan sebeplerdendir. Bu yüzden bugün Türkiye’nin birçok yerinde bu âdet ya terkedilmiş; ya da eğlence toplantısı niteliğine dönüşmüştür.



- 1 1970'lerde Çankırı ve Yapraklı'ya yaptığım inceleme gezilerinde Çankırı içinde ve Yapraklı ilçesinde Yâren Sohbetleri için düzenlenen (klüp gibi) evlerin olduğunu öğrendim. Oranın yerlileri bu evlerde sohbetlerin yanı sıra bayramlaşmalarında yapıldığını fakat ne yazık ki artık bu geleneğin bittiğini ve bu evlerinde kendi kaderlerine bırakıldığını üzüntü ile ifade etmişlerdi.
- 2 Turdi, Abdülşekür, "Halkın Sanat Okulu Uygun Halk Meşrepleri," II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV. Cilt (Ankara, 1982) K. T. B. Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları. 40. Seminer - Kongre Bildirileri Dizisi s. 559-561.â
- 3 ÇAĞATAY, Neşet, "Bir Türk Kurumu Olan Ahilik" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ank. 1974 s. 3
- 4 ABUŞOĞLU, Ömer, "Bütün Yönleriyle Ahilik ve Loncalar." *Ankara Ticaret Odası Dergisi*, 12. Sayı (12/1972) s. 33-41
- 5 Er, Tülay, "Simav ilçesi ve çevresi Yâren Teşkilâtı" K. T. B., Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 101 Gelenek-Görenek-İnançlar Dizisi 5 Ank. 1988
- 6 Tezcan, Mahmut, "Çankırı Yâren Sohbetleri Kültürel Antropolojik Yaklaşım" K. T. B. Milli Folklor Araştırma Dairesi: 103, Gelenek-Görenek-İnançlar Dizisi 6 Ank. 1989 s. 348
- 7 Turdi., Aynı Eser, 1982, s. 559-576
- 7 Yusufi, Abdülveli, "Potataşlaş Oyunu" *Han Tanrı Dergisi*, Tayvan, Ekim 1978, s. 48-49
- 8 Erbilek, Nazmi, "Senirkent'te Gezek", *Halkbilgisi Haberleri*. 10. Yıl, 120. Sayı, Ekim 1941, s. 287-288
- 9 Koran, Akif, "Yâren" *Ülkü* (yeni seri), 5. Cilt Aralık, 1943 s. 11-12.
- 10 Tezcan, Mahmut, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yâren Sohbetleri*, Ank. 1989, Kültür Bakanlığı, Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 103 Gelenek-Görenek ve İnançlar Dizisi 6, s. 21-22.
- 11 Er, Tülay, *Simav İlçesi ve Çevresi Yâren Teşkilâtı*, K. T. B. Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 101, Gelenek, Görenek ve İnançlar Dizisi:5, Ank. 1988, s. 39
- 12 Turdi, aynı eser, 1982, s. 563
- 13 Turdi, aynı eser, 1982, s. 563
- 14 Tezcan, Mahmut, *Çankırı Yâren Sohbetleri*, Kültür Bakanlığı, Milli Folklor araştırma Dairesi Yayınları :103, Gelenek-Görenek ve İnançlar Dizisi: 6, Ank. 1986, s. 16-17
- 15 Er, Tülay. aynı eser, s. 61-62.



OSMANLI ERMENİLERİNİN GÜNDELİK HAYATLARINA BİR BAKIŞ: XVIII. YÜZYIL İSTANBUL'UNDA ERMENİ ESNAFLARI

DR. FATMA MÜGE GÖCEK
UNIVERSITY OF MICHIGAN DEPARTMENT OF SOCIOLOGY / A.B.D.

Feminist teorinin ortaya çıkışı, etnisite çalışmalarındaki son tartışmalar, sosyologların tarih çalışmalarıyla yeterince önem verilmemiş grupların farkına varmalarına yol açtı. Bu grupların yaşam tecrübelerini ortaya koyabilmek teorik ve metodolojik olarak önemli güçlükler içeriyor. Sosyolojik teorilerin analizlerde geleneksel olarak kamusal alan ve resmi kurumlar üzerinde yoğunlaşması nedeniyle bu gruplara ulaşabilmek zor. Dahası, ulaşılabilir tarihsel verilerin çoğu devlet ve devlet kurumlarının eylemlerinden (activity) kaynaklanıyor; bunlara katılmayan gruplar konusunda ise tam bir sessizlik hüküm sürüyor. Teorik meydan okuma böylece metodolojik meydan okuma -yeterince yer verilmemiş gruplar hakkında bilgi veren tarihsel kaynaklara erişme- ile birleşiyor. Fransız Annales okulu tarihçileri yaşanan zamanın şartlarını da gözönüne alarak "sıradan insanların" yaşamları üzerine yoğunlaşarak böyle bir çabayı başlattılar. Feminist tarihçiler benzer bir şekilde tarihte kadınların rolünü araştırdılar. Bu türden metodolojik eğilimler ırk ve etniklik üzerine çalışanları da etkiledi. Bütün bu yaklaşımları birleştiren ortak nokta, tarihte yeterince yer verilmemiş gruplar hakkındaki kaynakların yeniden keşfiyle birlikte daha teorik düzlemde bu sosyal grupların tamamen pasif bir obje olarak görülmeyip bunların kendilerine özgü bir eylem hayatları ve otonomileri olduğunu varsayan bir metodoloji problemidir.

Bu çalışmada Osmanlı tarihinde haklarında pek az şey bilinen bir etnik grup olan Ermeniler üzerinde durarak bu sorunlara değinmek istiyorum. Tarihsel sosyoloji-

nin teorik ve metodolojik verilerine ve arşiv kaynaklarına dayanarak, XVIII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'da yaşayan Ermenilerin günlük hayatlarını yeniden ele almaya çalışacağım. Çalışma önemli bir tarihsel kaynak olan Osmanlı tereke defterleri etrafında yoğunlaşmakta. Tereke defterleri ölenin taşınır ve taşınmaz mülkiyeti ile birlikte malları, borçları, alacakları ve vasiyetini içine alan belgelerdi.¹ Bu defterler İslami miras yasalarına uygun olarak düzenlenmekte, idari görevlilerce uygulanmaktaydı. Daha önceden Batı mallarının Osmanlı toplumuna yayılması üzerinde çalışırken tesadüfi örneklerle 1705 ila 1809 yıllarına ait 124 kayıt belirlemiştim; bu örnekler Osmanlı idarecileri, ordu ve kentli nüfus gibi çeşitli sosyal gruplar hakkındaki kayıtlardan oluşuyordu.

Burada, yukarıda belirtilen araştırma esnasında karşılaştığım Ermeni esnafa ait 10 adet tereke defteri² üzerinde duracağım.³ Ermeni esnafa ait olan bu on tereke defteri İstanbul'un merkezi (yerleşik) bölgelerinde tutulan mahkeme kayıtları arasındaydı. Bunlar, çoğunlukla hakkında çok daha fazla bilgiye sahip olduğumuz elitler çalışıldığı için ihmal edilen "sıradan insanlar"ın hayatları üzerine bilgiler veriyordu. Bu çalışmada, öncelikle Ermeni esnaf hakkında bilgi alabilmek için kayıtların içeriği üzerinde durarak, bunları zamanın olayları ve koşullarını dikkate alarak Osmanlı tarihi içine yerleştirmeye çalışacağım.

XVIII. yüzyıla ait kayıtlardan ilki 1727 tarihli ve Eğin'in Abuçek köyünden Yercan⁴ oğlu Bogos oğlu (soy isimleri olmadığı için bütün isimler baba adları ile ifade



edilmektedir) ekmekçi Avanes'e ait. Avanes İstanbul'da Fatih Sultan Mehmed Camiine yakın Ali Paşa pazarında ölmüştü. Avanes'in mirasçıları Eğin'de yaşayan karısı Maryam, annesi Bogos'un kızı Geran, erkek kardeşleri Bedros, Bogos ve Aram, kızkardeşleri Garza ve Herdes-can idi. Avanes'in malvarlığı ekmek fırınındaki üçte birlik ve un değirmenindeki dörtte birlik⁵ hissesinden ibaretti. Gerek Avanes'in aile fertlerinin Eğin'de yaşaması, gerekse tereke defterinin fırın ve un değirmenindeki hisselerden başka kıymetli bir şeyinin olmaması, Avanes'in yeterince para biriktirdikten sonra Eğin'e gitmeyi planladığını düşündürüyor.

Diğer kayıt, 1727'de İstanbul'da Mirahor civarında ölen abacı Serkez oğlu Raytan oğlu Serkez'e ait. Serkez'in borçları toplam tereke değerini aştığından, 64 balya elbise, ve diğer bez gibi ticari mallardan oluşan mirası üç alacaklısına alacakları nispetinde dağıtıldı.

Üçüncü kaydın sahibinin mesleği hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız, Süleyman Paşa hanında 1744'te ölen Erzurumlu Eremyan oğlu Mıgır'a ait. Mıgır'ın ailesi, Erzurum'da değil İstanbul'da yaşıyordu; Panos kızı karısı Meryem, oğulları Arityun ile birlikte Rumelihisarı'nda yaşadı. Arityun, buluş çağına gelmediğinden, kendisine bir koruyucu-vasi (muhtemelen ailenin yakın bir arkadaşı olan Konstantin oğlu Panayot) tayin edildi. Mıgır zengin bir adam değildi; terekede bulunan tek önemli şey Kuyumcu/banker Kevork'a ödünç verdiği paraydı.

Dokuz yıl sonra 1753'te, tekne yapım ustası olması muhtemel bir diğer Ermeni zanaatkârı ile karşılaşıyoruz. Çukurçeşme civarında ölen Varteres oğlu Serob oğlu Varteres. Varteres, Eğin'in Abuçek köyündendi, karısı Agob kızı Gohar, yetişkin oğlu Arakel, ve yetişkin kızı Nazeli halen köyde yaşıyorlardı. Varteres diğer yetişkin oğlu Tomas'ı İstanbul'a getirmişti. Bu, Varteres'in günün birinde ailenin tamamını İstanbul'a getirme niyetinin bir göstergesi olarak görülebilir. Mahkeme tarafından koruyucu olarak atanan erkek kardeşi Aytun'un İstanbul'da yaşaması da bu varsayımı desteklemektedir. Varteres'in tereke defterinde, Çekevele adını taşıyan kadırgada dörtte birlik hisse ile birlikte tekne yapım atölyesinin⁶ sekizde birlik hissesinden oluşan sermaye yatırımları ağırlıkta idi.

1763'te, Agasab oğlu Eğin'in Abuçek köyünden Sarraf Aznavor ile karşılaşıyoruz; Aznavor İstanbul'a göçmemişti -Mehmed Paşa hanında çıkan bir yangında öldü- Yetişkin oğulları İstefan ve Kasbar da onunla birlikte seyahat ediyorlardı; karısı olan Stefan kızı Maryam ve küçük oğulları Ovasab'tan ibaret olan ailenin geri kalanı Eğin'de idi. İstefan, 9 balya elbise, birkaç giysi ve Aznavor'un İstanbul'daki iş ortağı Karabet oğlu Serkiz elinde bulunan 900.000 gümüşden (guruş) oluşan mirasa koruyucu olarak atandı. Aznavor şehire muhtemelen Serkiz ile işler hakkında konuşmaya gidiyordu.

Bir yıl sonra 1764'te, aslen Edirne'den gelen Pareçan oğlu tüccar Avenes, Galata yöresinde Kireçkapı yakınlarında öldü. Gerek Avanes'in mallarının astarcılar hanında bulunmasından, gerekse ailesinin Edirne'de olmasından dolayı, Avanes'in İstanbul'a çalışmak amacıyla geldiğini varsaymak mümkündür. Avanes'in mirasçıları, karısı Kırkor kızı Deruhi, erişkin olmayan oğulları Preçan, Andon ve Yoseb, genç kızları Gorin idi. Karısı Kırkor, Avanes'in handaki önemsiz miktardaki ticari mallarından oluşan terekeye koruyucu olarak atandı.

1786'da, Katib Kasım civarından gelen Bedros oğlu Ovanes, İstanbul'da geride karısı Ovanes kızı Meryem ve yetişkin kızı Sofya'yı bırakarak öldü. Mirasın çoğunluğu giyecek ve ev aletlerinden oluştuğu için Ovanes'in işinin ne olduğu konusunda bir kanıt yok. Bir çift göz-lüğün listede oluşu bize tek delili sunuyor; Ovanes'in gözleri pek iyi görmüyordu.

İstanbul'da Tavukçu Cafer'in *komşuluğunda* yaşayan Papayorgi oğlu Keresteci Sahak XVIII. yüzyılın sonlarına doğru, 1791'de öldü. Sahak Kayseri'den geliyordu. Karısı Kiryakos kızı Nazlı, genç kızları Sofiya ve Maria, kızkardeşleri Persiye ve Turfanda ve erkek kardeşi Abraham, Kayseri'de Tersayak köyünde yaşıyorlardı. Sahak'ın babası ve karısının isimleri Ermeni ve Yunan toplumları arasında kız alıp verme olabileceği ihtimalini belirtiyor. Sahak'ın mirası, günün birinde Kayseri'ye dönme niyetini belirtir biçimde, ayakkabıcı dükkanında ki⁷ üçte birlik bir hisseden ibaretti.

1797 yılına ait tereke defteri, Ermeni bakırcı Hryar oğlu Oseb oğlu Azarya'ya ait. Oseb'in Bahçekapı'da ölmesine rağmen, karısı Manas kızı Sultana, annesi Markos kızı Kınar ve yetişkin olmayan oğlu Arson, Eğin ilçesi-



nin Şerzi kasabasında yaşıyorlardı. Mahkeme Oseb'in İstanbul'da yaşayan kardeşi Mihail'i vasi ve sarraf Marko oğlu Asdor'u tereke idarecisi olarak atıyordu. Oseb'in malvarlığının çoğu, işi ile ilgili malzemelerden oluşuyordu. Oseb bakırcı dükkanının yarısı ile birlikte, bakırcılıkta kullanılan malzemelerin de yarısına sahipti.⁸ Kendi işletmesinden başka diğerlerine de yatırım yapan, ortaklarının kullandığı araçların yarısına sahip olduğu gibi, diğer bir bakırcı dükkanındaki aletlerin yarısına da sahip olan⁹ Oseb, zengin bir üretici olma yolunda mesafe almış gibi görünüyordu. Oseb'in toplam terekesi bir milyon gümüşden fazlaydı ve bu nedenle grup içindeki en zengin esnaf idi.¹⁰

Son tereke 1799 yılına ve Yenikapı yakınlarında Katip Kasım komşuluğunda yaşayan ve burada ölen çizmeci Kiragos oğlu Ovanes'e ait. Kendisi ile birlikte yaşayan ailesi, karısı Isak kızı Zümrüt, yetişkin kızları Manuşag ve Arusyak, yetişkin olmayan Patrik ve Eprime'den oluşuyordu. Mahkeme anne Zümrüt'ü vasi olarak atarken, amca İstefan'ı tereke idarecisi yaptı. Ovanes'in mülkünün çoğu çizme yapımında kullanılan hammadde-lerden oluşuyordu. Bunların arasında bot astarları, ayak- kabı tabanı yapımında kullanılan kalın deriler, 74 çift siyah bot ve 124 parça deri (bazısı siyah, geri kalanı sarı - sarı sadece müslümanların giyebileceği bir renk idi- vardı.

Neden Ermeni esnafının bu tereke defterleri kendilerinin bağlı oldukları Patrikhane kayıtlarında değil de Kadı mahkemelerinde bulunuyordu? Azınlıkların Kadı mahkemelerini tercihi istisna olmamakla birlikte (Jennings 1978), bu olayda mirasçıların kendi işlerine en çok yarayan mahkemelere başvurduklarından söz edilebilir. Örneğin, Kadı mahkemelerinin kadın mirasçılara erkek mirasçılara verdiğinin yarısını vermesi, erkek mirasçıların bunları tercih etmelerinin bir nedeni olabilir. Aynı zamanda bu mahkemelerin kararlarının, Patrikhane kararlarına göre daha fazla uygulanabilme şansına sahip olduğu iddia edilebilir. Kadı mahkemeleri, ayrıca yaşı küçük veya o anda orada bulunmayan mirasçıların da haklarını korumak için müdahale edebiliyorlardı; bu, aileleri İstanbul'un dışında yaşayan Ermeni esnafının davalarının neden bu türden mahkeme kayıtlarında bulunabildiklerini de açıklayabilir.

Neden bu örneklerdeki Ermenilerin çoğu İstanbul dışından gelmektedir? Yukarıda da görüldüğü gibi, on örnekten dördü Eğin'den, biri Edirne'den, biri Kayseri'den, biri Erzurum'dan ve sadece kalan üçü İstanbul'dan idi. Bu dağılım, XVIII. yüzyılda, Sultanların fermanlar ile önlemeye çalıştıkları fakat başarılı olamadıkları, İstanbul'a hızlı göçün bir delilidir (Özkaya 1985, 338; Altınay 1930, 105). Göçmenler, muhtemeldir ki İstanbul'da¹¹ Ermenilerin yoğun bir biçimde bulunduğu, Samatya, Yenikapı, Kumkapı, Balat ve Topkane gibi semtlere yerleştiler. XVIII. yüzyılın sonuna gelindiğinde, bir milyona yaklaşan bir nüfusa sahip olan şehirde yaklaşık 200.000 Ermeni bulunuyordu (Artinian 1989, 5-6; Özkaya 1985, 156, 337).

İlginç olan diğer bir nokta, Eğin'den gelen dört esnaftan üçünün Abuçek köyünden olması ve ailelerinin halen burada bulunmasıdır. Köydekiler için hayat, *gerdastan* adı verilen ve göçmenin karısı ve çocuklarının, ailenin yaşlı erkeğinin (muhtemelen göç edenin babası) koruması altında yaşadığı bir tarz olsa gerektir. Burada yaşlı erkek aile şerefini dışarıya karşı temsil etmektedir. Eğer baba öldü ise, en yaşlı erkek evlat, muhtemelen esnafın kardeşi, onun yerini alıyordu. Yiyeceğinin, giyeceğinin ve kullandığı aletlerin bir çoğunu üretebilen, köyde yaşayan aile, kendi kendine yeterli bir ekonomik birim oluşturuyordu. Aile genelde hububat, süt ürünleri, sebze ve meyve ile yetiniyor, ayrıca dini bayramları özellikle -hasat sonrası olanları- kutluyorlardı.

Esnafın İstanbul'da yaşadığı hayat, köydeki hayat- tan oldukça farklıydı. Din ve özellikle İslam dini ile diğer kitaplı dinler arasında yapılan ayırım, Osmanlı sosyal tabakalaşma sisteminin temeliydi. Bu nedenle esnaflar, kendilerini müslümanlardan ayıran millet sisteminin sınırlamaları içinde yaşadılar. Millet sistemi, "çoğunlukla yerel olan düzenlemeler manzumesinden oluşuyor" (Brade 1982, 74) ve müslümanlar ile müslüman olmayanlar arasındaki ilişkilerin sınırlarını düzenliyordu. Modern öncesi bir çok toplumda olduğu gibi, geleneksel ve yasal kodlar, özellikle mekanın kullanımına ilişkin olanlar, bu ayırımı tanımladılar. Sultan fermanları, örneğin, Ermeni esnafının giymesi gereken giysileri şöyle tanımlıyordu (Özkaya 1985, 55, 146); giyilen elbise gri olacak, bele sarılan kuşak ipek ve keten karışımından olup değeri 30-



40 gümüş para değerini aşmayacak. Başlıklar küçük olacak ve sadece çok ince Denizli keteninden olacak. Ayakkabı renkleri de topluluklara göre değişiyordu. Ermeni ve Yahudiler siyah ve mor, Yunanlılar kırmızı giyebiliyordu; sadece Müslümanlar sarı rengi seçebiliyorlardı. Yasal düzenlemeler açısından (Ercan 1983, 1143-6) Ermeni esnafları, aynı miras ve toprak kullanımı haklarına sahiptiler, fakat bunlar ek olarak ayrı bir Kelle vergisi (cizye) vermek zorundaydılar. Ermeni esnafı Müslümanlarla evlenemez, onlardan miras alamaz veya vasiyetlerinde bunlara miras bırakamazdı. Yasal sınırlamalar mekan düzenlemelerine de yansıyor; esnafın nerelere bina inşa edebileceği, bunların yüksekliği ve kullanılacak olan materyalin niteliği dikkatlice tanımlanmıştı (İnalçık, *El*, 236). Ayrıca esnaf, köle sahibi olamaz ve şehir surları içinde ata binemezdi.

Bu kuralların ne dereceye kadar uygulanabildiğini söylemek zor. Örneğin, 1696 tarihli bir yazısmada Tabib Moses'in pahalı şapka giymesi ve şehir içinde atla dolaşması yüzünden bazı insanlara taciz edildiği belirtilmiştir. Hem şapka, hem de at, Moses'e müslüman hastaları tarafından verilmişti; Sultan onun bunları giymeye hakkı olduğunu belirterek, insanların onu rahatsız etmekten vazgeçmelerini emretmişti (Altınay 1988, 20-1). Özellikle Ermeniler konusunda, bir Ermeni (Bagratuni zikreden Barsoumian 1982, 176) Ermeni elitlerinin "kendilerini, hem müslümanlardan hem de müslüman olmayan reayadan ayıracak özel elbiseler giyme ayrıcalığına sahip olduklarını; hatta bazılarının, (Balian gibi), ata binip, etrafında bir çok hizmetçiler bulundurubildiklerini" belirtiyor. Fakat bunun müslümanlar ile müslüman olmayanlar arasındaki farkların yok olmaya başladığı XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın başlarında gerçekleştiği de belirtilmelidir.

Bu kısıtlamaların dayatılmadığı ya da farklı bir biçimde dayatıldığı koşullar altında Osmanlı toplumunda yaşayan azınlıkların müslüman nüfus ile ekonomik alanda tam bir etkileşim içerisinde olduğu fakat sosyal alanda ise kısıtlı etkileşimin bulunduğu bir "etnik bölünme"nin ortaya çıktığını söyleyebilirim. Özellikle müslüman nüfusun, gayrimüslimler ile evliliğe kendilerini kapatmış olmaları, doğumlarla gerçekleşen toplumsal büyümenin dinsel sınırlar içerisinde devam ettiği an-

lamına gelmektedir. Varlık, bilgi ve gücün dağılımı, hayat tarzı, beklentiler ve hala karamsar bir biçimde devam eden ortak gelecek vizyonu üzerindeki farklılaşmayı zamanla arttıran bu temel bölünme tarafından sıklıkla engellenmiştir.

Bu esnafın XVIII. yüzyıl boyunca içerisinde yaşadıkları ekonomik koşullar nelerdi? Bu yüzyıl özellikle yapılan savaşların sayıca çokluğu ve bunların yarattığı ağır mali sorunlar nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu için zor bir yüzyıldı. Dönem boyunca Osmanlılar dokuz savaşla meşgul olmuşlardır.¹² Bu savaşlar iktisadi üretimde Osmanlı İmparatorluğu'nun asla telafi edemeyeceği düzeyde hızlı düşüşlere sebep olmuştur (Genç 1984, 53-61). Bu halkın yaşam koşullarını da olumsuz yönde etkilemiştir. Örneğin 6 Haziran 1740'da İstanbul'da bir takım esnaf artan yiyecek fiyatlarının protesto edildiği bir ayaklanmaya katılmıştı (Hammer 1988, 11). Osmanlı Devleti bu bunalımları yumuşatmak için para miktarını arttırmak adına zorunlu bağış toplama, müsadere ve paranın değerinin düşürülmesi gibi uygulamalar yanında, sonuçta -pek de başarılı olamayan- yaşlıların emekli maaşlarından iç borçlanma yoluna gitmişti. Ayrıca Fas, Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerden borç almayı bile denemişti.

Bu tür bir ekonomik yapıda loncaların da, bir takım yeniçeri ve seyyar satıcının kayıtlı olmayan ticari faaliyetleri nedeniyle kazançları azalmış ve loncalar iktisadi üretim üzerindeki tekellerini kaybetmeye başlamışlardı. Bu yüzyılda bazı loncalar dinsel olarak karışık bir yapıya sahipken bir kısmı da bünyesinde tamamen tek bir dine mensup üyeler barındırıyordu. Halen iş hayatında olan zil yapımcısı Ermeni *Zilciyan* ailesi örneğinde olduğu gibi bazı zanaatlar nesiller boyunca tamamen bir ailenin mesleği olarak kalmaktaydı (Baer 1970, 155). Şehirde yüzyıl boyunca Ermenilere ait olan loncaların sayısı 65'di ve bu sayı yüzyılın ikinci yarısında iki katına ulaşmıştı.¹³ Ermeni esnaf iktisadi üretim üzerinden ödemekte olduğu vergiye ek olarak, Ermeni Patrikhanesi'ne de maddi katkıda bulunmak zorundaydı. Bu zorunluluğun gereğini yerine getirememenin sonucu şu örnekte gösterilmektedir (Artinian 1989, 15-6): "icra memuru adamı cadde boyunca boynuna asılı zincirinden köpekler gibi çekerek patrikhaneye kadar götürürdü... Buradaki mü-



fettiş bizzat adamın sırtına 25-30 kırbaç vuruyordu. Eğer suçlu kişi ödemek zorunda olduğu miktarı ödeme-yi hala reddediyorsa ya da ödeyemiyorsa patriğin isteği-ne ya da tasarrufuna bağlı olarak işinden ya da dükkanın-dan mahrum kılınıyor ve hatta sürgüne dahi gönderile-biliyordu". Herkes bu türden utanç verici bir durumdan kaçınmaya çalışmaktaydı. İlgi çekici bir not olarak ise bazı Ermeni esnafın¹⁴ Osmanlı resmi kutlamalarına ka-tılmaları verilebilir. Örneğin 2 Haziran 1736'da Ermeni esnaf sayıları 10.000'in üzerinde olan diğer lonca men-suplarıyla birlikte, maalesef sonu yenilgi ile biten Os-manlı'nın Rusya'ya savaş açışını kutlamak amacıyla yapı-lan ve altı saat süren resmi geçitte Sultan'ın önünden geçmişlerdi (Hammer 1988, 193).

XVIII. yüzyıl İstanbulu'na savaşlar dışında damga-sını vuran bir çok olay bulunmaktadır. Büyük yangınlar, depremler ve dehşetengiz biçimde her yere yayılan veba. Yüzyıl boyunca yüzlerce yangın meydana gelmiştir. Sa-dece 1778-1795 yılları arasındaki onbeş yıllık dönemde bile 27 büyük yangın meydana gelmiştir (Incicyan 1976, 83-9). 1754, 1755 ve 1766'da olmak üzere halk tarafın-dan Sultan'ın saltanatının sonuna ya da savaştan gelecek kötü habere delalet olarak nitelendirilen üç büyük dep-rem yaşanmıştır. 1762 senesinde Surp Asdvadzadzin Ki-lisesine giden yol boyunca bir yangın çıkmış ve mucize-vi bir biçimde kendiliğinden durmuştu. Bütün Ermeni toplumu Hazreti İsa'nın, annesi adına adanmış bu kilise-yi nasıl koruduğu hakkında konuşmuştu (Kömürçyan 1988, 82). Ermeniler İstanbul'da bir tanesi yukarıda be-littğimiz Patrikhane'nin bulunduğu Surp Asdvadzadzin Kilisesi olmak üzere, Balat yakınlarındaki Surp Hıreşda-gabed ve Samatya'da bulunan Surp Georg olmak üzere üç ayrı kilisede ibadet etmekteydiler. Bu kiliselere devam eden Ermeni cemaati, kilisede okunan ayin kitabı için batılı notalarla ilk müzikal besteyi yapan Grigor Gapasa-galian'ın müziğini dinleyebilmekteydiler (Artinian 1989, 39). Ayrıca kendi cemaatlerinde Ermeni papazları-nın yazdığı lirikleri dinleyebiliyorlar ya da 1650'de Eremya Çelebi Kömürçyan tarafından yazılan bir şiir olan "Yahudi Gelin" gibi "Ermeni-Türk" (Armeno-Tur-kish) literatürü okuyabiliyorlardı (Sanjian ve Tietze 1981, 9-10). Bir çoğu, katolikliğe olan inancı nedeniyle diğer Ermenilerin kışkırtmaları sonucu Osmanlı Devleti

tarafından idam edilen şehit Komidas Kömürçyan (1656-1707)'a ait kutsal olduğuna inanılan yeri ziyaret ediyorlardı (Incicyan 1976, 20, 38-40). Ermeni cemaati, veba tüm şehre yayıldığında derhal Boğaz kıyılarına geç-mişti. 25 Temmuz 1748'e meydana gelen güneş tutul-ması ve iki hafta sonra meydana gelen ay tutulması gibi olaylar şehirde oturanların çoğunluğunu korkutmuştu. 24 Aralık 1755'te Noel'den bir gün önce İstanbul'a me-teor düşmesi ve bunun yanı sıra özellikle azınlıklar arasın-da telaşa neden olmuştu (Hammer 1988, 114, 191).

Bu yüzyılda İstanbul'da yaşayan Ermeni cemaatını en fazla meşgul eden konular Apostolik ve Katolik Er-menileri arasındaki şiddetli çatışma ve *Amira*'nın cemaat liderleri olarak öne çıkmasıdır. Abbot Michitar (1676-1749) tarafından kurulan Venedik Michitarist Cemaati (*The Michitarist congregation of Venice*), Ermeni milletini varolan milliyetçi ruhunu yoketmeden Avrupa ile bağ-lantılandırmaya çalışmaktaydı (Sarkiss 1937, 441-42). Bunlar klasik elyazmalarını toplamışlar, *Hayzakian bara-ran* gibi Ermenice sözlükleri derlemişler, Avrupalı yazar-ların eserlerini çevirmişler ve Ermeni dilindeki ilk kita-bı yazmışlardı. Böylece klasik dönemdeki Ermeni edebi-yatı ve bilincini yeniden canlandırmışlardı. Ne yazık ki 1707'de Patrikhane'nin Patrik Avedik yönetiminde pa-palık taraftarlarına zulüm yapmaya başlamasıyla birlikte Katolik Ermeniler ile Apostolik Kilisesine bağlı Ermeni-ler arasındaki gerilim artmıştı (Artinian 1989, 31). Apostolik Ermenilerinin kışkırtmaları sonucu sık sık ya-yınlanan padişah fermanları katoliklik ile bağlantılı fa-liyetleri ve katolikliği destekleyen yayınların basımını yasaklıyordu. Patrik Sahak'ın Katolik Ermenilere yö-ne-lilik olarak gösterdiği hoşgörü nedeniyle hapsedilmesi bu çekişmenin daha sonra vardığı boyutları göstermektedir (Altınay 1988, 32, 33, 35).

Bu dönemdeki diğer bir gelişmede *amira* zümresi-nin ortaya çıkışıdır. Osmanlı Ermenileri Arapça'da prens ya da komutan anlamına gelen *amira* terimini Osmanlı hükümeti taraftarı bir grup zengin lideri nitelemek için kullanmaktaydılar (Barsoumian 1982, 171-184). Zen-ginliklerini Osmanlı Devleti idaresinde¹⁵ ve kendi cema-atleri içerisinde¹⁶ sorumluluk taşıyabilecekleri görevler elde etmede kullanan ve *amira* olarak adlandırılan 165 kişi bulunmaktadır. Örneğin yüzyılın ilk çeyreğinde



Amira Segbos vezir-i azamın dokumacılık alanındaki baş müfettişi durumundaydı (Artinian 1981, 191). Yine 1750'lerde bir tüccar olan (bezirgan) *amira Hovseb* İngiltere'den saat ithali ve bunların tüm İmparatorlukta dağıtım ve satışının kontrolü üzerinde neredeyse tam bir tekele sahipti (Barsoumian 1982, 175). Noratunkian ailesi Osmanlı ordusuna ihtiyacı olan ekmeği sağlamaktayken, Arpiarian ailesine de gümüş madenlerinin idaresi verilmişti (Artinian 1989, 21). 1757'den sonra neredeyse yüzyıl boyunca Düzian ailesi de darphanenin denetlenmesi görevini yürütmüştü. Yine 1750'lerden itibaren Balian ailesi sultanın baş mimarlığı görevini tekellerine almıştı. 1789'dan itibaren Dadian ailesi yetmişbeş yıldan daha fazla bir süre İmparatorluğun baruthanelerinin idaresini elde etmişlerdi. Jezairlian ailesinin çeşitli fertleri sıklıkla gümrük direktörleri olarak atanıyorlardı (Artinian 1981, 191). 1744-1814 yılları arasında yaşayan, ve Roma Tıp Fakültesinden mezun olan Bogos Şaşian Sultan'ın doktoru olarak atanmıştı; Şaşian aynı zamanda oğlu Manuel'i (1775-1858), Padova'ya tıp eğitimi için göndermişti. (Çark 1953, 88). 1780 ve 1790'larda Amira Garabed Manougian'ın filosu İstanbul ile Rusya arasındaki deniz taşımacılığına damgasını vurmuştu (Barsoumian 1982, 175). Tıngıryan ailesi de Osmanlı'nın İtalya ile olan ticaretini kontrol etmekteydi (Çark 1953, 68).

Amiralar Ermeni cemaati içinde hayır işleriyle meşgul olmaktaydılar (Barsoumian 1982, 177-80). İlk olarak, Osmanlı Devleti'nden bina inşa izni almakta oldukça başarılı oldukları söylenebilir. 1727'de *amira* Seghbos Üsküdar'da St. Karpet ve Kutsal Haç kiliselerinin, 1732'de ise Galata'da St. George Kilisesi'nin (the Church of St. Gregory the Illuminator) inşasında aracı olmuştu. Bezciyan *amirası* 1743 senesinde cemaat için bir hastane inşasını finanse etmişti. 1790'da *amira Mkrdich Mirijanian* Kumkapı'da kurulan ilk Ermeni ruhban okulunun finansmanını sağlamıştı. Bunu takip eden on yıl içerisinde Balat (1796), Ortaköy (1798), Kuruçeşme (1799) ve Üsküdar (1800)'da açılan diğer okullar takip etmiştir (Artinian 1981, 192). Bazı *amiralar* da kitap basım faaliyetini desteklemekteydiler, örneğin *amira Shnorck Mirijinian* bu amaçla bir matbaayı finanse etmişti.

Amiralar aynı zamanda Patrikhane'yi de etkin bir biçimde kontrol etmekteydiler. Seramonik olarak Paşa ünvanını taşıyan ve sultan tarafından kendisine çeşitli ünvan ve görevler tevcih edilen Ermeni Patriği, kendi cemaatinin ruhani ve dünyevi idaresi üzerinde kişisel sorumluluğa ve tam bir yargılama yetkisine sahipti (Artinian 1981, 190). Osmanlı Devleti patriği seçmemektedir. 1846'ya kadar patriğin seçimi kilise hiyerarşisine, esnafa ve diğer cemaat üyelerine danışılmadan, *Amiralar* tarafından yapılmaktaydı.¹⁷ Fakat *amiraların* büyük nüfusu cemaat içi güçlerini, güçlenen diğer gruplarla paylaşmayı reddetmeleri nedeniyle yavaş yavaş azaldı. Statü-koyu ve Osmanlı Devleti karşısındaki pozisyonlarını cemaatlerinin içinden kaynaklanan taleplere karşı daha fazla savunmaları sonucunda durumları daha da kötüleşti. İlk defa 1725 senesinde Piskopos Karapet Ulnetsi'nin seçiminde farklı mesleklerle sahip gruplar *amiralara* meydan okudular (Artinian 1989, 28). Patrikhaneye maddi katkıda bulunan esnaflar doğal olarak cemaat meseleleri ile bağlantılı konularda daha fazla miktarda idari güç talebinde bulundular (Artinian 1989, 28). *Amiraların* şehirde yaşayan fakir tabaka ile bağlantılarının zayıflığı ve çoğunluğu teşkil eden vilayetlerde¹⁸ yaşayan Ermeni nüfusun çabaları bu sınıfın yok olmasına neden oldu (Libaridian 1981, 156).

Konuyu XVIII. yüzyılın sonunda İstanbul'da yaşayan Ermeni cemaatini nelerin beklediği hakkında bir fikir vererek bitireceğim. Okuyucuları, çoğu azınlığın başına geldiği gibi, XIX. yüzyıl boyunca kendilerini cemaatlerinin Osmanlı'ya yönelik sadakatleri ile Batıya olan bağlılıkları arasındaki çatışmanın ortaya çıkardığı çelişkiyle karşı karşıya bulan azınlıkların durumuna örnek teşkil eden bir Osmanlı Ermenisi olan Muradcan Tosunyan (1740-1807)'in hayat hikayesiyle baş başa bırakacağım (Beydilli 1983, 247-314). Bu azınlıkların bazıları sorunları Osmanlı sistemi içerisinde çözüme kavuşturmayı umarken diğer bir kesim sultana karşı yürütülen muhalefete katılmıştı ve yine Tosunyan'ın da dahil olduğu bir kesim ise Osmanlı topraklarını terk etmek zorunda kalmıştı. Tosunyan, Pera'da oturan Fransisken ve Dominiken rahipler tarafından eğitilmişti ve gençliğinin ilk yılları İsveç Büyükelçiliği'nde çevirmen olarak çalışmakla geçmişti. Tosunyan 1763 yılında 23 yaşındayken,



yaklaşık olarak kırk yıldır İzmir'deki İsveç konsolosluğunda tercüman olarak çalışan babası gibi İstanbul'daki büyükelçilikte tercüman olarak işe başlar. Beş yıl içerisinde baştercümanlık görevine atanır ve 35 yaşında da Kraliyet Sekreteri ünvanını alır. Beş yıl sonra da Şövalye ilan edilir. 1787'de Osmanlı-İsveç Barış Anlaşması'na olan katkıları nedeniyle İsveç Kralı tarafından Tosunyan adının İsveççe benzeri olan "d'Ohsson" adına madalya ile taltif edilmiştir. Aile bağları ona bu tercümanlık işini sağlamış, Osmanlı sarayı ile iş ilişkileri olan saygın bir Ermeni bankerinin kızıyla yaptığı evlilik ise zenginliğini arttırmıştır. Tosunyan 1784'te Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi üzerine yazdığı kitabın basımı için Paris'e gider. Seyahati sırasında İsveç Kralı'nı da ziyaret eder ve Osmanlı-İsveç ittifak anlaşmasını hazırlar. Osmanlı İmparatorluğu'na dönüşünü takiben sultan tarafından ilgiyle karşılanır. III. Selim, Tosunyan'ın bilgisinden, savaş ilmi ve ordunun idaresi ile levazımı konularındaki uzmanlığından yararlanmıştır. Örneğin Tosunyan bir askeri bi-

limler okulunun açılmasını önermiş ve hatta böyle bir okulun müfredatında yer alması gereken derslerin ve hocaların bir taslağını dahi hazırlamıştı. Gerçekten de 1795 senesinde bu ayrıntılı plan çerçevesinde bir okul kurulmuştur.¹⁹

1796 senesinde İsveç hükümeti Tosunyan'ı Osmanlı İmparatorluğu nezdindeki büyükelçilik görevine atar. Fakat Fransızların Mısır'ı işgal etmeleri ve Tosunyan'ın Fransızların tarafını tutması sebebiyle, Osmanlı Sultanı'nın İsveç Kralı'ndan onu görevden almasını istemesi üzerine bu görev uzun sürmez. Tosunyan 1799'da Osmanlı İmparatorluğu'nu terkeder ve 1807'de Paris'te vefat eder.²⁰ Onun yaşamının, Osmanlı Devleti, kendi cemaatleri ve Batı arasında çelişkili bir durumda kalan azınlıkların haline iyi bir örnek teşkil ettiğini düşünmekteyim. XIX. yüzyılda özellikle milliyetçiliğin tırmanması ile birlikte (Suny 1985) bu çelişki Osmanlı azınlıklarının yaşamlarındaki en belirgin özellik haline gelmiştir.

- 1 Osmanlı tereke defteri dört kısımdan oluşuyordu. Birinci kısım, ölenin kendisinin ve babasının adını, genellikle mesleğini ve payesini, yaşadığı ve öldüğü yeri, bütün mirasçıların adlarını ve mirasın açıldığı ve dağıtıldığı tarihi içeriyordu. İkinci kısım, ölenin bütün malları, alacakları ve borçlarının ayrıntılarıyla belirtildiği bir envantere dönüşüyordu. Üçüncü kısım, toplam miras değerinden, cenaze masrafları, ölenin borçları, mahkeme masrafları, ve vasiyetinde yapılması istenen şeylerin masrafı çıktıktan sonra kalan miktarı belirtirdi. Dördüncü ve son kısım ise, kalan malvarlığının mirasçılar arasında dağıtımını belirtiyor ve herkesin payını ayrı ayrı kaydediyordu.
- 2 Bu tereke defterlerinin zaman sıralı olarak arşiv referansları şöyledir: İstanbul beledi kassamı bab-ı İstanbul mahkemesi şerhi sicilleri, cilt ve sayfa 46/18, 46/58, 55/93, 65/49, 77/80, 99/90, 101/23, 109/4, 112/45.
- 3 Dini azınlıklar üzerine diğer arşiv materyallerini İnalcık (1982), Sultan fermanları (imperial decrees), şikayet ve istek dilekçeleri, kamu gelir kayıtları, vakıf, nüfus ve vergi amacıyla yapılan araştırmalar, yasalar ve diğer düzenlemeler, baş (cizye) vergisi kayıtları, piskopos atama kayıtları, dini topluluk kayıtları (religious community records), ve kilise kayıtları olarak gösterir.
- 4 Bütün bu isimler Osmanlı belgelerinden çıkartılabilmemiş (approximations) isimlerdir; Kevork Bardakçıyan'a bu isimlerin deşifresi sürecinde yaptığı yardımlar için teşekkür etmek isterim.
- 5 Bunlar 24.000 gümüş paraya denk geliyordu, ve toplam miras değeri 25.700 gümüş paraydı.
- 6 Sonuçta bunların değeri, 36.000 ve 6.000 gümüş paraydı.
- 7 Bu 48.072 gümüş para ediyordu.
- 8 Bunlar, 18.000 ve 60.000 gümüş paraydı.
- 9 Bunlar 210.000 ve 36.000 gümüş paraydı.
- 10 Kesin rakam 124.080 gümüş paraydı.

- 11 Ermenilerin bazıları Bizans zamanından bu yana İstanbul'da yaşıyorlardı; birçoğu, dördüncü ve beşinci yüzyılda Bizans ve Pers imparatorlukları Ermenistan'ı iki küçük bağımlı devlete böldüğünde göçmüşlerdi. İstanbul'un fethinden sonra II. Mehmed, ağırlıklı olarak Ermeni tüccarlarını Akn, Kilikya, Arapkir Bursa ve Amasya'dan İstanbul'a getirmişti.
- 12 Bu savaşlar; 1708'de Avusturya, Rusya ve Venediğe karşı yapılan savaş, 1711'de Avusturya ile yapılan savaş, 1714-18 Avusturya ve Rusya'ya karşı yapılan savaş, 1723-42 İran'a karşı yapılan savaş, 1737-39 Avusturya ve Rusya'ya karşı, 1742-46 İran'la, 1768-74 Rusya ile, 1787-92 Rusya ve Avusturya'ya karşı, 1797-1801 Fransa ile Mısır için yapılan savaşlardır.
- 13 Loncalara giriş törenleri ağırlıklı olarak İslami prensipler çerçevesi içerisinde yürütüldüğü için Ermeniler örneğinde de görüldüğü gibi gayri müslimler için de çeşitli giriş törenleri yapılmaktaydı (Anasian 1988-9, 162). Fakat Anasian çalışmasında Fütüvvet-i lonca'dan ayırma konusunda hataya düşmektedir.
- 14 Esnaflar, III. Ahmed, I. Mahmud, III. Osman, III. Mustafa; I. Abdülhamid ve III. Selim olmak üzere altı padişahın saltanatı boyunca varlıklarını sürdürmüşlerdir (Danişmend 1972).
- 15 Devlete iş yapan diğerleri gibi Ermeni bankerleri de servetin sadece iltizam usulüne bağlı olarak edinilebildiği bir yapıda sultanın yürüttüğü müsadere uygulamalarına taraftarlardı ve büyük miktardaki iktisadi kaynağın sahibiydiler. Örneğin 1784'te Topkapı Sarayı Arşivi D9976'da darphane sahibi bir banker olan Bedros'un müsadere edilmiş olan mülkünü gayrimenkul olarak değil para olarak elinde tuttuğu kayıttır. Sahip olduğu para miktarı verdiği borçların tamamı toplandığında ciddi bir miktar olan 4.476.481 gümüş paraya ulaşmaktaydı. Sadece Yahudi ortağı Abraham'dan 197.000 gümüş para alacağı vardı.
- 16 Duzianlar ve Tıngiryanlar gibi *amiraların* bazıları Katoliklerdi ve dolayısıyla cemaat içerisindeki gerilimin artışı bunların da etkileri bulunmaktaydı.



- 17 Ermeni Patriği, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan tüm Ermenilerin patriği değildi (Bardakjian 1982, 90).
- 18 Osmanlı Ermenileri'nin büyük çoğunluğu Erzurum, Bayezid, Kars, Çıldır, Van, Diyarbakır, Adana ve Maraş vilayetlerinde yaşamaktaydı. Bu nüfusun yaklaşık olarak yüzde yirmisi Bitlis, Sivas, Van, Erzurum, Harput, Tokat, Amasya, Malatya, Diyarbakır, Arapkir, Bayezid, Hınıs, Adana, Hacıin, Maraş, Kayseri, Bursa, İzmir ve İstanbul'da yoğunlaşmıştı. Onsekizinci yüzyıl sonunda Osmanlı Ermenileri'nin nüfusunun 610.000 civarında olduğu tahmin edilmekteydi (Artinian 1989, 5, 7).
- 19 III. Selim, Tosunyan'dan askeri durum ve bilimdeki gelişmeler üzerine görüşlerini açıkladığı bir layiha hazırlamasını ister. Layihayı okuduktan sonra yapılan değerlendirmeleri onaylar ve 'Tosunyan'dan İmparatorluk için mühendisler, mimarlar ve subaylar temin etmeye devam etmesini ister.
- 20 Diploması alanında oğlu da Tosunyan'ın izinden gitmiş, Paris, Viyana ve İsveç'teki eğitimini takiben İsveç hükümetinin bir diplomatı olmuştur. Paris ve Madrid'de İsveç Büyükelçiliği sekreterliği görevlerinde bulunmuştur. 1835 senesinde de İsveç'in Berlin Büyükelçiliği görevine atanmıştır.

KAYNAKLAR

- Altınay, Ahmed Refik, 1988, *Hicri Onikinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*, (Life in Constantinople in the Eighteenth Century), İstanbul.
- Anasian, Hakob S., 1988-9, "The Turkish Fütüvvet and the Armenians", *Journal of the Society for Armenian Studies*, 4: 161-81.
- Artinian, Vartan, 1989, *The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire 1839-63: A Study of its Historical Development*, İstanbul.
- Artinian, Vartan H., 1981 "The Role of the Amiras in the Ottoman Empire", *Armenian Review* 34/2-134: 189-194.
- Baer, Gabriel, 1970, "Monopolies and Restrictive Practices of the Turkish Guilds", *Journal of the Social and Economic History of the Orient* 13: 145-65.
- Ba____, Ali İhsan, 1983, *Osmanlı Ticaretinde Gayrimüslimler, 1750-1839* (Non-Muslims in the Ottoman Empire), Turhan Kitabevi, Ankara.
- Bardakjian, Kevork, 1982, "The Rise of the Armenian Patriarchate of the Constantinople", Pp. 89-100 in B. Braude and B. Lewis, eds.: *Christians and Jews of the Ottoman Empire* volume I. Holmes and Meier, New York.
- Barsoumian, Hagop, 1982, "The Dual Role of the Armenian Amira Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850)", Pp. 171-84 in B. Braude and B. Lewis, eds.: *Christians and Jews of the Ottoman Empire* volume I. Holmes and Meier, New York.
- Beydilli, Kemal, 1983-4, "Ignatius Mouradgea d'Ohsson (Muradcan Tosunyan)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 34: 247-314.
- Braude, Benjamin, 1982, "Foundation Myth of the Millet System", Pp. 69-88 in B. Braude and B. Lewis, eds. *Christians and Jews of the Ottoman Empire* volume I. Holmes and Meier, New York.
- Çark, Y. G., 1953, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler* (Armenians in the Service of the Ottoman State), Yeni Matbaa, İstanbul.
- Danışmend, İ. H., 1972, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (Chronology of Ottoman History), Volume 4, 1703-1924, İstanbul.
- Ercan, Yaşar, 1983, "Türkiye'deki Onbeş ve Onaltıncı Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin Hukukî, İktisadî ve İktisadî Durumu" (The Legal, Domestic and Economic Position of the non-Muslims in the Turkey during the 15th and 16th centuries), *Belleter*, 47: 1119-49.
- Genç, Mehmed, 1984, "Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş" (Ottoman Economy and War in the Eighteenth Century), *Yaptı*: 52-61.
- Göyünç, Nejat, 1983, *Osmanlı İdaresinde Ermeniler* (Armenians under Ottoman Rule), Gültepe Yayınları, İstanbul.
- Hammer, Joseph von Purgstall, 1988 *Osmanlı Devleti Tarihi* (History of the Ottoman State), New Turkish translation, Volume 14, Üçdal, İstanbul.
- Hensen, Robert H., 1987, "The Search of Armenian Nobility: Five Armenian Families of the Ottoman Empire", *Journal of the Society for Armenian Studies*, 3: 93-117.
- İnalçık, Halil, 1982, "Ottoman Archival Materials on Millets", Pp. 437-49 in B. Braude and B. Lewis, eds.: *Christians and Jews of the Ottoman Empire* volume I. Holmes and Meier, New York.
- İnalçık, Halil, 1968, "İstanbul", Pp. 224-48 in *The Encyclopedia of Islam*.
- İnciyan, P. G., 1976, *Onsekizinci Asırda İstanbul* (İstanbul in the Eighteenth Century), İstanbul.
- Jennings, R. C., 1978, "Zimmis (Non-Muslims) in Early Seventeenth Century Ottoman Judicial Records", *Journal of the Social and Economic History of the Orient*, 21: 225-93.
- Kömürciyan, Eremya Çelebi, 1988, *İstanbul Tarihi: Onyedinci Asırda İstanbul* (History of İstanbul: İstanbul in the Seventeenth Century), Eren, İstanbul.
- Libaridian, Gerard J., 1981, "The Changing Armenian Self-Image in the Ottoman Empire: *Rayahs* and Revolutionaries." Pp. 155-69 in R. G. Hovanesian, ed. *The Armenian Image in History and Literature*. Undena Publications, California.
- Özkaya, Yücel, 1985, *Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşamı* (Ottoman Institutions and Social Life in the Eighteenth Century), Kültür ve Turizm Bk., Ankara.
- Sanjian, Avedis and A. Tietze, eds., 1981, *Eremya Çelebi Kömürciyan's Armeno-Turkish Poem "The Jewish Bride"* Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Sarkiss, Henry Jewell, 1937 "The Armenian Renaissance, 1500-1863", *Journal of Modern History*, IX/4: 433-48.
- Suny, Ronald Grigor, 1985, "Some Notes on the National Character, Religion, and Way of Life of the Armenians", Working Paper.
- Villa, S. Hagoosian and M. K. Matossian, 1982, *Armenian Village Life Before 1914*, Wayne State University Press: Michigan.



XVIII. YÜZYILDA İSTANBUL'UN ODUN VE KÖMÜR İHTİYACININ KARŞILANMASI

DOÇ. DR. SALİH AYNURAL
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İKTİSAT FAKÜLTESİ

İstanbul halkının her türlü ihtiyaçlarının karşılanması, Osmanlı devleti için çok önemli bir görevdi. Bu görevi devletin hakkıyla yerine getirebilmesi için, iâşe politikası oluşturulmuştu. Bu politikaya göre, Osmanlı sınırları içerisinde yapılan her türlü üretimin, üretim bölgelerindeki ihtiyaçlar giderildikten sonra arta kalan kısmının, öncelikli olarak İstanbul'a gönderilmesi zorunluluğu getirilmişti. Bu bakımdan, İstanbul'un ihtiyacı karşılanmadan başka bölgelere ve devletlere ürün ve mal satışı yasaklanmıştı. İstanbul'un ihtiyaçlarının karşılanmasına bu derece önem verilmesinde, İstanbul'un başkent olmasının etkisi fazlaydı. Çünkü, İstanbul Osmanlı devletinin beyniydi ve burada meydana gelebilecek herhangi bir rahatsızlık ve huzursuzluk doğrudan bütün ülkeyi etkileyebilirdi.

Biz bu makalemizde, İstanbul halkının ihtiyaç duyduğu odun ve kömürün, İstanbul'a hangi bölgelerden nasıl ve ne şekilde getirildiği üzerinde duracağız.

İstanbul'un ihtiyacı olan odun ve kömür daha çok İstanbul'a yakın bölgelerden temin edilmekle beraber, gerektiği takdirde uzak bölgelerden dahi talep edilebilmekteydi.¹ Özellikle Şile, Kandıra, Şeyhler, Taşköprü, Midye, Terkos, Yoros, Istanca, Çatalca ve Silivri, İstanbul'a odun ve kömür sevkiyatında baş sırayı alıyorlardı. Yukarıda zikredilen Terkos ve Midye nahiyelerinde 24 adet iskele mevcuttu. Bu iskelelerin etrafındaki köylerden her sene bin-bin beş yüz dolaylarında rençber² civardaki dağ, koru ve yurtlardan odun kesip, sözedilen iskelelere getirerek gemi reislerine satmaktaydılar.³ Devlet bu rençberleri denetim altına almaya çalışıyordu. Bunların keyfi olarak işi bırakmalarını istemiyor, onların daha düzenli bir şekilde çalışmalarını sağlayarak İstanbul'un

ihtiyacı olan odun ve kömürün teminine gayret gösteriyordu. Bu bakımdan bostancıbaşı tarafından görevlendirilen bostanî hasekilerinden iki-üç kişi odun kesilen ve kömür imâl edilen yerlere giderek Mart ayından Kasım ayına kadar rençberlerin düzenli bir şekilde çalışmalarını ve sebepsiz yere işi bırakmamalarını temine çalışıyorlardı.⁴ Şayet bütün bu tedbirlere rağmen İstanbul'da odun sıkıntısı çekildiği takdirde, dağlara ve korulara daha fazla baltacının⁵ gönderilmesi sağlanıyordu.⁶ Burada sevkiyata konu olan kömürlerin tamamı odun kömürüydü. Odunlar daha çok dağlardan ve korulardan kesildikten sonra, bir kısmı orada kurulan ocaklarda yakılarak (hark edilerek) odun kömürü haline getirilmekteydi.

Odun ve kömür ayrı ayrı meta kabul ediliyordu. Bu bakımdan odunculuk yapanlar ile kömürcülük yapanlar birbirlerinden farklı esnaf birliği olarak nitelendiriliyordu. Ancak dağlarda ve korularda odun kesen ve kömür hark eden köylülerin (rençberlerin) böyle bir ayırımı tâbi tutulup tutulmadıklarını tespit edememekle birlikte, odun veya kömürü iskelelere taşıyan arabaların sadece odun veya kömür taşımaya tahsis edildiği, zaruri bir durum olmadıkça kömür taşıyan arabanın odun, odun taşıyan arabanın kömür taşıyamadığı görülmektedir.⁷

Dağlardan ve korulardan iskeleye nakledilecek odun ve kömür ya arabalarla ya da hayvan sırtlarında taşınmaktaydı. Bu arabaların ve hayvanların büyük bir kısmı, geçimini taşımacılıkla sağlayan köylülere, diğer bir kısmı ise gemi reislerine⁸ ve İstanbul'da bizzat odun ve kömürcülük yapanlara ait bulunmaktaydı.⁹

Midye, Terkos, Şile ve Yoros kazalarındaki çoğu köyler odunculuk veya kömürcülükle uğraşmaktaydı. Bu açıdan birçok köyün geliri, imâl ettikleri kömürü ve kes-



tikleri odunu İstanbul'a satmaktan kaynaklanıyordu. Nitekim, Şile'ye bağlı İsa, Gökmaslı, Kosto, Sofulu, Esoğlu, Yeniköy ve Çıtaklı; Yoros kazasına bağlı Kılıçlı, İshaklı, Ayvalı, Sırapınar, Ömerli, İstemli, Muradlı ve Koçulu köyleri halkının çoğunluğu odunculuk ve kömürcülükle iştigal etmekteydiler. Özellikle Karabiga, Kemer, Küreciler, Deveciler, Türkmenler vesâir Marmara havali-sinde odun kesip İstanbul'a nakledenler ekseriyetle göçebe Türkmenlerdi.¹⁰

Genellikle dağlardan ve korulardan odun ve kömür en yakın iskelelere getirilmekteydi. Sahili olan her kazanın belirli sayıda iskelesi vardı ve bu iskelelerin bir kısmı İstanbul'a odun ve kömür sevkiyatına tahsis edilmişti. Meselâ, Yoros kazasına bağlı Ali Bahadır, Gökli, Öğülce, Morkaya, Tarlabası ve İkiyakalı;¹¹ Kandırı nâhiyesine bağlı Dikili, Cebeci ve Deliklikaya; Şileye bağlı Şile, Kabakoz, Akçakilise, İsa, Yorgunca, İmranlı, Mahmud Deresi; Midye nahiyesine bağlı Sandal iskelesi; Silivri'ye bağlı Papaslı iskelesi; Şeyhler'e bağlı Kumceğiz ve Kefken iskeleleri İstanbul'a odun ve kömür nakletme ruhsatına sahip iskelelerden bazılarını teşkil etmekteydiler. Özellikle Istranca dağlarından kesilen odun ve burada imâl edilen kömürler önce araba ve hayvan sırtlarında Silivri'de Papas iskelesine getiriliyor, daha sonra buradan gemilerle İstanbul'a ulaştırılıyordu.¹² Aynı şekilde, Karadeniz boğazında, Rumeli sahilinde olan Ormanlı, Ermeni deresi, Malatra, Midye vesâir Varna iskelesine kadar uzanan dağlarda kesilen odun ve hark edilen kömür önce İğneada, Podima ve Midye iskelelerine getiriliyor sonra buradan İstanbul'a naklediliyordu.¹³

Olağanüstü bir durum olmadıkça, belirli iskelelere bağlı çalışan ve İstanbul'a odun ve kömür nakleden gemilerin, bazı resmi görevlilerce geçici olarak devlet kuruluşlarının hizmetinde kullanılmasına müsaade edilmekteydi. Zaten böyle durumlarda gemi reisleri derhal şikayette bulunmaktaydılar. İskelelere bağlı gemilerin sayıları belirlenmiş durumdaydı. Bu bakımdan bu iskelelerde başka gemilerin odun ve kömür taşımaya izin verilmiyordu. Fakat İstanbul'da odun ve kömür sıkıntısı başgösterdiği takdirde, odun ve kömür sevkiyatını hızlandırmak için İstanbul'dan bu iskelelere yabancı gemi ve tekne gönderilmekteydi.¹⁴

Aynı zamanda, kömür ve odun sevkiyatına tahsis edilen iskelelerin dışındaki iskelelerde de odun ve kömür nakliyatına müsaade edilmemekteydi. Nitekim, Pendik iskelesinden kömür nakli yasak olmasına rağmen, bu iskeleden kömür nakledilmesi üzerine kömür nakli ruhsatı olan Karataş iskelesi reisleri, işlerinin yavaşladığı gerekçesiyle derhal şikayette bulunmuşlardı.¹⁵

İstanbul'a odun ve kömür genellikle çekelve tabir edilen gemilerle ve piyade kayıklarıyla¹⁶ naklediliyordu. Bu gemi ve teknelerin reisleri umumiyetle ücretle istihdam edilmekteydiler.¹⁷

İstanbul'a odun ve kömür sevkiyatı birkaç şekilde yapılmaktaydı. Birincisi, İstanbul'daki oduncu ve kömürcü esnafı tarafından doğrudan üretim bölgelerine gidilerek, odun ve kömür işiyle uğraşan köylülerden odun ve kömürün satın alınması, veya az da olsa kendilerinin odun kesip, kömür hark etmesi daha sonra bu odun ve kömürleri iskelelere getirip burada bekleyen gemilere yükleyip İstanbul'a nakledilmesiydi. İkincisi, odun ve kömür işiyle meşgul olan köylülerin kendi imkânları ile odun ve kömürü iskelelere getirip buradaki gemi reislerine satması, gemi reislerinin de İstanbul'a ulaştırmasıydı. Üçüncüsü ise, özellikle İstanbul'a çok yakın olan bölgelerde, köylünün bizzat odun ve kömürü kendisinin İstanbul'a getirip satması şeklindeydi. Ancak bazen oduncu ve kömürcü esnafının odun ve kömürü gemilerle getirip mahzenlere depolaması, Üsküdar gibi yakın civardan arabalarla gelen odun ve kömür için depolarda yer kalmaması sorununu gündeme getiriyordu.¹⁸

Dikkat edilirse, odun ve kömürler daha çok deniz yoluyla azda olsa kara yoluyla İstanbul'a nakledilmekteydi. Fakat bazı bölgelerde özellikle odun sevkiyatında nehirlerden de faydalandığı görülmüyor. Nitekim, elverişli olan yerlerde odunlar damgalanarak nehirlerle atılıyor ve süzgeç tabir edilen belirli bir yerde toplanıyor ve buradan İstanbul'a gönderiliyordu.¹⁹

Ancak bu şekilde taşımacılığında birtakım sakıncaları yok değildi. Zirâ, Çınarcık'ta odunculuk yapanlar Kabakoz nehrine odunları atıyorlar ve süzgeç denilen yerde topluyorlardı. Fakat suyun fazla olduğu dönemlerde bazen bu odunları süzgeçlerde kontrol imkânı olmuyor, odunların bir kısmı denize gidiyordu.²⁰ Yine Yalo-



va'da kesilen çam tomrukları Samanlı deresine atılıyor ve bu yolla İstanbul'a ulaştırılmaya çalışılıyordu.²¹ Burada da şiddetli kışlarda bentler yıkılınca birtakım tomruklar denize akıyordu.

Köylülerin iskelelere getirdikleri odun ve kömürler bazı iskelelerde gemi reislerine sıra ile satılmaktaydı. Buna *nöbet usulü* adı veriliyordu.²² Meselâ, Kandıra iskelesinde *nöbet usulü* uygulanıyordu.²³ Aynı şekilde Şile'de olan Yorgunca, Mahmud Deresi ve İmranlı iskelelerinde de odun gemilere nöbetle yükleniyordu.²⁴ Ancak bazı iskelelerde bu usule uyulmadığı görülmüyordu.²⁵ Yani bu usül, uygulanması gereken genel bir usül değildi.²⁶ Nitekim bir kısım belgelerde köylülerin ve gemi reislerinin nöbet usulünün faydalı olduğu, uygulanması gerektiği zikredilirken,²⁷ diğer bir kısım belgelerde tam tersi bu usulün zararlarından bahsedilmektedir.²⁸

Bazen iskelelere gelen odun ve kömürün derhal İstanbul'a nakli için yeterli gemi bulunamamaktaydı. Bu durumda, iskeleye bağlı (çalışma ruhsatı olan) gemilerin yüklerini boşaltıp tekrar dönüşlerine kadar odun ve kömürün muhafazası için bir kişi görevlendiriliyordu. Bu kişiye *iskeleci* adı veriliyordu. İskeleci sadece odun ve kömürü korumakla görevli değil aynı zamanda iskeledeki odun ve kömürün tartılması, gemilere yüklenmesi ve gerektiği zaman köylülerin getirdiği odun ve kömürün parasının ödenmesi hususlarında da sorumlu oluyordu. İskelecii genellikle köylüler görevlendiriliyordu.²⁹

Kömür ve odunun rençberlerden alınmasında da bir kaç yöntem uygulanmaktaydı. Bunlardan birincisi, rayiç fiyâtdan odun ve kömürün rençberlerden satın alınması ve parasının peşin olarak ödenmesiydi. İkincisi ise, odun ve kömürü almadan rençberlerin birtakım masraflarını karşılayıp, onlara borç para verip karşılığında odun ve kömür alınması ki, bu şekilde rençberlere kredi açan ve borç para verenlere *sermayeci* adı veriliyordu. Üçüncüsü ise, *selem usulü* ile satın alma yani bir yıl öncesinden odun ve kömür parasının peşin olarak ödenmesi şeklindeydi.³⁰ Selem usulünde, bazı riskleri ortadan kaldırmak için rençberlerden paranın ödendiğine dair genellikle senet alınıyor veya kefil isteniyordu.³¹ Hatta bazan o bölgenin zabitanı dahi rençberlere kefil oluyordu.³² Şayet rençberler taahhütlerinde durmazlar ise, alınan senetler ve kefiller delil gösterilerek taahhütlerinin yerine getirilmesi sağlanıyordu.³³

İstanbul'a gönderilen odun ve kömür yüklü gemi ve teknelerin bir kısmı Ayakapısı iskelesine yanaşıyor ve buradaki iskele meydanında halka satış yapılıyordu.³⁴ Karamürsel'den gelen odun ve kömür yüklü gemi ve tekneler ise Hasır iskelesine geliyor ve yüklerini boşaltıyorlardı.³⁵ Ancak, İstanbul'a odun getiren reislerden senede bir kereye mahsus olmak üzere getirdikleri gemi veya tekne dolusu odunun yarısının mîrî fiyat, diğer yarısının rayiç fiyat üzerinden İstanbul ağası tarafına satılması isteniyordu. Buna *derya mübâyaaası* adı veriliyordu. Bazen devlet, odun sevkiyatında sıkıntı çekildiği zaman, bazı kişilerin gemi inşa ettirmesini teşvik ediyor, bu teşvik çerçevesinde yeni gemi inşa ettirenler deryâ mübâyaaasından muaf tutuluyorlardı.³⁶ Üsküdar'a çevre köylerden araba ve hayvan sırtında gelen odun ve kömür ise Atpazarı, Doğancılar meydanı, Çavuş, Ayazma ve Salacak iskelelerine getiriliyor³⁷ ve 12-15 kıyye (15.3-19.2 kg) ağırlığındaki kömür çuvaları yazın 5-6 akçeye, kışın ise 8-9 akçeye satılıyordu.³⁸ Bir belgede ifâde edilen rakama itibâr edilir ise İstanbul sur içinde, yaklaşık olarak 4571 ton kömür İstanbul halkına iki ay yetmekteydi.³⁹

Şile, Kabakoz ve Akçakilise iskelelerinden İstanbul'a nakledilen kömür için yüz vukiyyede (128.2 kg) 40 para navlun ödenmekteydi.⁴⁰ İstanbul'a gelen kömürler Samatyakapısı, Yenikapı, Kumkapı, Çatladıkapı, Ahurkapı, Bahçekapı, Unkapanı, Papasoğlu kapısı, Cebeali kapısı, Ayakapısı, Balatkapısı, Ayvansaray kapısı, Kasım Paşa, Galata'da Arap çarşısı, Tophane kasabası, Fındıklı kasabası, Beşiktaş ve Ortaköy'deki iskelelerde boşaltılıyor ve kömürlerin bir kısmı burada satışa sunuluyordu. Geri kalan kısmı ise kömürçülerin mahzenlerine depolanıyordu.⁴¹ Istranca ve havalisinde arabacılar ve deveçilere 128.2 kg kömür üçer kuruşa veriliyor, bu fiyat İstanbul'a gelinceye kadar 7,5 kuruşa yükseliyordu.⁴²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İstanbul'a üç cins odun sevkedilmekteydi. Bunlardan birincisi genellikle ısınma ihtiyacını karşılamak amacıyla kullanılan odundu. İkincisi ise, gürgen ağacından kesilen ve umumiyetle İstanbul fırıncılarının kullandıkları elleme tabir olunan odundu.⁴³ Üçüncüsü ise, hususi ile hamamlarda istimâl edilmek üzere gelen kütüklerdi.⁴⁴ Elleme tabir olunan odun, daha çok Karasu ve civarından geliyor ve fırıncılar umumiyetle bu odunların parasını bir yıl öncesin-



den ödüyorlardı.⁴⁵ Bu arada fırıncılara bir yıl yetecek kadar odun temin edilmeden, başkalarına elleme tabir olunur bu odunun satışı yasaktı.⁴⁶ Ayrıca, İstanbul'un ekme ihtiyacını karşılamak çok önemli olduğundan fırıncı esnafının fırınlarında yakacak odun kalmadığı takdirde derhal odun kullanan sabunhane, hamam, boyahane ve tuğlacıların ellerinde bulunan odunlar alınarak fırıncılara veriliyordu.⁴⁷ Hamam kütükleri ise genellikle Şile'ye bağlı Botmaslı⁴⁸ köyünden tedarik edilmekteydi. Burada kesilen kütükler İsa iskelesine getiriliyor ve oradan İstanbul'a gönderiliyordu.⁴⁹

Bu arada İstanbul'a normal odun kömürü sevkiyatı yapılırken aynı zamanda, Tersâne-i âmire için funda kömürü de gönderiliyordu. Bu kömür Bandırma, Kapıdağı, Bozburun, Mudanya ve Rumeli taraflarındaki dağlarda mevcut funda kökünün yakılması ile elde edilmekteydi. Ayrıca, İstanbul'a çok yakın olan Terkos nahiyesine bağlı Karacaköy ve Yörükce köylerinde de funda kökü bulunabiliyordu. Tersane-i âmireye kömür temin edenlere *Tersâne-i âmire kömürçüleri* adı veriliyordu. Bunlar, funda kömürünün *gayyâr* tabir olunur bir çuvalını sekiz paraya satarlarken, Tersane-i âmireye beşer paraya vermektedirler.⁵⁰

Kayıkhane-i hâssa ve Tersane-i âmire için gerekli olan küreklerin temin edildiği Yalova ve Gemlik'teki dağlarda, kürek ve odun kesimi için ayrı sınırlar çizilmişti. Odun kesilen bölgede küreklik, küreklik kesilen yerlerde odun kesilememekteydi. Gerçi bir ara kayıkhane-i hassa idarecilerinin müracaatları sonrasında yayınlanan bir hükümde "cibâl-i merkûmun cümlesi kürek dağdır" denilmişse de daha sonra bu hüküm yürürlükten kaldırılmıştır.⁵¹

Saray-ı cedit-i âmirenin ihtiyacı olan kömür ise daha çok Terkos ve Istranca nahiyyelerinden temin edilmekteydi. Terkos taraflarından temin edilen kömür doğrudan Podima iskelesine getiriliyor ve buradan İstanbul'a gönderiliyordu. Ancak son zamanlarda Istranca nahiyesinde bulunan Kuruca dağında ağaçların azalması nedeniyle buradan kömür sevkiyatı durdurulmuştu.⁵² Daha sonraki yıllarda Saray-ı cedit, Saray-ı atik ve Galata sarayının ihtiyacı olan odun ve kütük daha çok Kocaeli sancağına bağlı Abusafı kazası dağlarından temin edilmeye başlandı. Nitekim her yıl Abusafı kazasından 1500 çeki odun

zikredilen saraylara getirilmektedir.⁵³ Özellikle, İstanbul'da devlete ait resmi kurumların odun ve kömür ihtiyacının karşılanmasında İstanbul ağası tarafından görevlendirilen mübaşirler görev almaktaydılar. Bu mübaşirler önceden ne miktar odun ve kömür getirileceği belli olan iskelelere giderek, ferman buyurulan odun ve kömürün satın alınmasına gayret göstermekteydiler.⁵⁴

Koruların umumiyetle şahıslara ait olması ve burarlarda koru sahiplerinin izni olmadan kesim yapılamaması⁵⁵ nedeniyle, birtakım insanların ortaya çıkarak ve sahite tapular göstererek koru olmayan yerleri de özel koru şekline sokmaya çalışmaları, odun ve kömür işiyle uğraşan rençberlerin sık sık şikâyetlerine sebep olmaktaydı.⁵⁶ Nitekim yazılan bir hükümde, eskiden beri koru olmayan yerlerin sonradan koru şekline dönüştürülmesinin mümkün olmadığı zikredilmekteydi.⁵⁷ Aynı zamanda cibâl-i mübaha sayılan dağlardan odun kesmek ve kömür imâl etmek serbest olup, bu işlere karşılık herhangi birisine de resim vermek zorunluluğu yoktu.⁵⁸ Buna rağmen, kömür ve odunculukla iştigal edenler zaman zaman bazı nüfuzlu kişilerin⁵⁹ ve devletin resmi görevlilerinin haksız müdahaleleriyle karşılaşmaktaydılar.⁶⁰ Nitekim *balta hakkı, kefilleme, ayak basdı ve sılak akçesi* vesâir adlarla para talep olunması kömür imâl eden ve odun kesen köylülerin sık sık şikâyetlerine neden olmaktaydı.⁶¹ Bu şikâyetlerin uzun yıllar devam etmesi, devletin bu konuda yeterli çözüm üretemediğinin de göstergesi sayılabilir. Aynı zamanda, İstanbul'a gönderilen kömürlerin bazen içerisine taş, kum ve toprak karıştırılması da halkın ve kömürçüler kethüdasının şikâyetine sebep teşkil etmekteydi.⁶²

Bu türlü haksız müdahale ve para taleplerinin vukubulmaması, kömür ve odun sahiplerinin odun ve kömürlerini iskelelere getirip rayiç fiyatla gemi sahiplerine satabilmeleri ve bu odun ve kömürün karaborsacıların eline geçmemesi amacıyla Dergâh-ı ali yeniçerileri ocağı tarafından mübaşir olarak turnacıbaşı tayin edilmekteydi.⁶³ Turnacıbaşı, bu düzenin bozulmadan devamı için gerekli denetimleri yapmaya gayret gösteriyordu.

Kömür ve odun hususunda da karaborsacılık faaliyetleri sık sık görülmekteydi. Nitekim bazı karaborsacılar üretim bölgelerine giderek, odun ve kömürü bir yıl öncesinden parasını ödeyerek satın alıyorlar⁶⁴ ve yüksek



fiyatlarla İstanbul'da satıyorlardı. Şayet yüksek fiyatla satma imkânı bulamazlar ise, odun ve kömürlerini çeşitli mahzenlerde saklayarak uygun zamanı kolluyorlardı.⁶⁵ Ancak ihtikâr yaptıkları anlaşılan muhtekirler devlet görevlilerince yakalanarak cezalandırılıyor⁶⁶ odun ve kömürleri ise piyasaya arz ediliyordu.

Birtakım karaborsacılar ise özellikle Karadeniz'den gelen odun ve kömür teknelerini ve gemilerini boğazda karşılayıp, odun ve kömürleri satın alıyorlar ve gizlice başka mahallere götürüp satıyorlardı. Veya kışı bekleyip, fiyatlar yükselince İstanbul'da pazarlıyorlardı. Tabii ki bu türlü karaborsa faaliyetlerine fırsat vermemek için birtakım tedbirler alınmıştı. Nitekim, Boğaz'dan gelen her bir odun ve kömür yüklü tekne ve gemilere Kavak ustaları tarafından bir bostanî görevlendiriliyor, odun ve kömürün doğruca İstanbul gümrüğüne ve İstanbul ağasının makamına getirtilmesi temin ediliyordu. Burada İstanbul ağası tekne ve gemi reislerinin ellerine birer tezkire veriyordu. Bu tezkireden sonra reisler, İstanbul'da istedikleri yerlere odun ve kömürlerini sevk edebiliyorlardı. İstanbul'da eskiden beri odun ve kömür işlerinden İstanbul ağası sorumluydu. Kavak ustası tarafından her tekne ve gemi için görevlendirilen bostanîler İstanbul ağasının makamına geldiklerinde, İstanbul ağası kayık ücreti adı altında her bir bostanîye onar para veriyordu. Daha sonra verilen bu paralar Gümrük eminden mahsup ediliyordu.⁶⁷ Ayrıca, İstanbul kömürçüleri karaborsanın önlenmesi şartıyla İstanbul'un bütün kömür ihtiyacını karşılayacaklarını taahhüd ediyorlar ve birbirlerine kefil olarak sorumluluğu paylaşacaklarını belirtiyorlardı.⁶⁸

Bazı karaborsacılar ise odun kesen baltacıları kereste kesmeye zorladıklarından İstanbul'da odun kıtlığına neden olmaktaydılar. Bu durumlarda devlet, kereste kesimini geçici olarak yasaklıyor, bu yasağa rağmen İstanbul'da kereste yüklü gemi yakalanırsa derhal gemi reisi tutuklanıp gemisi Tersane-i Âmireye bağlanıyordu. Hatta, hangi iskeleden bu keresteler yüklenilmiş ise bu iskelelerin emin ve zabitanının dirlikleri ellerinden alınıyor ve kendileri kaleye hapsediliyordu.⁶⁹

Sadece karaborsacıların zorlamalarıyla değil bazen de İstanbul'da zaman zaman çıkan yangınlar sebebiyle de kereste kesmek cazip hale geldiğinden, birtakım odun kesen baltacıların kereste kesmeye başladıkları, bu nedenle devlet yetkililerinin odun kesiminin temini için bunlara müdahale ettikleri görülmektedir.⁷⁰

İstanbul'a kereste taşımak için 33 adet gemi tahsis edilmişti. Bu gemilerin haricinde kereste taşınması yasaktı. Bu tedbir İstanbul'a daha fazla odun taşınması için alınmıştı. Hatta ihtiyaç duyulduğu zaman zikredilen gemilerle de odun taşımacılığı yapılmaktaydı.⁷¹

Sonuç olarak, İstanbul'un odun ve kömür ihtiyacının karşılanması belirli bir organizasyon çerçevesinde yürütülüyordu. Nitekim, hangi bölgelerden, dağlardan ve korulardan odun kesileceği ve kömür imâl edileceği, bu odun ve kömürlerin hangi iskelelere indirileceği ve nasıl İstanbul'a nakledileceği belliydi. Bu organizasyon da özel teşebbüs birinci derecede yer almakla birlikte devlet de her türlü yardımı yapıyordu. Meselâ, odun ve kömürçülerin güvenliğinin temini, odun ve kömürlerin İstanbul'a naklinde kolaylık sağlanması, nüfuzlu kişilerin ve bazı devlet memurlarının haksız müdahalelerinin önlenmesi vesâir hususlarda devletin desteği sözkonusuydu.

1 Nitekim, Karadenizin Rumeli sahillerinde odunun çekisi 20-30 paraya satılırken Mısır ve Ahyolu iskelelerinde bir çeki odunun 8 para olması üzerine Mısır ve Ahyolu'dan odun getirtilmiştir. (BOA, Zahir Def. nr: 13, s. 65, hüküm no: 1 sene 1194 (1780).

2 Belgelerde odun ve kömürçülükle iştigal eden köylüler rençber olarak zikredilmektedir.

3 A. Tabakoğlu, A. Kala, S. Aynural vd; İstanbul Ticaret Tarihi 1, İst. 1997, s. 338-39, hüküm no: 966; BOA, CB, nr: 502 evâhir-i Za 1174 (23 Haziran-2 Temmuz 1761).

4 BOA, CB, nr: 1589 evâhir-i Z 1146 (24 Mayıs-3 Haziran 1734); CB, nr: 2414 gurre-i Ra 1147 (1 Ağustos 1734).

5 Belgelerde sadece odun kesen köylüler baltacı olarak adlandırılmaktadır.

6 "...Der-alıyyemde sâkin ibâdullahın hevâ-yic-i zarûriyelerinden olan hatâb bir kaç seneden beru vaktiyle külliyyetli celb olunmadığından el haletü

hazîhi Der-Sa'âdetümde killet ve nedreti ve bu bâbda ibâdullahın zarûret ve muzâyakaları derkâr ve işbu sene-i mübâreke hatab-ı mezîd olan mahallerde kâin dağlara şimdiden külliyyetli reâyâ ve baltacı tâifesi ihrâc ve lâyanakâtı' hatâb kar' ve iskelelere nakl ve tenzil ve mevsîmde peydey pey Der-sa'âdetümde isticlâbıyla def'-i zarûret ve muzayaka-i ibâda ihtimâm u dikkat olunmak lâzımeden idüğü...." (BOA, CB, nr: 1890, evâil-i Z 1220 (20-29 Şubat 1806).

7 A. Tabakoğlu, A. Kala, S. Aynural vd; Aynı eser, s. 110-11, hüküm no: 495.

8 Meselâ, Şile'de bir gemi reisinin 15 arabası olduğu ve dağlardan kesilen odunları, bu arabalarla iskeleye naklettiği görülmüyor (Aynı eser s. 166, hüküm no: 832; s. 167, hüküm no: 844).

9 Aynı eser, s. 159, hüküm no: 679.

10 BOA, CB, nr: 6685 evâil-i R. 1181 (28 Temmuz-6 Ağustos 1767).



- 11 Yoros kazasına bağlı İrve deresi nahiyesinde bulunan ve yukarıda adları zikredilen altı adet iskelede odun nakliyatında kullanılan 57 adet gemi vardı (A. Tabakoğlu, A. Kala. S. Aynural vd. Aynı eser, s. 172 hüküm no: 961; s. 173, hüküm no: 963).
- 12 Aynı eser, s. 33, hüküm no: 431.
- 13 Aynı eser, s. 110, hüküm no: 495.
- 14 BOA, CB, nr: 2051, evâhîr-i Z 1161 [11-20 Aralık 1748].
- 15 Aynı eser, s. 108-9, hüküm no: 4710.
- 16 Belgelerde kayık tabiri tekne veya küçük tonajlı gemiler için kullanılmaktadır.
- 17 Aynı eser, s. 253, hüküm no: 941.
- 18 Aynı eser, s. 272, hüküm no: 324.
- 19 BOA, CB, no: 814, evâil-i M 1218 [23 Nisan-2 Mayıs 1803].
- 20 Aynı eser, s. 77, hüküm no: 995.
- 21 BOA, İstanbul Ahkâm Def. nr: 12 vr.222, hüküm no: 645, Fî evâhîr-i B sene [120]9 [11-20 Şubat 1795].
- 22 Bazen gemi reislerinde tam tersi bir davranış içerisinde girerek odun ve kömür getiren köylülere biz de sizden nöbetle odun ve kömür satın alınız diyerek köylülere zorladıkları ve bu durumun şikâyetle neden olduğu vakiydi (Aynı eser, s. 314, hüküm no: 212; Nitekim bu şikâyetler sonucu nöbet usulü ile gemi reislerinin alımı mahkemece durduruluyor. Aynı eser, s. 71 hüküm no: 795).
- 23 Aynı eser, s. 175, hüküm no: 359.
- 24 Aynı eser, s. 161, hüküm no: 774
- 25 Nitekim, İrve deresi nahiyesine bağlı Kılıçlı, İshaklı, Hüseyinli, Ayvalı, Sırapınar, Ömerli, İstemli, Muradlı ve Koçulu adlı dokuz köyün reñçberleri eskiden beri odunlarını nöbetle gemi reislerine vermediklerini ve bundan sonra da nöbet usulünün uygulanmamasını istiyorlar (Aynı eser, s. 174, hüküm no: 969)
- 26 Nitekim eskiden beri Şile iskelesinde nöbet usulüyle odun ve kömür mübayaası uygulaması yok iken bazı gemi reisleri nöbet usulünü devam ettirmeye çalışıyorlar (Aynı eser, s. 315, hüküm no: 267).
- 27 Mesela, birkaç hükümde, Şile nahiyesi iskelelerinden İstanbul'a odun ve kömürün nöbet usulü ile nakledilmesinin daha hayırlı olacağı belirtiliyor (BOA, İstanbul Ahkâm Def. nr: 12, vr. 64, hüküm no: 190 Fî evâil-i Z sene [120]7 [10-19 Temmuz 1793]).
- 28 Nitekim bir hükümde, ".... Sefine reislerinden ve aşâh-ı ağrâzdan bazıları birbirleriyle yekdil ve beyinlerinde peydâ eyledikleri nevbet iddî'asıyla iskeleye getirdikleri kömürlerini diledikleri kimesneye bey' idtirmeyüp beyhûde iskelede meks birle Astâne-i sa'âdetüme kesret ü vefret üzere kömür nakl olunmasına mü'mâna'at" ettikleri dile getiriliyor (Aynı eser, s. 295, hüküm no: 1114).
- 29 Aynı eser, s. 176, hüküm no: 985.
- 30 Bu türlü alımın bazı sakıncaları vardı. Bazen reñçberler taahhütlerini yerine getirmeden ortadan kayboluyorlardı. Nitekim İstanbul kömürücü esnafı selem usulüyle ağaç kesen ve kömür hark eden bazı reñçberlere para veriyorlar, ancak bu reñçberler aldıkları paranın karşılığı olan odun ve kömürü vermiyorlar, bunun üzerine kömürücü esnafı şikâyetle bulunuyor, şikâyet gerekçesi olarak, İstanbul halkının odun ve kömür hususunda sıkıntı çekeceğini ayrıca borçlanarak elde ettikleri paraları reñçberlere verdikleri için alacaklılarının dahi mağdur olacaklarını gösteriyorlar, bunun üzerine reñçberlerin bir an önce bulunup Midye'ye getirilmesi ve gereken odun ve kömürün temin ettirilmesi emr olunuyor, bu iş için avcıbaşı görevlendiriliyor (BOA, CB, nr: 4739 24 B 1210 [3 Şubat 1796]; BOA, İstanbul Ahkâm Def, nr: 16, vr. 110, hüküm no: 223 Fî evâil-i Z sene [13]20 [21-30 Ocak 1806]).
- 31 Aynı eser, s. 220, hüküm no: 197.
- 32 Midye naibine yazılan bir hükümde "... nâm zımmilere kömür akçesi olmak üzere bin yüz altmış senesinde bin beş yüz guruş akçe virüp ânlar dahi hark eyledikleri kömürü Midye iskelesine getirüp sefineye teslim ve Astâne'ye irsâl olmak üzere bunlar ve hâlâ Ester zâbici olan Mehmed Sa'îd nâm kimesne dahi mesfûrlara Midye iskelesine kömür indirmek ve eğer hile iderler ise alız ve Midye mahkemesine götürüp teslim etmek üzere ke-mil bi'l-mâl..." oluyorlar.
- 33 Aynı eser, s. 110, hüküm no: 495.
- 34 BOA, İstanbul Ahkâm Def. nr: 12, vr. 222, hüküm no: 645, Fî evâhîr-i B sene [120]9 [11-20 Şubat 1795].
- 35 Aynı eser, s. 177, hüküm no: 997; s. 244, hüküm no: 1073.
- 36 BOA, CB, nr: 4868 sene 1236 [1820]; CB, nr: 6004 14 Ş 1235 [27 Mayıs 1820].
- 37 Aynı eser, s. 142, hüküm no: 312.
- 38 Aynı eser, s. 272, hüküm no: 324.
- 39 BOA, CB, nr: 4010 sene 1213 [1798-99].
- 40 BOA, İstanbul Ahkâm Def. nr: 13, vr. 277, hüküm no: 1067, Fî evâhîr-i Ca sene [1]215 [9-17 Kasım 1800]
- 41 Aynı eser, s. 44, hüküm no: 951.
- 42 BOA, CB, nr: 557, evâil-i B 1208 [2-11 Şubat 1794]
- 43 Genellikle bu odunun altı veya yedisi bir çeki geliyordu (BOA, CB, nr: 194).
- 44 Bu kütüklerin dört beş tanesi bir çeki geliyordu (BOA, CB, nr: 194).
- 45 Elleme tabir olunur odunları İstanbul'a nakletmek için Karasu'da 23, Kocallı'da 11 adet gemi bulunuyordu (Aynı eser, s. 311, hüküm no: 202).
- 46 BOA, CB, nr: 194.
- 47 BOA, CB, no: 6866 7 N 1218 [21 Aralık 1803].
- 48 Bazı belgelerde Botmaslı olarak geçen bu köyün Gökmaslı olma ihtimâli de vardır.
- 49 İsa iskelesine hamam kütükleri getiren köylüler, yakın iskelelerde ve kabakoz iskelesinde odunun çekisi 20 para iken, gemi reislerinin 14 para teklifiyle zarara uğruyorlar (Aynı eser s. 305, hüküm no: 20).
- 50 BOA, İstanbul Ahkâm Def. nr: 16, vr. 83, hüküm no: 168, Fî evâil-i Ş [1]220 [25 Ekim-3 Kasım 1805].
- 51 BOA, CB, nr: 1709, evâil-i Ş 1217 [27 Kasım-6 Aralık 1802].
- 52 Aynı eser, s. 296, hüküm no: 1139.
- 53 BOA, CB, nr: 4010, 1213 [1798-99].
- 54 BOA, CB, nr: 3215, 7 S 1168 [23 Kasım 1754].
- 55 Aynı eser, s. 271, hüküm no: 300.
- 56 Aynı eser, s. 301, hüküm no: 1203.
- 57 "...fî'l-hakika kadîmden berü ahâlî-i kasaba ve sâir herkes odun ve sâir kerâstesin kar' idgedildükleri cibâl-i mübâhadan ise mezkûrların ol cibâl-i mübâhaya sonradan korî itihâzıyla müdahaleleri muğâyir-i kanûndur..." (BOA, İstanbul Ahkâm Defteri, nr: 8, vr. 367, hüküm no: 1203 Fî evâst M sene 1190 [2-11 Mart 1766]).
- 58 Aynı eser, s. 233, hüküm no: 790.
- 59 Özellikle mütegalibeden olan kişiler iskelelere gelen odun ve kömürü sahiplerinden alıp bazen paraların bir kısmını verip bazen hiç vermediklerinden hem odun ve kömür sahiplerini zarara sokuyorlar hem de İstanbul'a odun ve kömür sevkiyatının azalmasına neden oluyorlardı (Aynı eser, s. 276, hüküm no: 268).
- 60 Meselâ, Terkos ve havalisinden İstanbul'a odun sevk edilirken bazı nüfuzlu kişilerin ve naibin sevkiyatta zorluk çıkarmaları üzerine yazılan hükümde, bu kişilerin bir defaya mahsus af edildikleri şayet aynı müdahalelere devam ederlerse nüfuzlu kişilerin kaleye haps, naibin ise tedip edileceği bildiriliyordu.
- 61 Aynı eser, s. 159 hüküm no: 689; s. 258, hüküm no: 156; s. 281, hüküm no: 466; s. 313 hüküm no: 210.
- 62 "...Astâne-i aliyyemde kömürü tâifesinin kechûdâları mezkûr Süleymân ve ihtiyârlarından ma'lûmü'l-esâmî kimesneler meclis-i şer' de Silivri kasabasından ve Papaslı karyesinden sefineler ile Astâne-i aliyyeme gelen kömürlerin ekserî toprak ve taş ve kum ile mahlût olup içtirâ iden ibâdulâh mutazarrır olduğundan mâ'adâ nizâ' ü cidâle bâdî olduğun cümlesi haber verdüklerinden mâ'adâ kömür içtirâ iden kimesnelerden bazıları dahi teşekkî itmeğe" (BOA, İstanbul Ahkâm Defteri, nr: 5, vr. 250, hüküm no: 765, Fî evâhîr-i Z sene 1173 [4-12 Ağustos 1760]).
- 63 Aynı eser, s. 91, hüküm no: 1325; s. 338, hüküm no: 966.



- 64 "...Urgaz nâm karye ahâlisi gelüp bunlar öteden [berü] kömür hark idüp sermayecileri olan Midye sükkânından muhtekir tâifesinden ma'lûmu'l-esâmî kimesneler kömür hark husûsında bunların masraf ve harçların görüp bunlar dahi mukâbelesinde kendülere kömür virürler iken...." (Aynı eser, s. 84, hüküm no: 1232; Ayrıca bkz.: s. 116, hüküm no: 601).
- 65 Silivri'de bazı muhtekirlerin yüzlerce tekne kömürü satın alıp malizenlerinde sakladıklarının haber alınması üzerine İstanbul kömürcüler kethüdası, İstanbul'da kömür ihtiyacının şiddetlendiğini ve Silivri'de muhtekirlerin elindeki kömürlerin İstanbul'a getirilmesini istiyor ve sadır olan bir emirle derhal bu kömürlerin İstanbul'a sevki isteniyor. (Aynı eser, s. 282, hüküm no: 494).
- 66 BOA, CB, nr: 368, Sene 1171 [1758]; CB, nr: 531.
- 67 Aynı eser, s. 136, hüküm no: 79; s. 244, hüküm no: 1096.
- 68 Aynı eser, s. 44, hüküm no: 951.
- 69 BOA, CB, nr: 284, evâhîr Ş 1179; CB nr: 2420 17 R 1246 [5 Ekim 1830].
- 70 BOA, CB, nr: 1570, evâhîr-i B 1205 [22-31 Mart 1791].
- 71 BOA, CB, nr: 276, evâhîr-i M 1173 [3-12 Eylül 1759].



OSMANLI DÖNEMİNDE DİLENCİLİK

YRD. DOÇ. DR. ZEKİ TEKİN
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ EĞİTİM FAKÜLTESİ

Dilencilik, geçim ve maişetine yetemeyen kimselerin insanlardan yardım talep etmesine dilencilik dendiği gibi bu işi yapanada dilenci, sail,¹ geda,² cerrar³ gibi isimler verilmektedir.

Dilencililiğin tarihini yazanlar dilenme işinin ne zaman ve nerede başladığı hakkında bize net bir tarih gösterememekle ve dilencililiği insanlık tarihinin ilk devirlere kadar götürmektedir. İlk çağlarda dilencililiğin devlet ve toplum tarafından nasıl karşılandığını tam olarak bilemememize rağmen eldeki küçük bilgilerden hareket ederek, bir takım yaklaşımlarda bulunmaktayız. Yoksulluğu sadece insanlar için değil manastırlar içinde kural olarak koyan, geçimlerini ise sadece inançlı insanların yardımları sayesinde sağlayan tarikatların varlığından bahsedilmektedir.⁴ Ayrıca İsmail Hami Danişmend, Fransa Enstitüsü üyelerinden

Emile Mireaux'un 1954'de yayınlanan "La Vie guatidi enne Autemps d 'Hamere" adlı eserinin 225- 229 sahifesi arasındaki Yunan dilencililiği kısmına dayanarak şu bilgileri aktarmaktadır; "Milattan Önce 9. yüzyılda Omiros devrinde dilencilik, herhangi bir sanat gibi önemli bir meslek durumundaydı. Bundan dolayı dilenciler zümresinde bir kadrosu vardı. Bunun sebebi ise dilencilerin hem maddi hem de manevi sahalarda temizlik işçisi sayılmasıdır. Yemeklerde, özellikle ziyafetlerde kendilerine verilen diğer şeylerle odaların temizlenmesine sebep olduğu gibi, dilenenlerin dualarında manevi temizlik sebebi kabul edilmişti. Şayet bir şehre başka bir yerden kadro dışı bir dilenci gelecek olursa yerini alacağı dilenci ile düello etmek zorundaydı. Başarılı olamayınca başka bir şehre gidecek olursa artık orada da iyi karşılanmazdı" diyerek,⁵ dilencililiğin ilk çağlardaki yaygınlığına dikkat çekilmektedir. Hristiyan medeniyetinin

kültürlerinde olduğu gibi İslam Medeniyetinin kültürlerinde de muhtac durumda olan din kardeşlerine karşı yardımlaşmak muavenet, iane, infak, taşadduk, zekat gibi kavramlar mevcut olup, bunlarla sıkıntı içindeki kimselerin ferahlanması temin edilirdi: Bunlara karşılık insanların dilenmesi hoş karşılanmazdı. Nitekim Bakara suresinin 273. ayetinde dilencilik insan haysiyetiyle bağdaşmayan bir tutum olarak değerlendirilmiştir. Hadis kaynaklarında ise dilencililiğe ait bir çok özel bablar ayrılmış, burada da ihtiyaçsız olarak dilenmek kınanmıştır. Hz. Peygamber yeni Müslüman olan bazı kimselerden "ibadetlerinin yanı sıra dilencilik yapmamalarına dair onlardan söz alması" islamın dilencilik hakkındaki tutumunu göstermektedir.⁶ İslam alimlerine göre bir kişi çalışamayacak şekilde güçsüz düşmüş ve herhangi bir şekilde zaruri ihtiyaçlarını karşılayamamışsa onun dilenmesi caiz görülmüş. Buna göre de İslam da dilencilik kazanç yolu değil zaruretle sınırlı bir ruhsat olarak kabul edilmiştir.⁷

Dilenmeye gücü yetmeyen muhtaçlar için vakıf bünyesinde tahsislerin yapıldığını görmekteyiz. Henüz Osmanlıların kuruluş aşamasında Sivas'ta Kemalettin Ahmed b. Rahat ismindeki bir alim "Darür-raha" isimli hangah yaptırmış burada çeşitli gelirlerle sahip akarı tahsis etmiştir.⁸ Bu vakfın vakfiyesinde vakfın gelirleri beş eşit parçaya ayrılmış ve her birinin sarf yerleri ayrı ayrı gösterilmiştir. Üçüncü 1/5'lik dilim yoksul ve bakıma muhtaç olan kimselere ayrılmıştır. Bunlar vakfın yoksul akrabası, azatlıları, ihtiyarlar koca karılar, kötürüm, kör ve cüzzamlılar, hapiste olanlar, yoksul ve kimsesizlerin techiz ve tekfini gibi sarf yerleriydi. Ayrıca bunlar içinde ama ve cezzamlılara özel bir yer ayrılmıştı. Vakfiyede muhtaç olan ve mahalle ve sokaklarda dilenmeye gücü



yetmeyenlere yılda 2050 dirhem verilmesi kayd edilmiştir.⁹

Osmanlı'nın, kendi toplumunun gündelik hayatına dair ince detayları ve mahrem yönleri gözardı etmemesi-¹⁰ rağmen klasik döneme ait bilgileri derli toplu bir yerde bulmamız veya derinlemesine bir bilgi sahibi olmamız mümkün gözükmemektedir. Toplumun dilencilik gibi sefiş tabakaları hakkında dönemin tarihi kaynakları pek bir şey söylememektedir. Konumuzla alakalı bilgileri; Evliya Çelebi, Gelibolu'lu Mustafa Ali, Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Avrupalı Seyyahların hatıraları ile sınırlı sayıdaki arşiv kayıtlarından öğrenmekteyiz. 16. yüzyılın ünlü tarihçisi Ali, "Halatül – Kahire" isimli eserinde Mısır halkının kötü adaletlerinden bahsederken 28. bendi dilenciler kısmına ayırmıştı. Mısır'da cerrarların ve kör dilencilerin çok olduğunu, bir uzvu eksik, sakat, inmeli, illetleri açıkta, yara ve çibanları meydanda sırsaşık dilenciler o kadar çoktur ki bir mangır için Allah'ın adını binlerce anıp and verirler, o kadar yapışkandırılar ki elinizi cebinize attığınız anda çevrenizi sararak başlarına üşüşüklerini insanı, bir daha sadaka vermemeye and içecek duruma getirdiklerine yazmaktadır.¹¹

Evliya Çelebi ise; dilencileri esnaf olarak kabul etmekte ve bunların yedibin kişiye ulaştıklarını belirtmekte ve dilencilerin geçit törenlerini ise; "Her birinin bir softan hırkalı, ellerinde çeşitli bayrakları başlarında latif ve sırmadan sarıkları olduğu halde "Ya Fettah" mübarek ismiyle bütün körler, birbirinin omuzlarına yapışıp, kimi topal, kimi kambur, kimi felçli, kimi saralı, kimi elsiz ve ayaksız, kimi çıplak, kimi eşeğe binmiş bir hengame ile dua edip bir ağızdan "Allah Allah, amin" dedikleri vakit sesleri göğe varırdı. Bu tertip üzere dilencilerin şeyhi Alay Köşkü dibinden geçilen yerde durup padişaha hayır dualar eder, bahşişe mazhar olunca durmayıp giderler." diyerek anlatmaktadır.¹²

Dilencilikle ilgili olarak devlet kayıtları içersinde rastladığımız en erken tarihli gelgeler XIV. yüzyıla aittir. Sur dışındaki mezarlıkların özellikle Edirnekapı ve Eyüp arasında ki cenaze dilencileri şehir içinde faaliyet gösterenlerden tamamen ayrı bir tabaka teşkil ide gelmiştir.¹³ Bu cümleden olarak Haslar Kadısına gönderilen ve 5 zilhicce 975 (3 Mayıs 1567) tarihli bir fermana; bazı dilencilerin mezarlıklarda gezerek cenaze zuhurun-

da cenaze sahibinin üzerine gelerek zorla dilendikleri, cenaze sahibi hiçbir şey vermediği taktirde haksız yere küfrettikleri, kabir ziyaretine gelen kadınların aralarına karışmak suretiyle onları incittikleri hatta birkaç kez cezalandırılmaların rağmen yine dilenmekten vazgeçemedikleri, ayrıca mütevellî adamı gibi "mekabir nazırıyım" diyerek cenaze defni için mezar tedarikine varanlardan para talep ettikleri belirtilerek bunlar hakkında Haslar kadısına; dilencilerin mezarlar içinde gezdirilmemesi sıkıca tembih edilmiş. Sağlam olarak dilenenlerin engellenmesi, mezarlıkta gülsuyu ovan kimselerin tedip edilmeleri bu ikazlara uymayanların isim ve vasıflarıyla birlikte bildirilerek haklarından gelinmesi. Bu halin başkalarına ibret ve nasihat olması emredilmiştir.¹⁴

Yaklaşık bir ay sonra, 11 Muharem 976 (6 temmuz 1568) tarihli İstanbul Kadısına gönderilen bir ferman-¹⁵ da ise; Arap taifesinden ve bazı kimselerin sağlam oldukları halde çarşı ve mahallelerde dilenmeye çıkarak halkı rencide ettikleri ayrıca dilencilerin kör cariyeye ve köle satın alarak bunları çarşı ve pazarda dilendirerek şehri alt üst ettikleri, bazı kimselerin boynuna ise zincir takarak "borçlu ve hapistir" diyerek mahalle ve çarşıları gezdirdikleri belirtilmektedir. Aynı fermana suhte taifesinde gurup gurup yol ve sokaklarda halkı cer ettikleri ve bazı dilencilerin bir hastayı yanına alarak "hastalık arız oldu" diye ifade ederek dilenmek suretiyle halka sıkıntı verdiklerini oysa eskiden bunun gibilerin şehirden sürdüklerini şimdi ise rahat bir şekilde gezerek halka karıştıklarının iştirildiği belirtilmiştir. Durum bu şekilde ifade edildikten sonra saray çavuşlarından şehir subaşısı olan Hüseyin vasıtasıyla durumun incelenmesi, bunlardan pir-i fani ve hasta olmayan ve kazanmaya gücü yetenlerin dilendirilmemesi dilenenlerden kör cariyeye ve köle alarak dilenenlerin engellenerek şehirden sürülmeleri belirtilerek dilenmeleri yasak olamayanların ise kaydedilerek isimlerinin bildirilmesi İstanbul Kadısından istenmektedir. Ayrıca bu fermana: Bazı danişmertlerin cer için gezdikleri, akraba çocuklarına cami ve mescitlerde "Aşır" okutarak Kurân-ı hafife aldıkları camide müslümanları çiğneyerek kalp huzurlarına engel oldukları belirtilerek bunların engellenmesi ve suhtelerin daima tahsil üzere olmaları gerektiği yalnızca tahsil zamanlarında eskiden olduğu gibi cer edebilecekleri emredil-



miştir. Yine aynı şekilde 12 zihicce 983 (13 mart 1576) tarihinde İstanbul kadılığına gönderilen hükmü şerifte: İstanbul sokaklarında yaşlı, fakir, kör ve hasta olmayan bazı şahıs ve kadınların kimi gezerek kimide oturarak gelip gidenden akça isteyerek dilencilik yaptıkları, bazı- larında kör, sakat, köle ve cariyeler alarak dilendirmek suretiyle kazanç elde ettikleri sürekli cer kağıdı yazdır- dıkları ve genç kadınların eski elbiseler giyerek dilenci- lik yaptıkları ayrıca dilencilere başbuğ tayin olunan kim- selerin para karşılığı dilenmeye hakkı olmayanlara dilen- me izni verdikleri bu gibi durumların ise şer'-i şerife ay- kırıcı davranışlar olduğu belirtilerek engellenmesi emre- dilmiştir.¹⁶ Buyruğun İstanbul kadılığına ulaştığında bizzat ilgilenmesi ve saray çavuşlarından olan şehir su ba- şısı Şah çavuş'un yardımıyla konunun dikkatlice teftiş edilmesi İstanbul Kadısından istenmiştir. Bunlara ilave- ren hükm-i şerifte; Zabıtların dilenmeye hakkı olanları engelleyerek rencide etmemeleri ve dilenmeye hakkı ol- mayanları da para alarak izin vermekten fazlasıyla kaçın- maları istenmiş. Birkaç gün sonra yapılacak teftişte di- lenmeleri yasak olanların dilendikleri görülürse o kişile- rin küreğe konulacağı genç kadınların ise muhkem tedip edilecekleri ifade edilmiştir. Bunlara ilave olarak teftiş esnasında dilenmeye hakkı olanların cer kağıtları toplu olarak sunulmayıp, herkesin kendi cer kağıdını sunması İstanbul kadısından istenerek.¹⁷ Suistimallerin önüne ge- çilmeye çalışılmıştı.

Yukarıdaki hükümden de anlaşılacağı üzere: dilen- cilerin denetim ve kontrolleri kadınların yönetimi altında bulunan subaşılardan yetkisi dahilindeydi. Subaşılardan em- ri altında bulunan herhangi bir zabıt dilenen kimselerin hukukunu koruyup, ne mağdur olmalarını nede mağdur etmelerini sağlamak üzere "dilenciler başbuğu" olarak vazifelendirilirlerdi dilenciler hiçbir zaman başı boş bira- kılmamış sürekli denetlenmişlerdi.¹⁸ Belgelerde gördü- ğümüz dilenme yasağı dilencilerin dilenmesinin yasak- lanması değil, dilenci olmayanların dilenmek suretiyle hem halkı hem de gerçek dilencilerin madur edilmeleri- nin önüne geçmek çabalarından kaynaklanmaktadır. Bu durumda olan kişiler toplanarak İstanbul dan uzaklaştırı- lırdı. Nitekim Kocaeli sancağı mutasarrıfı Ahmet Pa- şaya ve İzmit Kadısına gönderilen evail-i safer 1173 (24 Eylül-4Ekim.....1759) tarihli bir hükümde; İstanbulda

azası tam ve dilencilikle meşgul olan 43 kişinin bir kayı- ğa konularak kapı kethüdası denetiminde İzmit'e gönde- rildiği bildirilmişti. Aynı belgeden bu kişilerin İzmit'e gönderilmelerinin asıl maksadının ise; İzmit'te bunların dilencilik yapmaları olmayıp, her birinin kuvvet ve kabi- liyetine göre uygun yerlere dağıtılarak her türlü iş ile kendilerini meşgul edilip, dilencilik gibi onur kırıcı ve hoş olmayan durumdan bunların kurtarılacak olduğunu öğrenmekteyiz. İzmit'e gönderilenlerin azası tam olanla- rının köy halkına dağıtılması kâr-kazanç ve hizmete uy- gunlarını kasabanın sanat erbabına teslim edilmesi ve bu kişilerin salıverilmeyerek duruma göre uygun işlerde ist- tihtam edilmeleri ayrıca bunların İstanbul'a gelmek maksadıyla hareket etmeleri durumunda şiddetli bir şe- kilde tedip edilerek yerlerine iade edilecekleri hususu Kocaeli mutasarrıfına ve İzmit kadısına sıkı sıkıya tem- bih edilmiştir.¹⁹ Aynı şekilde tarihsiz bir Hatt-ı Huma- yun'da padişah hem Cuma selamlığında hemde tebdil-i kıyafet esnasında miskinlerin gelip dilencilik ettiklerini ve bunların dilenmelerinin adetten olmadığını belirterek Kaymakam Peya'ya bunların uyarılmalarını ve yaralı olanların evlerine gönderilmesini eli ayağı ve gözleri sağ- lam olan ile kazanca gücü yetenlerin dilencilik yapmala- rının engellenmesi emredilmekteydi.²⁰

Osmanlı İstanbul'un da gayri-i müslim dilencilerin bakım ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere cemaatlara ait hastahanelere kaldırılarak tımarlarının yapılması, eli aya- ğı tutanların ise memleketlerine göndererek çarşı ve pa- zarlarda halkı taciz etmemeleri hususu Evahir-i Zilkade 1207 (1-10 Temmuz 1793) tarihli hükümde Galata ka- dısına, Topçu başıya ve Galata Voyvodasına bildirilmiş- ti.²¹ Birer suretinin Yeniçeri ağası ve Hassa Bostancı Ba- şıya gönderilen belgede: Gayri müslim dilencilerden İs- tanbul'da boş, kâr ve kazanca muktedir, çift ve çubuk kaçı- nı olanların memleketlerine gönderilmesi isten- mekteydi. Rum ve Ermeni patriklerine daha önce gönde- rilen bir fermanda hastanelerini, düzenlemelerini, hasta, kör ve müzmin hastalıklara yakalananlar ve dilencilik ile geçinenleri hastanelerine koymaları, bu durumda olup da iş yapamayanların ve tedavisi mümkün olmayanların uy- gun yerlerde konması ve maaşlarına bir nizam verilerek çarşı ve pazarlarda dolaşmaktan men edilmeleri tedavisi mümkün olanların ise hastanelere kaldırılarak tedavileri-



nin yapılması emredilmişti. Bunun üzerine Rum Cemaatlerinin patriği kendilerine ait olan Galata, Beyoğlu ve Yedi kule dışındaki üç adet hastanelerinin harap bir durumda olduğunu ancak tamir edildikten sonra hizmet verebileceğini tamir esnasında da kendilerine mani olanlar çıkabileceğini bunun için kendilerine emr-i şerif verilmesini talep etmesi üzerine kendisine emr-i şerif verilerek hiç kimsenin engel ve mani olmaması, hastanelerin tamirine izin verilmesi halinde hastaların buraya konularak çarşı ve pazarlarda dilenmemeleri sebebiyle halkın tacizden korunacağı belirtilmekteydi. Ayrıca tamir sebebiyle kimseden para talep edilmemesi hususu Galata kadısına Topçubaşıya ve Galata Volvodasına sıkı sıkı tembih edilmiş, bu hususlara dikkat etmemeleri halinde padişah gazabına mashar olacakları ifade edilmişti.²² Bu belgenin diğer bir sureti; Ermeni milletin İstanbul Narlıkapı dışındaki hastahanelerinin tamirini konu edinmektedir.

Şeran dilenmesi mazur görülen ve ellerini dilenci tezkiresi verilen acezenin isimlerinin bulunduğu dilenci defterlerinin aslı kadılıkla diğer bir sureti de subaşılarda bulunurdu.²³ R.E.Koçu'nun "İstanbul Kadılığı Arşivinde dilenci defterlerinin bulunacağı muhakkak" demesi üzerine.²⁴ İstanbul Şeriyeye Sicilleri Arşivinde aramamıza rağmen bu defterlere rastlayamadık. Ancak 24 Safer 1149 (14 Temmuz 1736) tarihli İstanbul da ve Galata'da ikamet ederek veya dışarıdan gelerek buralarda dilenenlerin bir defterine Cevdet Belediye Tasnifi içinde ratlanmıştı.²⁵ Bu defterde dilenenlerin; menşei (milliyeti), yaş durumu, ne zamandan bu yana dilencilik yaptığı ve sıhhat durumları hakkında bilgi bulundurmaktadır. Buna göre; Sakız Adası'ndan İstanbul'a gelen 54 dilencinin 31 adeti sağlam, geriye kalan 23 kişinin çeşitli hastalık, sakatlık, yalnızlık ve ihtiyarlık gibi durumlar ile mağlûl oldukları, 54 dilencinin tamamı zımmi olup bunlardan 19 kişi sekiz ay geri kalanlar ise çeşitli zamanlar içerisinde burada dilencilik yaptıkları görülmektedir.

Aynı şekilde Akdeniz Adalarından İstanbul ve Galata'ya gelerek buraya yerleşen 41 kişinin tamamı zımmilerden oluşmaktadır. Bunlar; Limni, Rodos, Mora, Midilli, Gelibolu, Korfu, Girit, Kıbrıs, İnoz, Foça, Miknoz ve Kandiye'den gelmişlerdir. Bunların yalnızca 2 tanesi sağlam, 39 kişi ise çeşitli sakatlıkları sahiptir. 11 ki-

şi ama, 6 kişi alil, 5 kişi total, 3 kişi çolak, 2 kişi esir, 5 kişi ihtiyar olarak kaydedilmiş, 5 adet in ise, durumu belirtilmemiştir.²⁶

Rumeliden gelerek İstanbul ve Galata'ya yerleşen dilencilerin listesini incelediğimizde listeye kaydedilen 36 dilencinin de tamamı gayr-i müslimden oluşmaktadır. İçlerinde dilencilığe henüz başlamayanlar olduğu gibi 52 seneden beri dilenenlere de rastlanmaktadır. Rumeli'nin muhtelif yerlerinden gelen dilencilerin; 12 adeti Edirne, 3 adet Rumeli ve Tekirdağ, 2 adeti Uhri ve Filibe, 1'er adeti ise; Eflak, Küçük köy, Kırk kilise, Eski Zağnos, Çatak, Erdan, Yeni Şehir, Tuna, Sofya, Varna ve Selanik'den gelmiştir. Dilenenlerin 3'ü sağ 33'ü ise sakat ve ihtiyardır. Bunlardan 15 kişi ama, 3 kişi total 8 kişi alil, 3 kişi ihtiyar, 2 kişi ise çolaktır.²⁷

Anadoludan İstanbul'a ve Galata'ya gelen dilencilerin sayısının Rumeli ile Akdeniz ve Girit'den gelenlere oranla düşük olduğunu görmekteyiz. Burada da listeye kaydedilen 14 dilencinin gayr-i müslimlerden oluşması dikkat çekmektedir. Bunların 4 adeti Sinoplu, 22şer adeti; Bursa Anadolu, Kayseri, 1'er adeti ise; Karaman, Laz, Şam ve Şilelidir. Aynı şekilde, dilenenlerin içinde sağlam olan yoktur. Bunlar içerisinde borçlu ve akıl hastası olduğu için dilenenlerde rastlanmaktadır.²⁸

Aslen yerli ve yerleri bilinmeyen kimselerin, İstanbul ve Galata'ya yerleşerek dilencilik yapanların listesi defterden incelendiğinde dışardan gelenlere kıyasla fazla olduğu gözlemlenmektedir. Burada listelenen dilenciler incelendiğinde tetimmesiyle beraber 144 adet dilenciye rastlanmakta ve isimler incelendiğinde de bu dilencilerin de gayr-i müslim zinanilerden oluştuğu görülmektedir. Dilenciler içerisinde Papaz ve Keşiş gibi saygın din adamlarınada rastlanmaktadır. 144 dilenciden 28 adeti ama, 10 adeti alil, 25 adeti ihtiyar olup, çok az miktarı total, çolak, esir, kötürüm vardır. Yarıya yakını ise ne sebeple dilendiği konusunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Aynı belge içinde dilencilerin oturdukları mahallelerinde her pazar günü kilise kapısına vararak Hristiyan zenginlerin kendilerine yardımda bulunmaları sebebiyle sokak başlarında ümmet-i Muhammeti ve diğer ibadullahı taciz etmemeleri belirtilmişti.²⁹ Yukarıda dökümünün verdiğimiz defterdeki dilenci sayısı tasnif edilerek toplandığında karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır.



Sakız Adasından gelenler	54
Akdeniz Adalarından gelenler	41
Rumeliden Gelenler	36
Anadoludan gelenler	14
Aslen Yerli Olanlar	144
Toplam=	289

Tablodanda görüleceği gibi İstanbul yerlisi olan dilenciler ile dışardan İstanbul'a gelerek dilenenler arasında tam bir denklik vardır. Ayrıca defterde dikkat çeken bir yön olarak dilenenlerin tamamının gayr-ı müslim olmasıdır ki buda bize müslümanların dilenmekten kaçındıkları intibağını vermektedir. Nitekim Avrupalı seyyahların seyahat nameleri incelendiğinde bu durum daha net olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda Jean Thevenot seyahat namesinin 27. bölümünde şu bilgiler vermektedir; "Türkler inaçlarının gereği olarak zekat verirler. Bu şartın gereğini ifasında asla kusur etmezler. Çok hayır severlerdirler. Din farkı gözetmeksizin bütün muhtaçlara yardım ederler. Onun için Türkler arasında ki dilenci az bulunur." Dilencililiğin azlığı sadece zenginlerin yardım severliğine bağlamayan Thevenot, fakirlerin kanaatkar yaşamlarına da dikkat çekmektedir.³⁰ Corneille Le Bruyn adındaki bir seyyahın 1732 yılında neşrolan seyahatnamesinin ilk cildindeki beyanatı Thevenot'u destekler mahiyetteydi; "Türkler zekat farızasına yateri kadar riayet edememelerine rağmen, hayrat ve hasenata çok düşkün olduklarını ve hatra Hristiyanlardan çok fazla hayrat vücuda getirdiklerini inkarada imkan yoktur. Türkiye de pek az dilenciye tesadüf edilmesinin başlıca sebeplerinden biride budur".³¹ Aynı şekilde Comte de Marsigli seyahatnamesinin birinci cildinde "Türkler ya fitri kanaatkarlıklarından veyahut ticaret sahasındaki maharetlerinden dolayı içlerinde hemen hemen hiçbir dilenci ve sefile tesadüf edilemeyecek bir hale gelmişlerdir."³² demektedir. Bu hususta Conte de Bonneval 1740 yılında basılan eserinin 1. Cildinin 212. sahifesinde; "İstanbul şehriyle civarında takriben iki milyon nüfus olmak itibarıyla Avrupa'nın en büyük şehirlerinden sayılması lazım gelir. İşte bu farkulade nüfus kesafetine rağmen tek bir dilenciye hadi tesadüf edilmez. Yalnız dindarlık taslamak üzere sadece sadakayla geçinen goygoycular vardır.ama onlarında itibarları yoktur" diye ifade

etmektedir.³³ Bu görüşe Danişment itiraz etmekte ve goygoycuların dilenci olmayıp derviş olduğunu ifade ederek Guer'in; "İstanbul da hiçbir dilenci yoktur yalnız fevkalade sofuluk göstermek için sadakayla yaşayan goygoycu dervişler vardır" izahını bir delil olarak ortaya sürülmektedir.³⁴ Kanuni Sultan Süleyman Şehzade Camiinde İstanbul da ki fukara amaların iskan ve iaşesi için tavhane (besi evi) adıyla bir bina inşa etmişti. Burada iskan ettirilen amalara sabah akşam imarettten yemek veriliyordu. Bunlar sadece muharrem ayında Kerbela şehitleri için ağıt yakar ve sokakları dolaşarak aşurelik malzeme toplarlardı.³⁵ Fransız seyyahı Du Loir'in 1654 tarihinde Pariste basılan "Les Voyages du Sieur Dulour" isimli eserinin 191. sahifesinde de; "Türkiye de dilenci nadir görülür. Fransa da herkesi bunaltan tembel dilencilerin, orada kimseyi rahatsız etmesine imkan yoktur. Fakirler, zenginlerin hayrat ve hasenatına iştirak etmiş olmak üzere yeni yol yapımında, eski yolların tesviyesinde ve umumi menfaatlara ait binaların inşaat işlerinde parasız çalışırlar"³⁶ ifadeleri yer almaktaydı. Yine Fransız seyyahlardan A. Dela Motraye seyahat namesinde Türklerin hayrat ve hasenat konusunda çok hevesli oldukları için Türkiye ve Tataristan (Kırım)' da dilencinin veya dilencililiği meslek edinmiş fukaranın ne olduğu bilmemekte olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Comte de Bonneval'in 1740'da tab edilen eserinin 1. cildinin 213. sahifesinde; yardıma muhtaç durumda olan bütün fakirlerin Cuma günleri camilerde dağıtılan ekmek, pirinç ve para ile muhtaç oldukları şeyleri istedikleri kadar temin ettikleri ayrıca müracaat ettikleri kimselerden mutlaka yardım gördükleri beyan edilmekteydi.³⁸

Seyyahların büyük bir ekseriyeti Osmanlı'daki dilencililiği bu şekilde tasvir ederken çok küçük bir oranı ise bunun tamamen aksi bir durumunu savunmaktadır. Nitekim Hans Dernschwam isimli bir seyyah 1553-1554 yılların da İstanbul'da bulunurken Türklerin bir kısmının dilenmekten asla utanmadıklarını seyahatnamesinde yazmıştır.³⁹ Aynı şekilde 16. asırda Avusturya elçisi olarak İstanbul'a gelmiş olan Ogier Ghiselin de Busbecg, Türkiye anılarını kaleme aldığı hatıralarında dilencilere ait; "size Türk dilencileri hakkında bilgi vermek isterim. Bunların sayısı bizim memleketlere nazaran hayli kalabalıktır. Kendilerine kutsal bir han vererek yer yer dola-



şır ve halkın dini hislerine hitap ederek dilenirler. Dilenciliklerini mazur göstermek için bazıları aklen zayıf olduklarını söylerler Çünkü bu gibi zayıf akıllılar Türklerin saygı ve şefkatine nail olurlar. Onların evliya olduklarına inanılır. Dilencilerin bir kısmı da Araplardır. Ellelerinde bir bayrak taşıyıp atalarının islamiyeti yaymak için bu bayrak altında savaştıklarını söyler. Her yerde dilenmezler. Akşam üzeri sokaklarda gelip geçenlere bir limon, bir nar...vs. gibi şeyler uzatarak fiyatının bir kaç katı para isterler. Bir şey satar görünerek yapılan bir nevi dilenciliktir buda".⁴⁰ gibi bilgiler vermektedir. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Busbecg, gerçek dilencilik ile dini hayattaki bir takım özel durumları ayırt edemeyerek karıştırmış ve bunları dilenciler kategorisine sokmuştur. Aksi taktirde dilencileri çok göstermek gibi bir gayret içinde olduğu kanaati hasıl olacak ki buda tarihi gerçekliğe uygun düşmemektedir. Zira Busbecg'in Türkiye'yi ziyareti Osmanlı Devleti'nin en güçlü olduğu bir devrede olan Kanuni Sultan Süleyman Dönemi'ne rastlamakta dır. Buna ilaveten diğer seyyahların Türkiye'yi ziyareti daha sonra vuku bulmuş, özellikle Thevenot 17. yüzyılda ve Osmanlı'nın asayiş problemlerinin olduğu, ekonomi ve maliyenin bozulduğu bir devrede Osmanlı Ülkesi'ni gezmiş ve Türklerin asla dilenmediklerini ifade etmesi bu az sayıdaki seyyahların ifadelerini çürütmektedir. Bu konumdaki bir diğer delil ise; Başbakanlık Osman Arşivi içerisinde bulunan Maliyeden Mudavver defter tasnifi içerisindeki

1124 (1712) tarih ve 19071 numarada kayıtlı muhtacin maaş defteri.⁴¹

1125 (1713) tarih ve 18771 numarada kayıtlı muhtacin yoklama defteri.⁴²

1127 (1715) tarih ve 18360 numarada kayıtlı Duaguyanın vazife defteri.⁴³

1198 (1783) tarih ve 18434 numarada kayıtlı muhtacin dirliği defteri.⁴⁴

1243 (1827) tarih ve 20141 numarada kayıtlı muhtacin vazife defteri.⁴⁵

1243-1256 (1827-1840) tarihleri arası ve 18712 numarada kayıtlı muhtaç maaşatı defterlerinin yanı sıra Mütekaiddin ve Duaguyan Defterleri⁴⁶ gibi bir çok defterlerin mevcudiyetidir. Bu defterlerde muhtaç durumdaki

kişilere Maliyenin gelir kalemleri içerisinde uygun miktarda maaş tahsisi yapılmaktaydı. Sosyal devlet olmanın bir göstergesi olarak, devlet fakirlik ve yoksullukla mücadele etmek ve muhtaç durumda olanlara bakmak zorundaydı. Bu defterler bize devletin imkan ölçüsünde tebasının fakir ve fukara olanlarına destek verdiğini göstermektedir. Aynı şekilde 19 Recep 1145 (6 Ocak 1733) tarihli bir arızada; dul, felçli, hasta ve ziyade fakir olan rahime isimli bir kadının geçinememesi sebebiyle tezkere ile gezerek dilendiği ifade edilmiş, fakat daha sonra bazı kimselerin buna mani olmaları üzerine haline merhamet edinerek hiç olmazsa herhangi bir yerden kendisine bir miktar geçinecek kadar vazife ihsan edilmesini talep etmişti. Bu talep üzerine İstanbul Gümrük Mahlülünden yevmi iki akçe tahsis edilmeside⁴⁷ bize bu konuda aydınlatıcı bilgi verilmektedir.

Klasik Osmanlı döneminde dilencililiğin gerek vakıflar ve imaretler gerekse devlet gelirlerinden "Vazife" adı altında maaş tahsis edilmek suretiyle hayli azaltıldığı buna karşılık yinede dilenmek arzusunda bulunanların sıkı denetim altında tutularak kontrol altına alındığını inceledik. Aynı konunun Avrupa'da ki görüntüsü de incelenmesi gereken bir husustur. Avrupalı Seyyahların eserlerinde Osmanlı Devleti'ndeki dilencilik hakkında bilgi verirken zaman zaman kendi memleketlerindeki dilencilik hakkında da bilgi verdikleri ve bir kıyaslamaya gittiklerini görmekteyiz. Fransa Enstitüsü üyelerinden F. Funck. Brentano'nun "Prisons d'autrefois" isimli eserinin 55. sahifesinde; "1610-1643 tarihlerinde saltanat sürmüş olan XIII. Louis'in son yıllarında Paris dilencilerinin sayısı kırk bini bulmuştu. Bu da o zamanki şehir nüfusunun önemli bir kısmı demektir" diyerek⁴⁸ dilencililiğin hangi boyutlara ulaştığını göstermektedir. Aynı şekilde Duc de Saint. Simon'un 1709 kışıyla ilgili olarak verdiği bilgiler Fransa'da ki dilencililiğin nasıl bir boyut kazandığını göstermesi açısından önemlidir. Bu konuda şunları ifade etmektedir; "1709'da vukua gelen şiddetli kış fakir fukaranın büyük bir geçim sıkıntısına düşürmüştü, bu feci durum zengin tabakanın şefkatine galeyana getirip pek çok sadakalar dağıtılmasına sebep olmuş bu durumdan ilhan adam kral derhal 'Sadaka Vergisi' ihdas edip bu verginin tüm gelirini kendi hazinesine tahsis etmiştir."⁴⁹ Saint Simon bu halin fukarayı büsbü-



tün aç bıraktığını, zenginlerinde vergi dışında sadaka vermediklerini, sadaka vergisinin o şiddetli kıştan sonra yıllarca devam ettiğini ifade etmektedir.⁵⁰

Dilenciliğin Avrupa devletlerinde artması bunların kontrollerini güçleştirmiştir ve bunlara ilgileri bir takım yaptırım ve politikaların geliştirilmesine neden olmuştur. Hemen hemen her Avrupa devletinde artan dilencilığe karşı, başka yerlere sürgün, yol yapımı, kanal açma ve maden işçiliği ve hapisanelere konulmak gibi tedbirlere başvurulduğu sıkça görülmekteydi.⁵¹ İngiltere de 1597 tarihli “Serserilik Kanunu”, dilencilerin deniz aşırı memleketlere, Fransa da da 18. yüzyıl başlarında aynı şekilde yeni dünyadaki sömürgelerine sürgüne gönderilmelerini öngörmekteydi.⁵² Klasik yöntemlerin çözümleri yeterli olmaması üzerine 19. yüzyılın başlarında bu guruhu ceza yoluyla cezalandırmak yerine islah ederek ve işlevlerini arttırmak ve yaygınlaştırmak ile bunların ücret mukabili tarlalarda ziraat ettirmek suretiyle topluma kazandırma çabaları ön plana çıkmıştı.⁵³ Fransa Perlemanto’sunda Avrupa’nın çeşitli yerlerindeki ziraat ve çiftçiliğin teşvik edilmesiyle dilenciliğin önlenebileceğine dair bir layiha sunulmuş ve aynı lahiya kısa müddet sonra 1253 (1837) tarihinde Osmanlıcaya tercüme edilmişti.⁵⁴ Fransa dahilinde ziraat erbabını iskan etmek ve boş arazileri temizlenerek ziraate hazır hale getirilip dilenci ve başı boş kimselerin buralarda çalıştırılmasıyla büyük miktara ulaşan dilenciliğin önü alınabileceği belirtilmişti.⁵⁵ 1829 senesinde Fransa memleketinde 75 bin dilenci ve bir milyon sekiz yüz bin fukaranın bulunduğu, bu miktarın ise Fransa nüfusunun 1/17 sini oluşturduğunun ve bu tarihten itibaren dilenci ve fukara adeti azalmayıp bilakis artması sebebiyle hükümet değişikliği meydana geldiğini lahiyadan öğrenmekteyiz.⁵⁶ Bunların imdadına hayırseverler tam olarak yetişemeyip, sokak ve köprülerde, deniz kıyılarında, meydanlar da ve kiliselerin etraflarında birikip ve hatta polislerin gözü önünde dilendikleri, men edilmelerine rağmen vazgeçmedikleri ifade edilmekteydi.⁵⁷ Aynı lahiya içersinde; dilencilerin ikametene tahsis edilen binaların her sınıf ve yaştan sağlam ve sakat dilencilerle doldurulduğu ve yabancılardan uzaklaştırıldığı, yerli dilencilerin ise hırsız ve haydutlarla beraber birkaç ay hapisanelerde haps edilmelerinin onların ahlaklarını büsbütün bozaca-

ğı ifade edilerek bunların yalnızca çiftçiliğe alıştırılmak suretiyle önü alına bileceği belirtilmiştir.⁵⁸

Napolyon tarafından Fransa’da yaptırılan dilenci hanelerin sadece 6 tanesinin kaldığı,⁵⁹ ve te’dip ve terbiye amacıyla körük, maden ve sokaklarda cebren çalıştırılmak üzere cezalandırılanların hapsedilebilmesi için Umumi haneler adıyla 19 adet hapisane kurulduğu ve bu sebeple dilenci hanlarının lağvına çalışıldığı ve Umum hanelere konulan dilencilerin durumlarından pişman olmayıp, tam tersi her türlü kötülüğü

Burada öğrendikleri açıkça ifade edilen layihada; dilencilerin ikinci koloniyalarına sevk edilerek ahlaklarında bariz bir düzelme olacağı kaydedilmişti.⁶⁰ Boş arazi, bataklık ve çalı ormanlarının tarlalara dönüştürülerek dilenci amelelerinin her birine başka işler ve gerekli ücretleri tahsis olunarak hepsi bir nazırın himayesinde bulunacaklar⁶¹ ve yeni yeni açılacak çiftliklerle dilenciliğin kökleri kurutulmuş olacaktı.⁶²

İngiltere devletinin büyük sanayi ve iş adamları Londrada toplanarak sanayi teşvik ve “fukara vergilerini” azaltmaya vesile olması için bir takım arazilerin düşük ücret ve az bir vergi ile fukaraya işletme olarak vermeyi ve bu suretle dilenciliğin önüne geçilebileceğini kararlaştırmaları üzerine 1819 senesinde İngiltere parlamentosunun yayınladığı bir kıta tenbihname ile her köye ait arazinin bir kısmı rızalarıyla satın alma veya kiralama yöntemiyle halka yük olan fukaraya az bir ücretle verilecek işletilmesine karar verilmişti.⁶³ 1822 senesinde Hollanda’da toplana yetim ve nesebi gayr-ı sahih iki bin beş yüz kişi bu ikinci kolanyalarında istihdam edilmişler ve dilencilerin bir araya toplanarak müstakil bir dilenci kolonyası oluşturulmuş ve bin kadar dilenci buraya yerleştirilmişti.⁶⁴ Umerşan isimli bir yerde kolaniya kurulmuş bu koloniya ziraat edilecek arazi olarak, 18 çiftlik ve bin kadar dilenciye alabilecek büyük binadan oluşmaktaydı. Aynı şekilde Veynhavzan koloniyasında yarıdan fazla arazi ziraat edilmekte 4115 nüfusunun 1036 kişisini yetim ve nesebi gayr-ı sahihler ile 780 kişisini ise dilenciler oluşturmaktaydı.⁶⁵

1822 yılında Nügugarlık Cemiyetinin hissedarları ile Belçika Devleti arsında meydana gelen mukavele gereğince azası tam olan bin dilencilik bir koloniyanın kurulması ve bunların masrafı için 16 yıllık her birine se-



nelik 70'er frank yani 300 kuruş verilmek üzere anlaşma yapılmıştır.⁶⁶ İkinci esnafına dahil edilen bu dilenci topluluğu ihtiyaç duyduğu zahireyi kendi üretiminden tedarik ederek, gayet nizam ve intizam içerisinde beslenmekteydiler.⁶⁷ Burada dilenci taifesi üç kısım üzerine ayırılmışlardı. Birinci sınıf dilenciler günlük olarak yüzer, ikinci sınıf dilenciler seksener ve üçüncü sınıf dilenciler ise altmışar para almaktaydılar. Aldıkları bu paralar geçimlerine yettiğinden tavrı ve davranışlarında bir güzelleşme ve hallerinde hoşnutluk meydana gelmişti. 1826 senesinden 1830 senesine kadar ki dört yıllık zaman zarfında koloniyada bulunan dilenci taifesinin 326'sı ıslah-ı nefis ederek diğer insanlarla kaynaşmış idi. İçlerinden sadece 22'si önceki dilencilik mesleğine dönmeye müsait bulunmuş bunun üzerine tekrar koloniya ya gönderilmişti.⁶⁸

Bu gelişmelerin ışığı altında 1863 tarihinde yayınlanan Arapça el-Cevaib gazetesinde, Ahmet Faris Şidyak Avrupada ki dilencilikle alakalı olarak; Avrupa'nın gelişmiş uygar ülkelerinde, oralarda pek çok hastane ve düşkün evi (maristan) bulunduğundan sokaklarda dilenmenin yasak olduğunu maişetini kazanmaktan aciz olanlara bu yerlerde kalma hakkı ve izni olduğunu bu kişilerin suçlu mahkum gibi çalışabilecek güçte iseler buralarda kendilerine yararlı ve faydalanabilecekleri işler yapabileceklerini, çalışacak güçleri yoksa onlara zorlama yapıldığını bu gibi yerlerin giderlerini ise oranın halkı, zenginleri ve devletlerinin karşıladığını ve devletin halktan vergi ve damga resmi türünden bir takım maddi katkı payı aldıklarını ifade etmektedir.⁶⁹ Ahmet Şidyak, dilencilerin sokakta olmamasının bir başka sebebini de elaçmayı önlemek olduğunu batılıların bu şekilde el açanlara sadaka vermeyi onları tembelliğe ve başı boşluğa sürükleyeceğini düşündüklerini ayrıca dilenmek daha kolay ve rahat olduğu için sanat erbabının sanatlarını bırakarak sasani mesleği olan dilencililiği tercih etme durumunda kalacaklarını ifade etmektedir.⁷⁰

Avrupadaki dilencilerin durumundan bu şekilde bahs eden Ahmet Şidyak; Osmanlı'daki gar-ı müslüm tebanın kendi fakirlerine yeteri kadar yardımda bulunmadıklarını mal, mücevher ve bindikleri atlar ile övünmelerine rağmen kendi kardeşlerini sıkıntı, zor ve ümitsizlik içerisinde bıraktıklarını anlatmakta ve İstanbul aha-

lisinin fakiri azarlamadığı, yetime kötülük yapmadıkları İstanbul fakirlerinde malta fakirleri gibi insanları rahatsız etmediklerini evlerin kapılarını çalmadıklarını ihtiyaçları olsa dahi yüz suyu dökmediklerini aynı makalesinde bahsetmektedir.⁷¹ Her millet ve toplumdan komisyonların bu önemli ve hassas konu üzerinde ittifak ederek bu insanlar için defterler hazırlayarak, yardımda bulunan ve sadaka veren hayır sahiplerinin isimlerinin kaydedilmesinin iyi olacağını ve pek çok hayır sahiplerinin bu yöne kanallı olacaklarını böylece himmet ve gayreti uyandırmak suretiyle toplumdaki fakirlik ve dilencililiğin azaltılacağı tavsiyelerinde bulunmaktadır.⁷² Benzer şekilde tavsiyeleri Şinasi ayrı tarihte Tasvir-i Efkardaki "Seele Hakkında "ki makalesinde de dile getirmektedir. Bu hususta Şinasi şu görüşlere yer vermektedir. "Osmanlı memleketlerinde gerçek ihtiyaç sahiplerine ihsan, hem dinde hem de yönetimde var olduğu için vaktiyle acizler için bunca aşhane, imaret ve darüş şifalar yapılmıştır ki Yenibahçedeki gureba hastanesi buna benzeyen hayır binalarının en yenisidir. Hayli zamandan beri zikredilen eski hayratların bir kısmının tabi seyrinden çıkması dilencilerin meydana kalanlarına ve halkımızın cömertliği dahi dilencilerin çoğalmasına sebebiyet vermiştir. Çaresi bahsine gelince; dilenmeye hakkı olanlar ile hakkı olmayanların ayırt edilmesi ve dilenmeye hakkı olanlar için eyaletlere örnek olması bakımından özellikle İstanbul'dan başlanarak eski hayır müesseselerinin asli durumuna dönderilmesi ve padişah tarafından ve resmi dairelerce kanunun veya gayr-ı kanunun verilen ihsanın ve sadakaların bir nizam dahiline konulması ve böyle hayır sahipleri tarafından tahsis edilmesi ile vakıf ve yardımların kabul edilmesiyle maksat hasıl olacaktır>>⁷³ diyerek kurumlaşmadan ve yardımların doğruca kurumlara yapılmasını teklif etmekteydi. Diğer bir makalesinde ise; dilencililiğin durumunu tanzim etmenin özellikle hükümetin hizmetine kaldığı ve bu sebeple dilenciler hakkında bir nizam konulmasını görüşmek için özel bir komisyon teşkili Ramazan içinde kararlaştırılmış ve bugün Bab-ı Ali'de toplantı yapmışlardır ki üyelerinin kapı kethüdalarından olduğu işitilmişti diyen Şinasi; bu teşebbüsün gerçekleşmesi halinde dilenen aceze guruhunun kalp huzuru ile duacı olacaklarını belirtmiş ve halk müştereken yardıma teşvik edilirse güzel faziletlerin ortaya çıkacağını ifade etmiştir.⁷⁴



Tanzimat Dönemi içerisinde, bozulan imparatorluk ekonomisi ve toprak kayıpları sebebiyle işsiz güçsüz birçok insanın İstanbul'a akın ettiğini görmekteyiz. Bu yoğunluk içerisinde dilencilikte oranında klasik döneme oranla büyük bir artış olduğunu bir çok kaynaktan öğrenmekteyiz.⁷⁵ Hatta daimi olarak dilenenlerin müslimgayr-ı müslim toprak miktarının 2700 kişi olduğunu görmekteyiz.⁷⁶ Son dönemlerdeki dilenci yoğunlaşmasına "dilenciler müdürlüğü"nü konu alan arşiv kayıtlarından da öğrenmekteyiz. Daha önce dilencilerin bir nizam dahil edilerek bunların başına "dilenciler başbuğu" ünvanlı bir görevli tain edildiğini bahsetmiştik. Tanzimata girerken aynı işle görevli ve yeni Eyüp cami olmak üzere "seele kethüdalığı" kurulmuştu.⁷⁷ "kahya" da denen bu kethüdalar, dilenciler arasından kendilerinin seçtiği şahıslardı.⁷⁸ Ne zaman kurulduğu hakkında net bir bilgimiz olmayan "Dilenciler Kethudalığı" hakkında sadece bir belge tespit edebildik; 19. Recep 1234 (15 Mayıs 1819) tarihli bir arşiv belgesinde; uygunsuz davranışları sebebiyle Bursaya sürgün edilen "sabık dilenciler kethudası Yusuf'un eşinin müracaatı üzerine mubarek günlere hürmeten affedildiklerini görmekteyiz.⁷⁹ Burada bizim dikkatimizi "sabık dilenciler kethudası" ibaresi çekmektedir. Muhtemelen dilenciler kethudalığı seele müdürlüğünün kurulmasına kadar devam etmiş olmalıdır. Dilenciler müdürlüğü hakkındaki en erken tarihli belge 29 Rebiyyül evvel 1250 (7 Ağustos 1834) tarihini taşımaktadır.⁸⁰

Bu belgede: İstanbul ve bilad-ı selase (Eyüp, Üsküdar ve Galata)'da dilencilerin çoğalması sebebiyle bunların kontrol altına alınmasının bir zorunluluk olduğu belirtilerek Çavuşlar Emîni Süleyman ağanın dilenciler müdürü olarak tayin edildiği ve kendine uygun bir maaşın tahsis edilmesi defterdara emredilmişti. Bu hizmet karşılığı Süleyman Ağa'ya 1500 kuruş maaş bağlanması ser-askeri ile yapılan görüşmelerde kararlaştırılarak aylığının her ay verilmesi hususu defterdar efendiden istenmiştir.⁸¹ Aynı tarihli diğer bir belgede ise; çavuşlar emîni Süleyman Ağanın maaşını vaktinde alamadığı, perişan duruma düştüğü ifade edilerek maaşının İstanbul Gümrüğü veya ihtisap tarafından verilmesi talep edilmiş ve ayrıca kapıcı başlarından Ahmet Şerefettin Beye İstanbul Emtia Gümrüğü malından 500 kuruş maaş tain edil-

mesinde emsal gösterilmişti. Bu husus nizam tutularak Süleyman Ağanın maaşı İstanbul Gümrüğü fazlasından verilmesine karar verilmişti. 2 Recep 1250 (4 Kasım 1834) tarihinde verilen bu nizamdan sonra zam ve tayin olunan maaşların bütçedeki miktarları gösterilirken Süleyman Ağanın maaşı yıllık olarak "maaş-ı Süleyman Ağa memur-ı seele 18000 kuruş" gösterilmişti.⁸² Süleyman Ağanın dilenciler müdürlüğü görevinde çok az hizmette bulunduğu ve aynı sene ölümü üzerine bu göreve Divan-ı Hümayun Hacıları rütbesinde bulunan Ahmet Hamdi Beyin kayd-ı hayat şartıyla tayin edildiği ve Divan-ı Hümayun Heceliği rütbesi sebebiyle gerçekte 1000 kuruş olan dilenci müdürlüğü maaşının 1500 kuruşa çıkarıldığı ancak bu görevde üç ay kadar kalarak görülen lüzum üzerine azledilerek yerine aldığı maaşın yarısı olan 750 kuruş ile Divan çavuşlarından subaşı Hasan Ağanın bu göreve getirdiği⁸³ ve kendisine tayin edilen 750 kuruşluk maaşının Emtia Gümrüğü malından verileceğini ifade eden 10 Cemaziyelahir 1250 (15 Ekim 1834) tarihli bir suret eline verildiği anlaşılmaktadır.⁸⁴

Dilenciler müdürü Hasan Ağanın 1254 (1838) yılında ölmesi üzerine müdürlük boş kalmış, bunun üzerine Divan-ı Deavi çavuşlarından Hüseyin Ağa bu görevin kendisine verilmesini talep etmesi üzerine, yapılan soruşturmada Hüseyin Ağanın ehil ve erbab görünmesi üzerine müdürlük görevi kendisine verilmiş ve müdürlüğün eski maaşı olan 750 kuruşun tekrar gümrük fazlasından ödenmesi 14 Rebüyyül evvel 1254 (10 Mayıs 1838) tarihinde Maliye Nazırından istenmişti.⁸⁵ Buna göre dilenciler müdürü Hasan Ağa 1250-1254 (1834-1838) tarihleri arası müdürlük görevini ifa etmiş olmaktadır. Dilenciler müdürü olan Hüseyin Ağanın 3 Rebüyyül ahır 1254 (27 Haziran 1838) tarihli müracaat üzerine daha önce Ahmet Hamdi Beye ödenen 1500 kuruşun yine aynı şekilde kendilerine ödenmesini talep etmesi üzerine 1500 kuruşun Hazine-i Amine tarafından mal gümrüğü malından tahsis edildiği ve ödendiği belirtilmekteydi.⁸⁶ 14 cemariyel evvel 1256 (15 Temmuz 1840) tarihinde Ahmet Hamdi Bey tekrar müracaat ederek dilenciler müdürlüğünün kendisine verilmesini talep etmiş bu görev yine kendisine verilmiş fakat 1500 olan maaşı esas kısmı olan 750 kuruşun verilmesi üzerine hazine mande olan



diğer 750 kuruşun hiç olmazsa 250 kuruşunun kendisine tahsis edilmesini isteyerek maaşı 1000 kuruş olarak yeniden belirlenmişti.⁸⁷

Osmanlı merkezi yönetiminin ana merkezi İstanbul metropol olması sebebiyle, dilenciler, işsiz-güçsüz ve ser-seriler için önemli bir cazibe merkezi olmuştur. Çok sık olarak kontrol yapılmakta gerek asayiş ve gerekse dünya başkenti özelliğini her zaman korumak istemektedir. Bu sebeple şehre giriş-çıkışları daima kontrol edilmekle, bekar odaları zaman zaman denetlenmekte idi.⁸⁸ Kefilsiz dolaşanlar tespit edildiklerinde doğruca vatan-ı aslilerine gönderilirlerdi.⁸⁹ Nitekim 17 Ramazan 1196 (27 Ağustos 1782) tarihinde Galata Zindanı civarında Asesbaşı tarafından yakalanan Morali Petronun hasta ve fakir olması sebebiyle gündüzleri izin tezkiresiz dilencilik yaptığı geceleride Galatada ki kefare tavanesinde ikamet ettiği tespit edilerek Mora sahiline kadar bir gemiye bindirilerek vatan-ı aslisine gönderilmişti.⁹⁰ Aynı şekilde 11 Recep 1208 (13 Şubat 1794) tarihli bir belgeden İstanbul da bulunan Mekke ve Medineli elli kişinin ulaşım ve kumanya masrafı olarak 1120 kuruş gerektiği bu meblağın baş muhareye kaydedilerek ödendiğini görmekteyiz.⁹¹ 26 Safer 1251 (25 Mayıs 1835) tarihli diğer bir belgede ise Buharalı olupta İstanbulda bulunan bir takım fakir ve derviş kimselerin Hicaz'a veya memleketlerine gitmeleri halinde gemi nakliye ücretleri ve kumanya bedelleri İstanbul Emtia Gümrüğünün 1250 (1834) yılı malına mahsus olarak ödenmesi emredilmişti. 1255 senesi Şaban ayı (Ekim 1839) içinde İstanbul da bulunan fukara, derviş ve sayyah olan 41 kişinin ayrı ayrı başvuruları üzerine bunların gemi bedelleri ve kumanya bedelleri gidecekleri yere göre ayrı ayrı hesaplanarak bunların üzerine kalem harcı ilave edilerek masraflar çıkarılmıştır. Buna göre 16768 kuruş masraf 640 kuruşta kalem harcı olmak üzere, 17408 kuruş masraf ödenmiştir.⁹² Aynı şekilde 1257 senesi Cemaziyelahir (Temmuz 1841) ayı içinde İstanbul Emtia Gümrüğü malından fukara ve dervişlerin gemi nakliye ve kumanya bedellerinin ödenmesi hakkında Maliye Nazırına 21 Şaban 1257 (9 Ekim 1841) tarihli bir buyruldu göndermişti. 96 kişinin gemi ve kumanya bedelleri toplamı 21860 kuruş kalem harcı 655 kuruş, toplam olarak 22515 kuruş ödenmişti.⁹³ Bu rakamlar danda anlaşıldığı gibi devlet bu gibi hizmetlere büyük

meblağlar ödemektedir. 11 Şevval 1260 (25 Ekim 1844) tarihli bir arşiv kaydında da Haremeyn (Mekke - Medine) ve civarı ahalisi olup, İstanbul'da bulunan bazı kimseler deniz yoluyla Hicaz tarafına gitmek istemeleri üzerine uygun gemiler ile kumanyaları karşılanarak gönderilmeleri uygun bulunmuş ve bunların bedelleri 1260 (1844) senesinin gümrük sandığından ödenmesi hususu maliye nazırından istenmişti. Buna göre; 106 kişinin gidiş ve harcırah bedelleri toplamı 9390 kuruş, 281 kuruşta kalem harcı ilave edildiğinde ödenen miktarın 9671 kuruş olmaktadır.⁹⁴

İstanbul dan gönderilen fukara, derviş ve seyyahların, genellikle gitmek istedikleri yer olarak Mekke ve Medine'yi tercih ettikleri gözlemlenmektedir. Hac mevsiminin yaklaşmış olması göz önünde bulundurulursa hacı olmak için veya dini duyguları galyana gelmiş orada ki zengin Müslümanlardan istifade edebilmek için buraları tercih ettikleri düşünülebilir. Bu konu II. meşruiyet dönemi "fakir hacılar meselesi" olarak Osmanlı Devleti'nin karşısına çıkmış ve başını hayli ağrıtmıştı. Bu konu hakkında 1330 (1911-1912) senesi hac raporunu⁹⁵ hazırlayan Hicaz Sıhhiye Müdür-i Umumîsi olan el-Haç Dr. Kasım İzzettin şunları söylemektedir; "1329 (1911) senesi raporunda fakirler için, Mekke de fukara meselesi hac için halledilmesi gereken meseledir. İlk olarak Mekke'ye gittiğimde fukaranın içine düştüğü durum dikkatimi çekmiş ve bunun nasıl halledileceği konusunu araştırmış fakat görüldüğü gibi kolay olmayacağı anlaşılmıştı.

Hacca koleranın Arabistan kaynaklı olmadığı dışardan gelen fakir hacılar arasından yayıldığı anlaşılarak bunun önlenmesi için yeterli parası olmayanların hacca gitmemeleri gerektiği Müslüman hacı nakleden vapurlar hakkında bir takım tedbirler alınmasını ve özellikle Hindistana mahsus yolcu nizamnamesinin tatbik edilmesi. 1894 senesinde Pariste toplanan uluslar arası Sıhiye konferansında dile getirilmişti.⁹⁶

Bu komisyonda bulunan Osmanlı azası Turhan Paşa hacıların sıhiye kontrollerini yapmak ve Osmanlı hazinesinden verilen büyük miktardaki paralar sayesinde Mekke'deki fakir hacılar için sığınaklar yapmak şartıyla fakir hacıların dini bir farzı yapmasına men edilmesine gerek olmadığı fikrini ileri sürmüştür.⁹⁷ Uzun tartışma-



lar sonucu konferansın 5. toplantısında Osmanlı Murahhası hac yapmak isteyen herkezin yapabileceğini, buna karşılık; Hicaz bölgesinin her tarafında dilencilik men ve bu davranışı sanat edinenlerin hicazdan ihraç olunmaları, fakirleri vekil hac olarak yerlerine gönderenlerin yeterli harçlıklar vermeleri hacca gidenlere her türlü kolaylıklar sağlanmalı ve paralarını almak isteyen insafsızlara karşı himaye edilmeli, fakir hacıların hac müddetince iskani ve dönüş esnasında dönüşleri kolaylaştırılmalıdır görüşü savunmuştur.⁹⁸

Hicaz sıhhiye ummu müdürü Dr. Kasım İzzettin; fakir hacıların içinde dilencilik adet edinenlerin varlığını ifade ederek şu bilgileri vermektedir; “Bu dilenciler ellerinde keşkül olduğu halde Cidde’ye çıkarlar ve hemen dilenmeye başlarlar ve orada bir müddet ikametten sonra Mekke’ye giderler ve hacıların sıhhatini bozacak ve hastalığı arttıracak bir çok davranış içinde bulunurlar ve hastalık sebebiyle meydana gelen ölümlerden de en çok bunlar etkilenmektedir. Ayrıca bu grup hac için geldiklerinden haccın farzlarından hiç birini yerine getirmezler. Bunun için bunlara hacı denilmez”⁹⁹

1312 (1894) senesinde Mekke Sıhhiye idaresi teşkil edildiğinde dilencilerin islahına çok çalışılmış bunları hastahaneye yatırarak tedavileri yapılmış, gıdalarına dikkat edilerek taburcu olma zamanı geldiğinde ise yeni elbiseler verilmişti. Bütün bunlara rağmen dilenmekten vazgeçmemişler ve sıhhiye idaresinin bu davranışlarından hoşnut olmamışlardı. Çünkü bunların hasta ve bakımsız görünmeleri hacıları merhametini celb edeceğinden rahatlıkla para temin etmekteydiler.¹⁰⁰

1329 (1911) senesinde Medine’de ilk kolera vakası Mekke’den gelen iki dilencide görülmüştü.¹⁰¹ bunun için buralarda dilenenlere karşı inzibati tedbirlerin alınması hatta bunların hicaz bölgesi dışına çıkarılması gerektiği Dr. Kasım İzzettin Bey’in raporunda yer almaktaydı.¹⁰² Aynı şekilde raporda; 1311 (1894) senesinde Mekke’de fukara hacıları için bir misafir hane inşa olduğu fakat daha sonra buraya ilgi ve alaka olmamasından kaynaklı kışlaya dönüştürüldüğü bildirilmekte 1331 (1816) senesi haccında buranın tekrar sıhhiye idaresine verilmesi gündeme geldiğinde askeriyenin burasının Harem uzaklığı sebebiyle fakir hacıların ilgilenmedikleridir¹⁰³ fikri ileri sürülmüştü. Sıhhiye İdaresi ise bu ilgisiz-

liğin sebebini; uzaklık olmadığını-zira Mekke’den Medine’ye kadar yürüyerek geldikleri bilinmekte-asıl sebebin şehrin en kalabalık yerinde bulunarak rahatça dilenmek istemeleri olduğunu ifade etmekteydi.¹⁰⁴ Bu uzun tartışmalar neticesinde İzzet Paşa tarafından kışlanın teslimi için kesin talimat verilmesi ile 15 Eylül 1329 (1911) tarihinde Mekke Sıhhiye Müdürlüğüne teslim edilmişti. Aynı sene henüz kışla teslim edilmeden önce de fakir hacıların sığınacağı olmak üzere Behram Ağa’nın değirmen olarak yaptırdığı binanın tahsisi için maliye nezaretinde müracaat edilmişti. Bu müracaat da 4 Haziran 1329 (1911) tarihinde kabul edilerek Cidde Sıhhiye İdaresine teslim edilmişti.¹⁰⁵

Osmanlı İmparatorluğu’nda dilencilikle alakalı kurumsal anlamdaki en önemli girişim II. Abdülhamit Dönemi’nde Darulaceze’nin kurulması ve 1896 yılında faaliyete geçmesi olmuştur. Darulaceze, hastaneleri, kreşi, yetimler için eytamhanesi ile birlikte külli bir müessese olarak düşünülmüş, aynı zamanda sahip olduğu atölyelerle bir tür iş-evi yani darüs-say olarak planlanmıştı.¹⁰⁶

Darül Aceze Talimat-nâmesi 1 Kanun-ı Sami 1329 senesinde kabul edilerek yürürlüğe girmişti. Bu talimatnamenin 64. maddesinde Acezenin Kabul Şekli şu şekilde anlatılmaktaydı; “Madde 64; Darulacezeye ancak İstanbul ahalisinden veya muhacirlerden veya eskiden beri İstanbul’u vatan edinen hasta ve muhtaçlara yardım edecek akraba, velisi ve kendisi şeran bakacak kimsesi bulunmayan kimseler ile ise gücü iktidarı olmayan acizler ile ana babasız olan çocuklar kabul edilmektedir. Bunların mahallelerinden alınan ilmuhaber ve şahadetnameler belediyece veya zabıta idarelerince tasdik edilmektedir.”¹⁰⁷ Gerçeğe aykırı ilmuhaber verenler ve bunları onaylayanlar mesul tutulacaklardır. Darulacezede bulunan erkek ve kadın hastanelerine dışardan hasta kabul edilmezdi.¹⁰⁸ Hatta taşralı acezeler-isterse son derece fakir, kimsesiz, hasta olsunlar- darulacezeye kabul olunmayarak derhal geldikleri yere gönderilirlerdi.¹⁰⁹

Nizamnamenin 17. Maddesinde ise; dilencilerden kendisini idare edebilecek akrabalarından velisi olanlar dilenmemek üzere akraba ve velisine teslim, yine dilendikleri görülür ise jurnal ile yine darulacezeye gönderilip dilenmeyeceği sağlanıncaya kadar darulacizede alıkonulacağı belirtirmiştir.¹¹⁰



Dahiliye Nezaretinin 21 Mart 1298 (1883-84) tarihli tezkeresiyle tebliğ edilen muhtaçlara belediye dairelerinden verilen infak ve işelere dair şuray-ı devlet kararı, Gurre-i RA 1298 (3 Mart 1881) tarihinde dahiliye dairesinde okunmuştur. Buna göre; muhtaç durumda bulunanlara verilecek maaşın 30 kuruşu geçmemek ve bu gibi kişilerinde velisi, akrabası olmayıp işe gücü de kadir olmayan ayrıca mahallelerinde kendisine bakılamayacak durumda olmaları şartı aranmaktaydı.¹¹¹ Ayrıca daha önce tesis edilen hayır eserlerin atıl ve terk edilmiş olanların Şehremanetine devredilerek muhtaç ve acezenin toplayacakları işelerinin temin edileceği belirtilmiştir.¹¹² Belediye gelirlerinin masraflar çıktıktan sonra geriye kalan miktarından 1/40 oranın muhtaçlara verilmesi dair 30 Teşrin-i Sani 1297 (1882) tarihinde tezkere verilerek belediyelerce yardıma muhtaç bulunan kimseler için mazbata tanzim edilmek ve bu mazbatalar da Valiliklerce tasdik edilmek suretiyle yardımlar yapılabilirdi.¹¹³ Aynı şekilde ikiz çocukların her birine on yaşına kadar aylık olarak 30 kuruş ödenmesi kararlaştırılmış, ikizlerin birinin vefatının halinde ise diğer kardeş üç yaşına kadar maaş verilmesine dair 28 Ağustos 1307 (1892) tarihli Şurayı Devlet kararı Dahiliye Nezaretine tebliğ edilmiştir.¹¹⁴

İkinci meşrudiyyetin ilanını müteakip toplum içerisinde de hürriyetlerin farklı kısmen de yanlış değerlendirilmeleri üzerine asayiş ve toplumsal düzende bir bozulma gözlemlenmiş; dolandırıcılık, hırsızlık, soygunculuk gibi olaylar en üst noktaya tırmanmaya başlamıştı. Meclis-i mebusan'da 28 Şubat 1909 tarihli 31. Oturumunda zaptiye Nezareti raporunda İstanbul'da meydana gelen bu tür olaylara İstanbul dışından gelenlerin sebebiyet verdiği ancak %20'sinin yerli geri kalanının taşradan gelen serserilerin yaptığı olaylar olarak bahsedilmekteydi.¹¹⁵ Bütün bunların önünün alınabilmesi için bir "Ser-

seri Nizamnamesi" hazırlanarak meclisten geçirilip kanunlaştırılma aşamasına gelinmesine teşebbüs edilmiş, "Mazanne-i Sui" adıyla altın Zaptiye Nezaretinin hazırlanmış olduğu layiha ile "Serseri Nizamnamesi" birleştirilerek Şuray-ı Devlet geçici olarak kabul edilmiştir. Konu daha sonra Meclis-i Mebusan'ın 45, 46, 48, 50 ve 51. oturumlarında madde madde görüşülmüş, 53,54,64 ve 65. oturumlarında ise görüşmeler yenilenerek kanunlaşmıştır.¹¹⁶ Meclis-i Mebusanca tasdik ve kabul edilmiş olan Serseri Nizamnamesi 1. Maddesinde serseriliğin tanımını yapmakta buna göre; geçimliği olmayan ve çalışmaya kudreti olduğu halde iki aydan az olmamak üzere iş ve sanatla meşgul olmayan, iş bulmak için teşebbüs ettiğini de ispat edemeyen, boş gezen kimselere serseri denmekteydi. Aynı maddede çalışmaya muktedir olduğu halde dilenciliği geçim kaynağı kabul edenlerde serseri kabul edilmekteydi.¹¹⁷ 17. Madde de ise; 15 yaşından aşağı çocukları istifade maksadıyla dilencilığe sevk ve teşvik edenler hakkında 16. Maddede geçen 20-300 kuruş arası nakdi ve 24 saatten 15 güne kadar hapis cezaları birlikte tatbik edilirdi.¹¹⁸

4 Nisan 1306, 26 Şaban 1307 tarihinde "Tese'ülün men'ine dair nizamname" yürürlüğe girmiş,¹¹⁹ yine 13 Şaban 1313 ve 16 Kanun-ı Sani 1311 tarihli dilenciliğin men edilmesine yönelik bir nizamnamede¹²⁰ yayınlanmış yalnız bu nizamnamenin 1. maddelerinde bu nizamnamenin yürürlüğe giriş şartı olarak, darulacezenin inşası ve içine aceze kabulünden sonra olacağı ifade edilmiştir.

Bir çok vilayette acezehaneler, darussinailler, darussaylar, gurebahaneler ve sanayi mektepleri açılması II. Meşrutiyet döneminde dilenciliğin men edilmesi için ideal bir çözüm olarak kabul edilmesine rağmen, Osmanlı maliyesinin sadece İstanbul'da bir tek darulaceze oluşturulmasına izin verildiği görülmekteydi.¹²¹

1 Ali Nazima-Reşat, Mükemmel Osmanlı Lugatı, İstanbul 1318, 429.
2 Ziya Şükün, Gencine-i Gufar Ferheng-i Ziya, III, İstanbul 1984, 1640.
3 "Cer idici, mukabelesiz kendine menfaat-ı maddiye celb idici iden, asırlı dilenci" anlamında bkz.: Nazima-Reşat, Lugat, 290.
4 *Biyyük Larousse sözlük ve ansiklopedisi*, IV, İstanbul 1986, 3175.
5 İsmail Hami Danişmend, *Tarihi Hakikatler*, II, İstanbul 1979, 124.
6 Ali Toksarı, "Dilencilik", *İslam Ansiklopedisi* (T.D.V.), IX, İstanbul 1994.
7 Aynı yer; daha ayrıntılı bilgi için bkz.: İmam-ı Gazali, İhyau ulumiddin,

IV, İstanbul 1975, 387-397.

8 İsmet Kayaoglu, "Rahatoğlu ve Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, XIII, Ankara 1981, s. 1.
9 Aynı Makale, 6.
10 Yavuz Selim Karakışla, "Arşivden Bir Belge" *Toplumsal Tarih*, Nisan 1999, 44.
11 Gelibolulu Mustafa Ali, Halatül-Kahire Min'el Adatü'z-Zahire, (sadr.: Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1984, sh 63.



- 12 Evliya Çelebi, Seyehatname, (çev.: Zuhuri Danişmend), II, İstanbul 1969, 225.
- 13 Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul 1966 4575.
- 14 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defteri (MD), nrs. 7, s. 522, hükmün (h.) 1499.
- 15 BOA, MD, nr. 7, s. 607, h. 1706; Ayrıca bu vesika Necip Asım tarafından "Bir Vesika-i Kadime" adı altında TOEM, II/8, İstanbul 1329, 514-515 sahifesi arasında; Koçu tarafından Ansiklopedi s. 4575'de özetlenerek; ayrıca Ahmet Refik tarafından hem "10. Hicri Asırda İstanbul Hıyacı, Ankara 1987, 203-204 sahifesi arasında, hemde "Eski İstanbul, İstanbul 1931, S. 54'te negredilmiştir.
- 16 A. Refik, 10. Hicri Asır, 210; A. Refik, *Eski İstanbul*, 54; Koçu, *Ansiklopedi*, s. 4574-4575.
- 17 A. Refik, 10; Hicri Asır, 211.
- 18 Aynı yer.
- 19 Aynı eser, s. 194-195; A. Refik, *Eski İstanbul*, S. 56; Koçu, *Ansiklopedi*, 4575.
- 20 BOA, Hatt-ı Humayun Tasnifi, nr. 9415.
- 21 Necdet Sakaoğlu "Dersaadet Dilencileri ve Bir Belge", *Tarih ve Toplum* VII, İstanbul 1987, 88.
- 22 Aynı yer.
- 23 Koçu, *Ansiklopedi*, 4577.
- 24 A.e.
- 25 BOA, Cevdet Belediye (C.B), nr: 7597.
- 26 Aynı vesika.
- 27 Aynı vesika.
- 28 Aynı vesika.
- 29 Aynı vesika.
- 30 Jean Thevenot; 1655-1656'da Türkiye, (çev.: Nuray Yıldız), İstanbul 1978, s. 125-126.
- 31 İsmail Hamdi Danişmand, Gharp Menbağalarına göre Eski Türk Seciye ve Ahlakı, İstanbul 1982, 127.
- 32 Ahmed Gürkan, *İslam Kültürünün Garbi Medenileştirmesi*, Ankara 1975, 215.
- 33 Danişmand, Seciye ve Ahlak, 217.
- 34 Aynı yer.
- 35 Abdulaziz Bey, Osmanlı Adet Merasim ve Tabirleri, İstanbul 1995, 320; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul, (nşr.: Niyazi Ahmet Banoğlu), Tercuman 1001 Temel eser Serisi (basım yeri ve yılı mevcut değildir), 86.
- 36 Gürkan, *İslam Kültürü*, 217.
- 37 Danişmand, Seciye ve Ahlak, 215.
- 38 A.e., 130.
- 39 Hans Dernschwan, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, (çev.: Yaşar Önen), Ankara 1987, 130.
- 40 Ogier Ghiselinde Busbecg. Türkiye'yi Böyle Gördüm (ÇevAysel Kurutluoğlu), (basım yeri ve yılı yok), 98.
- 41 Bu defterde duaguyan, talebe, hasta, yaralı..., vs. gibi muhtaçların isimleriyle beraber yevmiyelerinin. Vefat edenlerin kayıtlarına şerh verildiği, bazılarında sağ ve bazılarında çürük akçe üzerinden ulufe verildiği bildirilmektedir.
- 42 Bu defterde de gümrük mukataları malından vazife verilen muhtaçların isim ve yevmiye miktarları gösterilmektedir.
- 43 Meşayih ve fukaranın isimleri ve gümrük mallarına tevdi edilen vazifelerini ve yoklamalarını ve ölenlerin kayıtlarına düşülen şerhleri ve berar tarihlerini ihtiva etmektedir.
- 44 Muhtaç ve merhamet edilenlere verilen ulufe ve tahsislerden bahsedilmektedir.
- 45 Buradada isimleriyle künyeleri yazılı olunan muhtaç kimselere hazineden ve çeşitli mukata mallarından tahsis olunan vazifinin miktarı belirtilmektedir.
- 46 BOA, Maliyeden Müdevver, nr. 2210, 2181, 183602208, 2182, 2178, 2191, 2343, 4194, 2317, 2323... vs. gibi bir çok defterler vardır.
- 47 BOA, C.B., n. 582
- 48 Danişmend, Tarihi Hakikatler, I, İstanbul 1978, s. 45.
- 49 A.e., s. 14.
- 50 Aynı yer.
- 51 Nadir Özberk, "II. Meşrutiyet İstanbul'unda Dilenciler ve Serseriler", *Toplumsal Tarih Dergisi*, Nisan 1999, 35.
- 52 Aynı yer.
- 53 Özbek, Dilenciler ve Serseriler, 36.
- 54 Bu lahiya, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, nr. 6717 numarada kayıtlıdır.
- 55 Aynı Yazma varak(v.) 1b.
- 56 Aynı yazma, v. 13a.
- 57 Aynı yer.
- 58 Aynı yazma v. 13b
- 59 Aynı Yazma v. 15a
- 60 Aynı Yazma v. 15b
- 61 Aynı Yazma v. 16a
- 62 Aynı Yazma v. 17a
- 63 Aynı Yazma v. 2b.
- 64 Aynı Yazma v. 9a.
- 65 Aynı Yazma v. 9b.
- 66 Aynı Yazma v. 11b.
- 67 Aynı Yazma v. 12a.
- 68 Aynı yer.
- 69 Ahmet Faruk Şıdyak, "19. Yüzyılda İstanbul'da Dilencililiğe Dair Bir Makale", el-Cevaib Gazetesi, (Teşrin-i Sani 4 Kasım/11 Cumadiyel-ulâ 1279/1862, S. 73, s.1), Millet Kütüphanesi nr. 4253.
- 70 Aynı yer.
- 71 Aynı yer.
- 72 Aynı yer.
- 73 Şinasi "Seele Hakkında", Tasvir-i Efkâr nr. 147, 11 Cemaziyel Ahir 1280, 12 Kasım 1863.
- 74 Şinasi, "İnfak-ı Muhtacın", Tasvir-i Efkâr. nr. 187, 28 Zilkade 1280/26 Nisan 1864.
- 75 Aynı yer; Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar, 85.
- 76 Ali Rıza Bey, aynı yer.
- 77 Koçu, *Ansiklopedi*, 4578.
- 78 Ali Rıza Bey, A.e., 88.
- 79 BOA. C.B. nr. 5086.
- 80 BOA, C.B., nr. 2161.
- 81 Aynı Vesika.
- 82 BOA, CB, 4481.
- 83 BOA, İrade, Dahiliye, 1695.
- 84 Aynı Vesika.



- 85 BOA, CB, 4055.
- 86 BOA, CB, 5039.
- 87 BOA, İbade Dahiliye, 1695.
- 88 Özbek, aynı makale, 36.
- 89 Aynı yer.
- 90 BOA, CB, 4347.
- 91 BOA, Cevdet Maliye, 7786.
- 92 BOA, CB, 4802.
- 93 BAO, CM, 28746.
- 94 BOA, CB, 6661.
- 95 Hicaz Sıhhiye Müdüğü Ümumisi el Haç Dr. Kasım İzzettin, Hicaz Sıhhiye İdaresi Senevi Rapor", Hicaz'da Teşkilat ve İslahat-ı Sıhhiye 1330 senesi Hac-ı Şerifi, İstanbul 1330.
- 96 İzzettin, aynı rapor, s. 453.
- 97 İzzettin, aynı Rapor, 54.
- 98 Aynı Rapor, 60.
- 99 Aynı Rapor, 61.
- 100 Aynı yer.
- 101 Aynı Rapor 62; Detaylı bilgi için bkz.: Gülden Sarıyıldız, "Hicaz Karantina Teşkilatı (1865, 1914), (Basılmamış Doktora Tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s. 94.
- 102 Aynı yer.
- 103 Aynı Rapor, 65.
- 104 Aynı yer.
- 105 Aynı Rapor, 66; ayrıntılı bilgi için bkz.: Gülden Sanyıldız, "II. Abdülhamit'in Fakir Hacılar İçin Mekke'de İnşa Ettirdiği Misafirhane", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. 14, İstanbul 1994, s. 141.
- 106 Özbek, aynı makale, s. 37; ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz.: Nuran Yıldırım, *İstanbul Darülaceze Müessesesi Tarihi*, İstanbul 1996.
- 107 Der-Saadet Teşkilat-ı Belediyesi Hakkında Kanun-ı Muvakkat, İstanbul 1329, s. 45.
- 108 Aynı Kanun s. 46.
- 109 Aynı yer.
- 110 Darülaceze, Mihran Matbaası, İstanbul 1324, sh 33.
- 111 Osman Nuri Ergin, *Mecalleri-i Umur-ı Belediye*, V, İstanbul 1331, 1159.
- 112 A.e., 1160.
- 113 A.e., 1163.
- 114 A.e., 1163-1164.
- 115 Faruk İlkan, "II. Meşrutiyet'te Serseri ve Mazenne-i Su'Eşhas Hakkında Nizamname", *Tarih ve Toplum Dergisi*, XVIII/108, İstanbul 49.
- 116 A.m., 50.
- 117 "Hazine-i Kavanin-i Cedide-i Osmani Serseri Nizamnamesi", (çev.: Faruk İlkan), *Tarih ve Toplum Dergisi*, XVIII/107, 51.
- 118 A.m., 52.
- 119 "Teseülün Men'ine Dair Bir Nizamname", *Düstür* 1. Tertip, c. 6, 607-609.
- 120 "Teseülün Men'ine Dair Bir Nizamname" *Düstür* 1. Tertip, c. 7, 48-49.
- 121 Özbek, A.m., 38.



TÜTÜNÜN DÜNYAYA YAYILIŞI VE OSMANLI İMPARATORLUĞU'NA GİRİŞİ

FEHMİ YILMAZ
MARMARA ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

G ünümüzde 120'den fazla ülkede ekimi yapılan tütünün tarihi sekiz bin yıl öncesine dayanmaktadır. 15. yüzyıl sonuna kadar sadece Amerika kıtasında yerliler tarafından bilinen, tüketilen, hatta kendilerine yetecek şekilde üretimi yapılan tütün, Avrupa'ya 1492 yılında Christof Colomb'un Amerika'yı keşfi ve bunu takip eden yıllarda gelmiştir.¹

Keşfedilen yeni kıtadaki yerliler, bir çok keyif verici maddeyi bilmekte ve bunları kutsal sayarak özellikle dinsel ayinlerinde kullanmakta idiler.² Bu bitkilerden en yaygını, kıtanın büyük bir bölümünde yetişebilen, keyif verici gücü ve hayati tehlikesi diğerlerine göre çok daha az olan tütün idi. Bu nedenle yerliler tarafından hem bireysel, hem de dinsel törenlerde yaygın bir şekilde kullanılmakta idi.

Christof Columbus, yeni kıtaya ayak bastıktan sonra mürettebattan bir grubu keşif yapmak amacıyla Küba'nın iç kısımlarına gönderdi. Avrupalıların ilk defa tütünle karşılaşması bu görev sırasında gerçekleşti. Keşif için yola çıkan bu grup iç bölgelere ilerlediğinde kuru-tulmuş yaprakları yakarak, dumanını içlerine çeken yerlilerle karşılaştılar. Bu yapraklardan kendilerine de bir tutam ikram edildi. Dönüşte yerliler tarafından ikram edilen bu bitki Columbus'a sunuldu ve nasıl kullanıldığı hakkında da görülenler anlatıldı. Yeni kıtanın keşfini takip eden elli altmış yıl içinde tütün, başta İspanya ve Portekiz olmak üzere Belçika, İsviçre, İtalya, Fransa ve İngiltere'ye girmiş, hatta küçük çapta üretimine bile başlanmıştı. 16. yüzyıl sonlarında ise, yani keşiften bir yüzyıl sonra, tütün Avrupa'nın tamamı olmak üzere Uzak Doğu, İç Asya, Sibirya, Hindistan ve Afrika'ya kadar yayılmış, üretilen ve tüketimi gittikçe artan, dolayısıyla ticareti yapılan bitkiler hanesinde yerini almıştı.³

Amerika Kıtası'nın keşfini takip eden yıllarda yeni kıtayı ve sahip olduğu zenginlikleri keşfetmek amacıyla çeşitli seferler düzenlendi. Kıta hakkında bilgiler, bu seferlere katılan insanların anlattıklarından ve bazılarının sefer sırasında kaleme aldığı eserlerden edinilebilmekte idi. Bunlar arasında tütüne dair bilgiler de vardı. Tütün hakkında ilk bilginin verildiği kitap 1499 yılında kaleme alınan 1505'te ilk ve 1570'de de ikinci baskısı yapılmış olan Amerigo Vespucci'nin eseridir. Vespucci eserinde bizzat kendisinin şahit olduğu şeyleri anlatmış, yerlilerin tütünü nasıl kullandıklarını ve bunun tedavi maksatlı olabileceğini belirtmiştir.⁴

Yeni dünyanın bilinmeyen bitkilerini keşfetmek amacıyla ilk büyük girişim, İspanya'nın Amerika'daki koloni mimarı olarak kabul edilen Kral II. Philip tarafından 1570 yılının başlarında başlatılmıştır. Yeni kıtanın zenginliğini gören II. Philip, Venedik ve Portekizlilerin elinde bulunan Hindistan baharat ticaretine karşılık, Amerika'daki bitkileri, özellikle de Avrupa için çok önemli olup, ilaç yapımında kullanılabilecek olanları keşfetmek, altın ve gümüşün yanında bu bitkileri de ülkesine getirerek İspanya'nın ekonomik olarak güçlenmesini amaçlamıştı. Bu nedenle kraliyet doktoru Francisco Hernandez'i bir grup bilim adamıyla Amerika'ya göndermişti.⁵ Zaman geçtikçe yeni kıtaya seferlerin çoğalması tütün hakkındaki bilgilerin artmasına, kullanma şekillerinin ve ticaretinin başlamasına sebep oldu. Tütün lehinde anlatılan gözlemler ve bilgilerin çoğalması Avrupa'da bu bitki hakkında daha etraflı ve daha propaganda-cı yayınların yapılmasını sağladı.

Tütün hakkında bilgi ve teorileri içeren ilk büyük çalışma, yine İspanya kraliyet doktorlarından Monardes'in *Yeni Dünyadaki Tedavi Edici Bitkilerin Tarihi* adlı kitabı idi. 1571 yılında basılan bu kitap Amerika'ya se-



yahat etmiş insanların anlattıklarına,⁶ Francisco Hernandez'in raporlarına dayanılarak hazırlanmıştı. Bu kitabın içerisinde bir bölüm sadece tütüne ayrılmıştı. Bizzat bahçesinde tütün yetiştiren, hem kendisi tecrübe edip, hem de hastaları üzerinde uygulayan, hatta bunun ticaretini bile yapan Monardes, yazmış olduğu kitabının bu bölümünde tütün yetiştirme ve kullanma şekillerinden bahsetmekte, diş ağrısından kansere, susuzluktan açlığa, yirmiden fazla hastalığa çare olduğunu belirtmektedir.⁷ Monardes'in bu kitabı 19. yüzyıl başlarına kadar uzun bir süre Avrupa'daki herbalistlerin ve Amerika Kıtası'na yolculuk eden her gruptan insanın başvuru kitabı haline gelecek, sadece birkaç eser hariç yazılan kitaplar ve tartışmalar Monardes'in verdiği bilgiler etrafında dönecek, onun fikirlerini ve teorilerini destekleyici ve açıklayıcı şerhler düşülerek yetinilecektir.⁸

1550'lerde tütün hakkındaki bilgilerin ve insanlar arasında rağbetinin artması, İspanya ve Portekiz başkentlerinde bulunan diğer Avrupa devletlerinin elçilerini harekete geçirdi. 1559'da Lizbon sarayındaki Fransız elçisi olan Jean Nicot, tütün hakkında bilgi veren raporunu ve bir miktar tütün tohumunu Fransa Sarayı'na gönderdi. Fransa sarayına gönderilen raporda yazılı olanlar o kadar etkili olmalı ki kraliçenin annesi Catherine de Medici kısa bir süre sonra tütünün ekimini bizzat üstlenmiştir. 1572 yılında Fransız Jaques Gohory, *Tütün tedavisi* adlı kitabında, tütünün her derde deva bir bitki olduğunu belirtilerek, bu kutsal bitkinin adının da *medicée* olması gerektiğini ileri sürmüş, bir Fransız herbalist Liébault ise yazdığı eserde, her derde deva olan bu bitkiyi Fransa'ya kazandırdığı için Jean Nicot'i onurlandırmak gerektiğini, bunun da ancak bu bitkiye *nicotiane* adı vermekle mümkün olabileceğini belirtmiştir. Yine Lizbon sarayındaki Papa temsilcisi Prospero di Santa Croce ve Fransa sarayında bulunan Tostana elçisi 1561'de Papa'ya tütün hakkında geniş bir rapor sunmuşlardı.⁹ İngiltere'ye ise tütün hakkındaki bilgiler saraylardaki elçiler aracılığıyla değil, oldukça saygı duyulan bir bilim adamı olup, İngilizlerin 1585'te Amerika'da kurdukları ilk koloni olan Roanoke adasına seyahat eden Thomas Hariot tarafından getirildi. Hariot adada bulunduğu süre içerisinde tütün bağımlısı olmuş, dönüşünde de her derde deva ve kutsal bir bitki olarak gördüğü tütünün geniş çapta propagan-

dasını yaparak İngiltere'de tanınmasında ve yayılmasında çok büyük bir rol oynamıştır. Tütünü burnundan çeken Hariot, sonunda burun kanserinden ölecektir.

1550-1600 yılları arası, tütünün başta da belirtildiği gibi neredeyse dünyanın tamamına yayılan ve geniş çapta propagandasının yapıldığı bir dönem olmuştur. 17. yüzyıl bu propagandanın meyvelerinin alındığı ve yazılıp çizilen eserler arasında propagandasının ve yeni yorumların daha da arttığı bir dönem olmuştur. 18. yüzyıl ise tütünün geniş ölçüde bir tüketime ulaştığı ve ticaretinin bizzat devlet tekeli altında olduğu bir dönem olacaktır. Gerçi zaman zaman özellikle 17. yüzyılın ilk yarısında, çeşitli sebeplerle yasaklanmasına rağmen, tütün kendisinden önce Avrupa'ya gelen, sadece üst sınıfın kullandığı ve zaman içerisinde yavaş yavaş alt sınıflara yayılan kahve, çay, şeker ve çikolatanın aksine, aynı zamanda bütün sınıflarda kullanılan ve bu kullanım oranı gittikçe artan bir madde olmuştur.¹⁰ 17. ve 18. yüzyıla ait Avrupa kaynaklarında verilen bilgilere göre tütünün kullanımı Avrupa ve Amerika'daki kolonilerde öyle bir artış gösterdi ki yetişkin erkekler yanında çocuklar ve hatta hamile kadınlar bile tütün kullanıyordu. İnsanlar çalışırken, sohbet ederken, rahipler ise kiliseye gelen insanlarla ayinden önce veya ayin sırasında tütün içmekte veya tütün mamullerini kullanmaktaydılar. Özellikle Avrupa'nın büyük kentlerinde tütün kulüpleri ve okulları açılmakta sayıları gittikçe de artmaktaydı. Diğer taraftan tütüne bağlı lüle, pipo, tütün muhafaza kapları ve enfiye kutusu gibi ilerde bir çok insanın çalışacağı endüstri kolları oluşmaya başlamıştı. Öyle ki lülenin, piponun veya enfiye kutusunun kalitesi, üzerindeki resim ve işlemler, o insanın sosyal statüsünü gösteren belirtiler haline gelmişti. Bunların kalitesi ve güzelliği insanların gurur kaynağı idi. Özellikle 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra ve 18 yüzyılda üst sınıf insanları arasında resamlara ellerindeki lüleleriyle poz vererek yağlı boya resimler yaptırmak moda haline gelmişti.¹¹ Bu yüzyıllarda tütünün hastalıkları tedavi edici bir bitki olduğu düşüncesinin yeni fikirlerle yaygınlaşarak devam ettiğini yukarıda söylemiştik. Örneğin James Hart adlı bir İngiliz doktoru 1633 yılında yazdığı *Kanık or the Diseased* adlı kitabında tütünün balgamı söktüğü, insan vücudunu ısıtıp, kuruttuğu için özellikle Hollanda ve Lincolnshire



gibi nemli bölgelerdeki yaşlı insanlara çok yararlı olduğunu belirterek, çocuklarda ve hamile kadınlarda buna gerek olmadığı belirtmiştir. 1690 yılında ise Hollandalı doktor van Peima yazdığı *Tabacologia*, adlı eserinde, tütünün vücuttaki sindirim ve boşaltım sistemine faydalı olduğu, midedeki asitleri ayarladığı, beslenmeye, dolayısıyla anne karnındaki çocuğun da beslenmesine fayda sağlayacağını belirterek öncelikle hamile kadınların tütün kullanması gerektiğini belirtmiştir.¹² Yine 1668'de Edme Baillard yazdığı *Discours du tabac ou il est traité particulièrement du tabac en poudre* adlı eserinde tütünün faydalarını uzun uzadıya anlatmış, enfiye ve tütün çiğnemenin yararlarından bahsetmiştir.¹³

Buraya kadar anlattıklarımızın hepsi Batı'daki tütün lehinde olan gelişmelerdi. Biraz da tütün aleyhindeki gelişmelerden bahsetmek tütünün Batı dünyasındaki yerini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Tütün aleyhinde yazılan ilk eser, Philirates tarafından 1602'de kaleme alınan *A Warning for Tobacconist* adlı küçük bir kitapçık idi. Ona göre tütün, insan spermalarının gücünü azaltan ve kanı güçsüzleştiren zararlı bir madde idi. 1604 yılında I. James tarafından yayımlanan kitapta da tütünün sadece insanlara keyif veren bir madde olduğunu belirtilerek hastalıklara çare olan bir madde olmadığı söylemekteydi. Yine 1665 yılında aynı fikirleri savunan Simon Paulli tarafından yazılan *Herba Rixosa Herba Insana* adlı eser yayımlanmıştır.¹⁴

Tütünün hızlı yayılımı karşısında kısa süreli yasaklamalara gidildi. İngiltere'de 1604, İsveç ve Danimarka'da 1632, Rusya'da 1634, Napoli'de 1637, Sicilya'da 1640, Kolonya'da 1649, Wustenburg'da 1651 yılında. Yasaklama sebebi olarak yangınlar ve yangın tehlikesi gösterilmekteydi.¹⁵ Bu yasaklamalar tütün kullanımını daha da arttırdı. Kiliselerde ise 1630 yılında başlayan ve yaklaşık 100 yıl devam eden bir yasaklama dönemi oldu. Kiliselerde ilk yasaklama, İspanya kolonisi Peru'da gerçekleşti. Bu yasaklamayla kilisedeki din görevlilerinin dinsel ayinleri yönetebilmeleri ve misyonerlik faaliyetlerini gerçekleştirebilmeleri için tütün veya tütün mamullerini içmemeleri emrediliyor, içenlerin lanetleneyeceği ve cezalandırılacağı belirtiliyordu. Peru'daki bu yasaklama kısa bir süre sonra İspanya'nın diğer kolonileri ile İber yarımadasında da uygulamaya kondu. Çok geçmeden

1642 yılında Papa da aynı nedenlerle din görevlilerinin tütün mamullerini içmelerini yasak eden bir genelge yayınladı.

Zamanın meşhur doktor ve herbalistlerinin tütünün bir çok hastalığa çare kutsal bir bitki olduğunu ve bunu deneylerle kanıtladıklarını söyledikleri halde, kilisenin tütünü yasaklamasındaki sebepler nelerdi? Bu yasaklamalar ne gibi sonuçlar doğurdu? Bunlardan bahsetmek ve tütünün Avrupa'daki serüvenini bitirerek Osmanlı İmparatorluğu'ndaki serüvenine geçmek istiyorum. Monardes'in takipçilerinden olan Leonardo Fioravanti'nin 1582'de yazdığı eserinde¹⁶ kullanmış olduğu "*tütün yeni dünyada keşfedilmesine rağmen kutsal bir bitkidir*" ifadesi bize bu dönemde tütün hakkında üstü kapalı bir şekilde köken ve dinî bir tartışmanın yapıldığı fikrini vermektedir. 1602'de Philirates'in yazdığı eserde bu tartışma açık bir şekilde belirtilmektedir. Ona göre tek tanrıya inanan Avrupalıların kutsal olduğunu söyledikleri tütün, tek tanrıya inanmayan putperest ve dinsizlerin kullandığı bir bitki idi. Onlar tütüne tapmakta ve tütün dumanının taptıkları tanrının ruhunu beslediğine inanmakta idiler. Bu nedenle dinsizlerin kullandığı bu bitki Hristiyanlığın esaslarına göre uygun değildi ve Hristiyanlar tarafından kullanılmamalıydı. Bu fikrin kilise üzerinde ne ölçüde etkili olduğu hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Fakat bu tartışmanın daha sonraki dönemlerde devam ettiğini, bazı teologların eserlerinde bu tartışmaya yer vermelerinden anlıyoruz.

Kaynakların belirttiğine göre tütün, kilise çevresinde geniş bir kullanım alanı bulmuştu. Din görevlilerinin hemen hemen hepsi bu bitkinin bağımlısı haline gelmişlerdi. Öyle bir bağımlılıktı ki bu din görevlileri hem dışarda hem de kilise içinde ayin ve törenlerde tütün içmekteydiler. İlk ve daha sonraki yasaklama genelgelerinde, din görevlilerinin tütün ve tütün mamullerini özellikle kilise içinde ve dinsel törenler sırasında kullandıkları için bu kutsal görevi yerine getiremedikleri belirtilmiş, bu olumsuz durumun ortadan kalkması için kilise çevresinde veya içinde din görevlilerinin tütün kullanması yasaklanmıştı. Papaz, rahip ve diğer din görevlilerinin tören öncesinde veya sırasında, tütün içmeleri, enfiye çekmeleri, aksırıp tıksırmaları, burun temizleme ve tükürmeleri veya tütünün dumanı ve kokusu kilisenin



doğası için hoş olmayan şeylerdi. Yasaklamalarla bu na-
hoş şeylerin önüne geçilmiş olacaktı. Diğer taraftan din-
sel tören sırasında hapşurma ve tükürmenin ardından bu
törenin dinî bir mahiyetinin kalıp kalmadığı ve bu kişi-
nin töreni yönetip yönetemeyeceği tartışmaları yapıl-
maktaydı. Başka bir tartışma ise 1636'da Fransız Anto-
nio de Léon Pinelo'nun yazdığı *Question Moral* adlı eser-
de ortaya atılan ve daha sonraki dönemlerde de tartışma-
sı devam eden tütünün bir yiyecek olup olmadığı ve bu-
nun dinî oruca hâle getirip getirmediği idi. Tütün aley-
hinde yapılan bu tartışmalar devam ederken, din adam-
larının tütünü kullanmaya devam etmesini sağlayacak
önemli bir görüş ortaya atılmıştı. Bu görüşe göre tütün
din görevlilerinin şehvetini önleyen çok önemli bir bitki
idi. Bu nedenle de din adamlarının kesinlikle tütün kul-
lanması gerektiği belirtiliyordu. Bu yasaklama ve tartış-
malara rağmen din adamları arasında hatta papaların tü-
tün içme ve özellikle enfiye kullanımı artarak devam et-
ti. 1725 yılına gelindiğinde kendisi de enfiye bağımlısı
olan Papa XIII. Benedict enfiyenin kullanımını serbest
bıraktı. Yaklaşık elli yıl sonra da kilise elemanlarının ih-
tiyacını karşılamak amacıyla papalık ilk tütün imalatha-
nesini kurdu.¹⁷

Avrupa'da bunlar yaşanırken Osmanlı Devleti'nde
ne gibi gelişmeler oldu? 15. yüzyılın ikinci yarısından
başlayıp, 17. yüzyılın başlarına kadar yaklaşık bir buçuk
asır Osmanlı Devleti'nin her açıdan en güçlü olduğu de-
vir olmuştur. Bu dönemde dünyanın en güçlü devleti ol-
ması sebebiyle batıdaki ve doğudaki gelişmelerden da-
ima haberdar olmuştur. Örneğin Amerika Kıtası'nın keş-
finin takip edildiği, Pîrî Reis'in daha 1513 yılında hazır-
layıp 1517 yılında Yavuz Sultan Selim'e sunduğu Ame-
rika'nın doğu kıyılarını ayrıtılarıyla gösteren bir harita
sunmasından anlaşılmaktadır. Pîrî Reis bu haritayı Av-
rupalı denizcilerin çizmiş olduğu haritalardan ve verdik-
leri bilgilerden yararlanarak yapmıştır. Tütün hakkında
elbette bu haritada bir şey bulmak mümkün değildir. Fa-
kat harita üzerinde bitki ve hayvanların resimleri bulun-
maktadır. Bu bize Osmanlı'nın yeni dünyadaki bitki ve
hayvanlar hakkında o zamanki Avrupalılar kadar, İspan-
ya ve Portekiz hariç, belki diğer Avrupa devletlerinden
daha fazla bilgiye sahip olduğunu gösterebilir.

Yeni kıtadan geniş olarak bahseden ilk Osmanlı

kaynağı, Mehmed b. Emir Hasan el-su'ûdî tarafından
Avrupa kaynaklarından yararlanılarak yazılan ve 1585
yılında Sultan III. Murad'a takdim edilen *Tarih-i Hind-i
Garbî el müsemma bi Havadîs-i Nev* adlı eserdir.¹⁸ Bu eser-
de Amerika'nın fiziki coğrafyasından, bitki ve hayvan
aleminden, yerli halklardan, bunların yiyip içtiği mad-
delerden geniş olarak bahsetmektedir. Müteferrika'nın
kurmuş olduğu matbaada basılan ilk eserlerden biri olan
bu kitabın T.C. Kültür Bakanlığı tarafından 1987 yılın-
da bir giriş eklenerek tıpkı basımı yapılmıştır. Bu baskı-
nın dizininde *tabak*, *tamaku* isimleri geçmektedir. Fakat
vermiş olduğu sayfalarda bu kelimelere rastlayamadık.
Bu nedenle bu eser üzerinde etraflı bir çalışma yapılma-
sı gerekmektedir.¹⁹

Tütün hakkında ilk geniş bilgi Peçevî İbrahim
Efendi'nin 1520-1640 yılları arasındaki olaylardan bah-
seden *Peçevî Tarihi* adlı eserinde verilmektedir. Peçevî
eserinde tütünü 1600 yılı başlarında İngiliz keferesinin
getirdiğini, rutubetten ileri gelen bazı hastalıkları teda-
vi eder diye sattıklarını, keyf ehli olanlardan bazılarının
keyf vasıtası olarak buna alıştığını, sonraları keyf ehli ol-
mayanların, hatta ilim ve devlet adamlarından ileri ge-
lenlerin dahi tütüne müptela olduğunu belirtmektedir.
Bu eserden anlaşıldığına göre tütün gelişinden kısa bir
süre sonra Osmanlı toplumu içerisinde hızlı bir yayılma
gösterdi. Peçevî "*insanlar arasında o kadar rağbet gördü ki
ayak takımından bazı insanların tütünü çok içmelerinden ha-
sıl olan duman sebebiyle kabvelerde insanların birbirini görme-
si güçleşirdi. Sokaklarda ve pazarlarda lüle ellerinden düşmez
olup birbirinin yüzüne gözüne puf puf ederek sokakları ve ma-
halleri kokuttular ve tütünü üzerine bir takım manzumeler ya-
zarak münasebetsiz bir halde okuttular. Bu yüzden bir çok mü-
nakaşalar oldu. Bunun kötü kokusu hemen her ikenin sakalını,
bıyığını, sarığını ve hatta içten giydiği elbisesini ve evinin içi-
ni kokuttuğu gibi, halı ve keçe gibi evlere serilenleri de yer yer
yaktığı, külü ve kömürü ile her tarafı kirlettiği, uyuduktan
sonra dimağa çıkan kötü kokusu ve bunlar kafi değilmiş gibi
daima kullanmanın neticesi olarak çalışmaktan ve elleri iş gör-
mekten geri kaldılar*" diye anlatmakta, tütün içenlerin bu-
nu bir eğlence olarak görmelerini ise "*tütünde rubanî bir
safâ ihtimali yoktur ki zevke dair olsun*" diye açıklamakta,
tiryakilerin iddialarını tatmin edici bir açıklama olarak
kabul etmemekte, İstanbul'daki büyük yangınların sebe-



bi olarak görmektedir. Peçevî tütünün uyku getirmediği için sadece gemi tayfasının içmesinde yarar olduğunu belirtmektedir.²⁰

Özellikle tütünün geliş tarihi hakkında önemli bir bilgi içeren kitap, Hezarfen Hüseyin Efendi'nin *Telhîsî'l-Beyân Fî Kavânîn-i Al-i Osman* adlı eseridir.²¹ Bu eserdeki bilgilere göre tütün "1007 (1598) tarihine kadar İstanbul'da ve Rumeli'nde bulunmamakta idi. 1007 (1598) yılı başında İngilizler tarafından getirildi ve bazı hastalıklara şifâ verir diye satıldı. Ehl-i keyften bazı yârân keyfe müsaadesi vardır diye mübtelâ oldular. Giderek ibtilası bütün dünyaya sirayet etti. 45 (1635) tarihine gelindiğinde şöbreti o merteye idi ki tabirir tabir değildir. Badehu padişahım umumen memalik-i mahrusada vaki kahvehaneleri ref' buyurup yerlerine münasip dekakın vaz' ettiler" demektedir.

1630'ların sonunda yazıldığı anlaşılan bu iki eser bize tütünün Osmanlı topraklarına gelişle meydana gelen gelişmeler hakkında kısa ve öz bir bilgi vermektedir. Tütünün kısa zaman içerisinde içenlerinin çoğalması, kahvede olduğu gibi tütün hakkında da dinî tartışmaların başlamasına sebep oldu. Ulema tarafından bu konuda birçok risale yazıldı. Risaleler hakkında yaptığımız ön çalışma gerçekten büyük bir tartışmanın yapıldığını göstermektedir. Şu ana kadar bulduğumuz risale sayısı 165'dir. Bunlar arasında farklı tarihlerde yazılmış 10 risale üzerinde yaptığımız araştırma tartışmaların ana iskeletini ortaya çıkardı. Hakikaten risaleler üzerinde geniş çaplı bir inceleme yapılması gerekmektedir. Bu tip konularda son derece ilginç bilgiler ortaya çıkarmaktadır. Örneğin Süleymaniye Kütüphanesi'nde tespit ettiğimiz el-Lakkânî'nin yazmış olduğu 18 varaklık risale,²² tütün hakkında yapılan dinî tartışmaları vermekle kalmıyor, Osmanlı Devleti içinde tütüne hangi isimlerin verildiğini, tütünü İstanbul'a getiren İngilizin ismini, tütünün başta Mısır ve diğer Osmanlı Magribi'ne ne zaman ve kimler tarafından getirildiğini isimleriyle birlikte zikretmektedir.

Tütün hakkında yazılan bu risalelere baktığımızda tütün tartışmasının dört ana konudan oluştuğu görülmektedir: Bunlar haram, mekruh, mübah olup olmadığı ile yasaklanıp yasaklanamayacağıdır. Bunların tartışması yapılırken ayetler ve hadisi şerifler delil gösterilmekte, hatta sahih olmayan hadisi şerifler bile uydurulmaktadır.

Bu tartışmalarda tütün içmenin haram olduğunu savunanlar²³ "Tütünün içilmesi haramdır. Çünkü Allah tayyibâtı yani iyi ve güzel şeyleri belal, habaisi yani kötü şeyleri haram kılmıştır. Tütün kötü bir koku yaydığından kesinlikle haramdır. Örneğin Peygamberimiz'e soğan ve sarımsaklı bir yemek gelir, kokusunun insanları rahatsız edeceğini düşünerek yemiştir" denmektedir. Yine "tütün ihtiyaş duyulmayan bir şeydir. İhtiyaş olunmayan şeye para harcanmasının İslâm fıkıhında yeri yoktur. Ayrıca insana sarhoşluk vermektedir, sarhoşken abdest alınıp namaz kılınmaz. En azından bu konuda şüphe vardır. Bu nedenle şüpheye düşen harama düşmüş olur" denmektedir.

Mübah diyenlere karşılık İnsana eziyet vermesi, kötülükler sebep sağlığa zararlı ve bid'at olması sebebiyle mübah değildir, mekruhdur denerek tütünün delilik gibi psikolojik hastalıklara iyi geldiği ve vücuda ibadetlerin yapılmasını kolaylaştıran bir rahatlık hissi verdiği belirtilmektedir. Ancak tercih, tütünün zararlı olduğu ve mübah olmadığı yönündedir. Tütün kötü işlere yatkın insanların kullandığı bir şeydir. Onu kullanmak da "Bir kavme benzeyen ondandır" ayetine uygundur.²⁴

Mübah diyenler ise, tütünü yasaklamanın şer'i bir hüküm olduğunu, ne rivayette, ne de dirayette gösteren bir hükmün bulunduğunu söylerler. İbn Abidin ve Abdulgari Nablusi'nin tütün hakkında yazdıkları risalede ise; "habis demek eshab-i kiram'ın beğenmediği şey demektir. Çünkü Kur'an-ı Kerim, bunu onlara bildiriyor. Onlardan sonra meydana çıkan şeyler onların iyi veya habis dediklerinden hangisine benziyorsa, o da öyle olur. Tütün habis değildir. Fıkıh kitapları uyuturucu otlara bile habis dememektedir. Bir kimseye zarar veren mübah şey, ona haram olur. Zarar vermediği kimselere haram olmaz. Tütünün zarar vermediği kimseler çoktur. Aşırı içen bazı kimselere zarar verirse, bunların çok içmesi haram olur. Fakat bunların az içenlerine ve zarar görmeyenlerine de haram olur denilemez. Çoğu zarar veren şeyin, azı da haram olur demek pek yanlıştır. Herşeyin çoğu zarar verir. Ekmeğin, suyun çoğu da zarar verir. Bunun içindir ki doyduktan sonra yemek haramdır. Fakat çoğu zarar veriyor diye, az yemek-içmek haram olur mu? Hatta ibadet edecek kadar yiyip içmek farzdır. Sarhoş eden şeyler zararlıdır, fakat her zarar veren şey sarhoş edici değildir" diyerek tütünün mübah olduğunu savunmuşlardır.²⁵

Yasaklanıp yasaklanamayacağı konusunda ise dört



mezheb ittifak etmiş “sultan şeriatı muvafık olduğunda ona itaat vacibdir” demişlerdir. Bunu “Ey inananlar! Allah’a, Resûlüne ve ulul emre itaat ediniz” ayet-i kerime ve “Kim bana itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur, kim bana isyan ederse Allah’a isyan etmiş olur; kim ulul emre itaat ederse bana itaat etmiştir, kim ulul emre isyan etmişse bana isyan etmiştir” hadisi şerifiyle açıklamışlardır.²⁶

Tütün hakkındaki tartışmalardan etraflıca bahseden önemli bir kaynak ise Katip Çelebi’nin *Mizânü’l-Hakk fi İhtiyari’l-Ehakk* adlı eseridir.²⁷ Katip Çelebi, eserin tütün bahsinde tütünün ortaya çıkışı, yaygınlaşması, yasaklanması ve bu yasağın kaldırılması ile ilgili kısa bir bilgi verdikten sonra, yapılan tartışmaları kendi fikirlerini de ekleyerek yedi başlık altında toplamıştır. Birincisi halkın yasaklarla önüne geçilip tütünden vazgeçirilmesi, ikincisi tütünün akıl katında güzel mi yoksa çirkin mi olduğu, üçüncüsü yararı zararı, ve israfı, dördüncüsü bid’at olması, beşincisi mekruh olup olmadığı, altıncısı haram olup olmadığı, yedincisi ise mübah olup olmadığı hususundadır. Katip Çelebi, “*Tek bir şey hem mübah, hem mekruh ve hem haram olur mu? Çelişme değil midir? denilirse yönlerinin başka başka olması bakımından olur. Çelişmenin sabit olmasının şartları vardır, mantık kitaplarında yazılıdır. Mesela baklava yemek helal iken, doyduktan sonra yemek haram olur, zira zararlıdır. Bundan sonra müslümanların başında bulunanlar için doğru budur ki Osmanlı İmparatorluğu ülkelerinde her yerde tütün yaprağı için ağır mukataalar ihdas edip, eminler koysunlar ve okka başına yarımşar gurus vergi bağlamaya tehammülî vardır. Ve her şehirde bir belli yerde satılıp sokaklarda satılması yasaklansın, yılda bin yük akça elde edilir*” diyerek tartışmasına son noktayı koymaktadır.

Tütünün girişinden itibaren başlayan bu tartışmaların 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam ettiği görülmektedir. Bu tartışmalar devam ederken, devletin tütüne yaklaşımı ise hepimizde bildiği gibi yasaklama olmuştur. Devlet’in tütünü yasaklama nedeni yukarıda bahsettiğimiz tartışmaların hiçbirine dayandırılmamıştır. İlk olarak tütün ekiminin ve içilmesinin yasaklanması Sultan I. Ahmed zamanında 1614 yılında gerçekleşmiştir. Yasaklanma sebebi, saray için gerekli olan mumun temin edildiği Manisa ve Biga havalisinde tütün ekimine başlanması, tütünün böceklenmesine karşı mumun kullanılması ve bu nedenle mumun kantarının

1.400 akçadan 2.400 akçaya yükselmesi olmuştur. Sarayda mum darlığına ve fiyatların yükselmesine sebep olan bu durum, tütün ekiminin ve içiminin çıkarılan bir فرمانla yasaklanmasına sebep olmuştur.²⁸ IV. Murad zamanındaki meşhur yasaklama ise 1635 yılında gerçekleşti. 1633 yılında yaklaşık 20.000 evin ortadan kalkmasına neden olan yangın bir gemide çıktı.²⁹ Devlet büyükleri yangın sebebini tütün ateşi olarak kabul ettiler. İstanbul’da meskenlerin ahşap olması küçük bir kıvılcımla büyük felaketlerin doğmasına sebep olabilirdi. Bunun önüne ancak tütünü yasaklayarak geçilebilirdi. Görünürdeki sebep bu olabilir, fakat Osmanlı yöneticileri başlangıçtan itibaren kahvehanelere iyi gözle bakmamış, 16. yüzyılın son çeyreğinden itibaren farklı zamanlarda bunların faaliyetlerini durdurma ve kapatma yoluna gitmişti.³⁰ 1633 yılındaki o büyük yangın, zamanın en önemli dedi-kodu kaynağı olmuş, devlet büyükleri bu kahvehanelerde eleştirilir hâle gelmişti. Devlet büyükleri bu gibi tartışmaların yapıldığını bildiği için yangınları sebep göstererek kahvehaneleri ve tütün içilmesini yasakladı. Fakat bu yasaklamaya rağmen, içenlerin sayısı giderek arttı. Lüle ile içme yerine, enfiye çekme alışkanlığı artmaya başladı. Sonuçta başa çıkılamayacağını anlayan devlet adamları, tütün yasağını kaldırdı. 17. yüzyılın ikinci yarısında tütün kullanımının iyice yaygınlaşması ve tütünün bir gelir kalemi olarak mukataa haline getirmesiyle³¹ (1690) devlet resmen tütünün yasallığını kabul etmiş, daha sonraki yüzyıllar içinde tütünden elde edilen gelirin miktarı hazine için büyük bir meblağ oluşturmuştur.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Tütün keşfedildikten kısa bir süre sonra başta Avrupa Kıtası olmak üzere yüz yıl içerisinde bütün dünyaya yayıldı. Bu kadar çabuk yayılmasındaki sebep Avrupalıların tütünü tedavi edici bir bitki olarak anlamaları ve tanıtımları idi. Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu düşünceyi destekleyen yayınlar yapıldı. Fakat buna rağmen fazla olmamakla birlikte karşıt görüşler ortaya atılıp hem tıbbî hem de dinî tartışmalar yapılarak 17. yüzyılın başlarından itibaren pek çok ülkede kısa veya uzun süreli olarak yasaklandı. Bu yasaklamalar hem Batı’da hem de Doğuda başarısız oldu. Yasaklandıkça tütünün kullanımı yaygınlaşarak ve çeşitlenerek arttı. Tü-



cün içiminin yasaklanması karşısında enfiye kullanımı yaygınlaştı ve 18. yüzyılda hem Avrupa'da, hem de Osmanlı'da tütün içimini neredeyse geçti. Yasaklanma sebebi olarak yangınlar veya dinî tartışmalar gösterilse bile aslında hem Avrupa'da hem de Osmanlı Devleti'nde kahvenin Osmanlı'ya ve Batı'ya yayılmasıyla ortaya çıkan kahvehaneler, yönetimlerin ve yöneticilerin eleştirildiği merkezler haline gelmişti. Bu nedenle farklı sebepler gösterilerek sık sık kapatılmışlardı. Kahveye ilaveten tütünün ortaya çıkışı kahvehanelerin bu konudaki aktivitesini daha da arttırmıştı. Tütünün yasaklanmasındaki

gerçek sebep de bu idi. Avrupa'da kilisenin kesin bir yasaklamaya gitmesine rağmen tütün kullanımını ve yaygınlaşmasını önleyememiş, Osmanlı uleması başından beri tütüne karşı olumsuz bir tavır takınmış olmasına rağmen kesin bir fikir birliğine ulaşamamıştı. Sonuçta Kral II. Philip'in Potekiz ve Venediklilerin elinde bulunan Hindistan baharat ticaretine alternatif bir ticarî emtia olarak düşündüğü bu gizemli bitki kısa süre içinde sadece Kral II. Philip'in ülkesi için değil, diğer Avrupa ülkeleri ve Osmanlı Devleti için de büyük bir gelir kaynağı olmuştu.

- Jordan Goodman, *Tobacco in History, The Cultures of Dependence*, London 1993, s. 3. Avrupa'da tütünün tarihî gelişimi hakkındaki bilgileri adı geçen eserden aldık. Yazarın eserinde verdiği dipnotları araştırmacıların dikkatine sunmak üzere biz de zikrediyoruz.
- Goodman, s. 20-22; H. Schleiffer, *Narcotic Plants of the Old World*, Monticello, New York 1979, s.1; R. C. Schultes-A. Hofmann, *Plants of the Gods*, New York 1979 s. 27-29; A. von Gernet, 'Hallucinogens and the origins of the Iroquoian pipe/tobacco/smoking complex', Hayes, C. F. III (ed.) *Proceedings of the 1989 Smoking Pipe Conference*, Research Records no. 22. Rochester, New York 1992, s. 8. Amerika'da haliüsnasyona sebep olan ve keyif verici bitkiler üzerinde yapılan son araştırmalar Amerika kıtasının tamamında 130 farklı bitki bulunduğunu ve bu bitkilerin büyük bir kısmının kıtanın çeşitli yerlerindeki yerliler tarafından bilinip, kullanıldığını ortaya koymuştur.
- Goodman, s. 37. J. E. Brooks, *Tobacco, its History Illustrated by the Books*, New York 1937; S. A. Dickson, *Panacea or Precious Bane: Tobacco in Sixteenth Century Literature*, New York 1954.
- Goodman, s. 44; S. A. Dickson, *Panacea or Precious Bane: Tobacco in Sixteenth Century Literature*, New York 1954, s. 31-56.
- Goodman, s. 42-44; Hamilton, "What the New World gave the economy of the old", F. Chiapelli (ed.) *First Images of America, The Impact of the New World on the Old*, Berkeley 1976; K. G. Davies, *The North Atlantic World in the Seventeenth Century*, Minneapolis 1974, s. 141-196; G. B. Risse, "Medicine in New Spain", R. L. Numbers (ed.) *Medicine in the New World, New Spain, New France and New England*, Tennessee 1987, s. 31; C. H. H. Wake, "The changing patterns of Europe's pepper and spice imports, ca 1400-1700", *Journal of European Economic History* 8, 1979, s. 361-403.
- Örneğin Monardes, Amerika'ya gitmiş ve dönüşte izlenimlerini kaleme almış olan Fransız André Thevet'in 1557 yılında yayımladığı *Les singularitez de la France antarctique* adlı kitabındaki tütün hakkındaki gözlemlerden yararlanmıştır. Yine Charles Estienne ve Jean Liébault' un 1567'de *Manuel on Agricultural Techniques* adıyla yayımladıkları kitapta tütünün faydaları hakkında bazı bilgiler verilmekte idi.
- Goodman, s. 44-45; N. Monardes, *Joyfull Newes Out of the Newe Founde Worlde*, (çev.) John Frampton, London 1925; S. A. Dickson, *Panacea or Precious Bane: Tobacco in Sixteenth Century Literature*, New York 1954, s. 95-97; R. Pike, *Aristocrats and Traders: Sevillian Society in the Sixteenth Century*, New York 1972, s. 83-84, 89-91.
- Goodman, s. 46-47.
- Goodman, s. 47-48. S. A. Dickson, *Panacea or Precious Bane: Tobacco in Sixteenth Century Literature*, New York 1954, s. 68, 72-75, 151-152; J. Baudry, *Jean Nicot: à l'origine du tabac en France*, Lyon 1988.
- Goodman, s. 47, 59; S. A. Dickson, *Panacea or Precious Bane: Tobacco in Sixteenth Century Literature*, New York 1954. s.151-152; A. von Gernet, "The transculturation of the Amerindian pipe/tobacco/smoking complex and its impact on the intellectual boundaries between savagery and civilization, 1535-1935", McGill Üniversitesi, 1988.
- Goodman, s. 60-62, 65-66. S. A. Dickson, *Panacea or Precious Bane: Tobacco in Sixteenth Century Literature*, New York 1954; E. C. Corti, *A History of Smoking*, London 1931.
- Goodman, s. 61; J. Hart, *Kanikh or the Diseased* London 1633; B. Van Peima, *Tabacologia*, The Hague 1690.
- Goodman, s. 45, 74, 79. S. A. Dickson, *Panacea or Precious Bane: Tobacco in Sixteenth Century Literature*, New York 1954; E. Baillard, *Discours du tabac ou il est traité particulièrement du tabac en poudre*, Paris 1668.
- Goodman, s. 45, 76-77. S. A. Dickson, *Panacea or Precious Bane: Tobacco in Sixteenth Century Literature*, New York 1954; Philirates, (1602) *A Warning for Tobaccoists*. yeni baskı 1936, Oxford; James I, "A counterblaste to tobacco", J. Craigie (ed.) *Minor Prose Works of King James V and I*, Edinburgh 1982.
- F. Braudel, *Civilisation matérielle*, I, s. 226.
- S. A. Dickson, *Panacea or Precious Bane: Tobacco in Sixteenth Century Literature*, New York 1954.
- Goodman, s. 69, 76-78; S. A. Dickson, *Panacea or Precious Bane: Tobacco in Sixteenth Century Literature*, New York 1954, s. 92, 154; J. Tedeschi, "Literary piracy in seventeenth century Florence", *Huntington Library Quarterly* 50 1987, s. 112; Camporesi, *The Fear of Hell*, Oxford 1990, s. 167.
- Tarih-i Hind-i Garbî veya Hadîs-i Nev*, Ankara 1987. Bu eserin yazarının Emir Hasan el-su'ûdî olup olmadığı hakkında tartışmalar vardır.
- Goodrich tarafından bu eser üzerinde bir çalışma yapılmıştır. Fakat şimdiye kadar bu çalışma hakkında fazla bir malumatımız olmadı.
- İbrahim Peçevî, *Peçevî Tarihi*, İstanbul 1283, c. 1, s. 196-197.
- Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-Beyan Fî Kavânîn-i Al-i Osmân*, (haz.:) Sevim İlgürel, Ankara 1998, s. 274-275.
- El-Lakkânî Burhaneddin İbrahim b. İbrahim, *Nasihâtül İbvan b'icînâbî'd-dühan*, Süleymaniye Kütüphanesi, no: B. Vehbi Efendi 617. Arapça olan bu risaleleri Türkçe'ye çeviren değerli arkadaşım Cengiz Tomar'a teşekkürü bir borç bilirim.
- El-Hadîmî, *Risale-i fî'd-dühan*, Süleymaniye Kütüphanesi, no: Reşid Efendi 1026. El-Lakkânî Burhaneddin İbrahim b. İbrahim, *Nasihâtül İbvan b'icînâbî'd-dühan*, Süleymaniye Kütüphanesi, no: B. Vehbi Efendi 617; *Mablubat-ı Dühan*, Süleymaniye Kütüphanesi, no: Çelebi Efendi 396.



- 24 El-Hadimî, *Risale-i fî d-duhan*, Süleymaniye Kütüphanesi no: Reşid Efendi 1026. El-Nablusî, *Risale-i fî Hakkı'd-Duhan*, Süleymaniye Kütüphanesi, no: Esad Efendi 3580; Vankulu Mehmed Efendi, *Duhanın Tabrimi Hakkında Fetva*, İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesi, no: 47, İstanbul.
- 25 Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul 1302, c. 1, s. 39-40; Şeyh Sinan, *Vankulu Mehmed Efendi'nin Duhanın Tabrimi Hakkındaki Fetvasına el-Cevap*, İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesi, no: 48, İstanbul.
- 26 Şeyh Sinan, *Vankulu Mehmed Efendi'nin Duhanın Tabrimi Hakkındaki Fetvasına el-Cevap*, İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesi, no: 48, İstanbul.
- 27 Orhan Şaik Gökyay, *Katip Çelebi Hayatı, Kişiliği ve Eserlerinden Seçmeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 267-269.
- 28 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, MD, 80, s. 232.
- 29 Katip Çelebi, *Fezleke*, II, s. 154.
- 30 Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Washington 1988.
- 31 Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Ziibde-i Vekayiât*, (haz.:) Abdülkadir Özcan, Ankara 1995, s. 389.

BAZI OSMANLI ŞEHİRLERİNDEN PORTRER

XVI. YÜZYILDA SARAYBOŖNA

595

DOĞUDA OSMANLI ŞEHİRİ OLARAK XIX. YÜZYILA KADAR ERZURUM

601

TANZİMAT SONRAŖI OSMANLI ŞEHİRLERİNDE
SOSYAL VE İKTİSADİ YAPI: ISPARTA ÖRNEĞİ

607

OSMANLI DÖNEMİNDE MALATYA ŐEHİRİNİN DEMOGRAFİK YAPISI

614

XIX. YÜZYIL ORTALARINDA ÜŖKÜB

622

KARGAŞA VE YARATICILIK ARASINDA:
XVIII. YÜZYILIN SONU VE XIX. YÜZYILIN BAŞINDA
BİR TAŞRA KAŖABAŐININ HİKÂYESİ

631



XVI. YÜZYILDA SARAYBOSNA

DR. BEHIYA ZLATAR

ORIENTALNI INSTITUTE, ENSTITU MÜDÜRÜ / BOSNA-HERSEK

Bosna bölgesinde Osmanlıların gelişi ile hayatın bütün sahalarında, özellikle şehirlerin doğuşu ve gelişiminde büyük değişiklikler oldu. Devletin idari organlarının ve tüm kültürel eğitimel hayatın yoğun olduğu yerler olan şehirler Osmanlı Devleti'nde, devletin dayanak noktalarını temsil ettikleri üzere devletin kendisi de şehir yerleşimlerinin kurulması ve gelişmesi ile meşguldü. Bu süreçte vakıfların rolü ilk sırada idi, çünkü vakfi inanç yapılarının teşekkülü ile şehirlerin kentsel gelişimi başladı ve gerçekte bu vakıf kurumları aracılığı ile gerçekleştirilen devlet politikasının bir sonucu idi.¹ Saraybosna'nın doğuşu ve gelişiminde vakıflar çok önemli bir rol oynadılar. 15. yüzyılın ortasında İshakoğlu İsa Bey'in müessesesinin teşekkülü ile Saraybosna'nın kentsel gelişimi başladı. Bendbaşı'nda bulunan bir ortaçağ köyü Brodac'da yeni bir şehir kurmanın uygun olacağını düşünen İsa Bey eski sahiplerini buradan çıkardı ve karşılığında Yamraniç köyünde toprak verdi: "...ve nefsi Saray'ın yeri fi'l-asl Broca nâm karye keferelerinin yerleriymiş, merhum İsa Bey şehri bünyad etmeğe layık gördüğü sebebdan mezbur kafirden alub ve Yamraniç nâm yeri kafirlere bedel vermiş."²

Bu bölgelerde neolitik dönemden itibaren, İliya ve Romalılardan geçerek ortaçağ Trgoviştasi'na, Koševo, Bistrik, Biyelav, Radiloviç, Brodats köysel yerleşimlerine kadar yerleşimler olmasına rağmen, gerçekte İshakoğlu İsa Bey'in vakıfnamesinin yazıldığı 1462 yılı Saraybosna'nın kentsel bir yer olarak gelişmeye başladığı yıl olarak kabul edilir.³ Dubrovniklilerin "Bosna'nın gerçek efendisi" olarak adlandırdıkları bu ünlü vakıf, Fatih Sultan Mehmed'e hediye ettiği ve bundan dolayı "Careva" adını alan camiye 1457'de ve daha sonra da şehre ismini veren hükümet sarayını bina etmiştir. 1462 yılından bi-

raz önce İsa Bey, Bendbaşı'nda Brodats köyünde bir tekke ve tekkeye bitişik bir misafirhane, Başçarşı'da biraz aşağıda bir han (Kolobara), Milatska nehri üzerinde bir köprü, Careva Camii yanında bir hamam, çeşitli dükkanlar ve Milatska'da bir değirmen inşa eder. Çevresinde ilk Saraybosna mahallelerinden birinin oluştuğu tekkenin yanında bir hanın yani pek çok dükkanla kervansarayın inşasıyla İsa Bey bir ekonomi merkezinin şartlarını oluşturmuş oldu ve Careva Camii çevresindeki en eski mahalleler ile diğer kıyıda ki yeni ekonomi merkezinin bağlantısını köprüyle mümkün kıldı. Kendi müesseselerinin istikbali için İsa Bey önemli bir gelir bıraktı.

İsa Bey'den sonra da pek çok vekiller, feodal sınıfın temsilcileri, zengin tacirler ve zanaatkarlar ve hatta sıradan vatandaşlar şehrin yapılanmasına iştirak ettiler. Dini, toplumsal, ekonomik, kültürel karakterleri farklı yapıların inşası, özellikle Osmanlı döneminde en önemli mimari yapıların oluştuğu 16. yüzyılda Saraybosna'nın Bosna'daki en büyük ve en önemli şehir olmasına ve yine tüm Balkanlardan en güzellerinden biri olmasına etki etmiştir. 15. ve 16. yüzyıllarda kudsî ve kültürel yapılar olarak inşa edilen yüzü aşkın cami ve mahalle merkezleri bu dönemde Saraybosna'nın en büyük bir hızla geliştiğini göstermektedir. Çünkü gerçekte mahalle sayısı Osmanlı şehirlerinin kentsel gelişiminin en iyi göstergesidir. 15. yüzyılın sonunda şehirde üç mahalle, iki Hristiyan cemaat ve bir Dubrovnikli cemaati⁴ ve 16. yüzyılın sonunda 91 müslüman mahalle, bir Hristiyan ve bir Yahudi cemaati bulunuyordu.⁵

Saraybosna'nın kentsel gelişiminde en önemli rolü vakıflar oynadılar. Vakıfların kurulması ile sadece bazı yapıların inşa edilmesi değil onların işlev göstermeleri de sağlanıyordu. Maddî kültürün muhafaza edilmiş anıtları,



arşiv belgeleri ve şehrimizden geçenlerin şahadetleri Osmanlı döneminde Saraybosna'nın kentsel gelişimindeki en önemli dönemin, gerçekte bu şehrin tarihinde "Altın Çağ" olarak adlandırılan 16. yüzyıl olduğunu göstermektedirler.⁶ 16. yüzyıl, öncelikle Gazi Hüsrev Bey'in bu bölgelerde görünmesi sayesinde, gerçekten bir "altın çağ"dır. Geleceğin Bosna Sancakbeyi, Saraybosna'nın en büyük vakifi, kumandan 1480 yılında Serez'de doğdu. Annesi, Sultan II. Bayezid'in kızı ve babası, Hersekli büyük bir aileden gelen Ferhad Bey idi. Gazi Hüsrev Bey'in müessesesinin inşasıyla Saraybosna Avrupa genelinde ve geniş Osmanlı İmparatorluğu'nda tanınmış bir şehir oldu. Kendi vakfını, 1531 Aralık-1537 Kasım tarihleri arasında yazılan üç vakıfname ile kurdu. 1531 tarihli olan ilki, cami, hankah, imaret ve misafirhane ile ilgilidir. 1537 tarihli olan ikincisinde Gazi Hüsrev Bey Kurşunlu denen medrese için nakit para miras bırakmıştır. Yine 1537 tarihli olan diğerinde cami için bazı şartlar ilave etmektedir.⁷ O zamanın Bosna'daki en zengin vakfı, mevcudiyetinin yaklaşık 470 yılında canlı, sosyal, ekonomik, kentsel bir merkezi temsil etti. Başkentten Bosna Sancakbeyi ve Saraybosna kadısına gönderilen bir fermanla "bu diğer vakıflar gibi bir vakıf değildir" kaydı bulunmaktadır. Gerçekten de değildir, çünkü 16. yüzyılın sonunda bu şehirde arkalarında büyük maddi kaynak yatırımları bulunan 100'ün üzerindeki vakıflardan farklı olarak bütün felaketlerin yanında ayakta kalmıştır ve bugün hâlâ mevcuttur. 16. yüzyılın 30'lu yıllarından 70'li yıllarına kadar Gazi Hüsrev Bey'in müesseselerinin kurulduğu dönem, Saraybosna şehrinin topraksal gelişiminin en güçlü dönemidir.

Yüksek aile ve mevkiinde Gazi Hüsrev Bey, imparatorluk ailesiyle olan akrabalık bağlarından faydalandı ve onun müesseselerinin planlarını çıkaranlar imparatorluk mimarları idiler. Bu şekilde caminin planını, İmparatorluk Baş Mimarı İranlı Acem Esir Ali hazırlar. Gazi Hüsrev Bey'in müesseseleri arasında en muhteşem mimari eseri Bey Camii olmasına rağmen, onların hepsi sadece mimari açıdan değil, yüzyıllar boyunca önemli işlevler yerine getirerek şehir merkezindeki dokunun düzenindeki rolleri açısından da büyük kıymete haizdirler. Onun muhteşem eseri, büyük maddi gücüyle Saraybosna'nın Bosna sancağının en önemli politik, ekonomik ve

kültürel merkezi olarak daha ileri doğru hızlı gelişimine hayat verdi. Gazi Hüsrev Bey kumandan olarak büyük bir bölge fethetti ve Bosna sınırlarını genişleterek pek çok askeri seferlere öncülük etti ve Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri tarihinde önemli şahsiyetlerden biri idi ancak hafızalarda daha fazla Saraybosna'nın hayır sahibi olarak yer etti.

Bey Camii'nin yanısıra 16. yüzyıl boyunca Saraybosna'da birkaç tane daha alçak kubbeli camiler inşa edildi. Bunlar arasında ilki "İskenderiye" adıyla tanınan 1517 yılında yapılmış İskender Paşa'nın oğlu Mustafa Paşa Camii'dir.⁸ Kurucusu, Saraybosna'da bir dizi müesseseler kuran Bosna Sancakbeyi İskender Paşa'nın oğludur. Bu müesseseler: Milatska'nın sol kıyısında Nakşibendi tarikatının tekkesi, onun yanında suyu Soukbnar'dan getirilen imaret ve misafirhane ve birkaç çeşme. Milatska'nın sağ kıyısında saray, kervansaray, dükkanlar inşa etmiş ve bütün bu müesseseleri Milatska üzerindeki köprü ile birbirine bağlamıştır. İskender Paşa'nın ya da oğlunun müesseselerinden biri dahi muhafaza edilmiş değildir. Geriye sadece belgeler, kronikçilerin kayıtları, birkaç cadde ismi ve babası Cenevizli, annesi Yunan olan, büyük eserine başladığı ve bitirdiği Bosna'da en önemli müesseseleri kuran şahsın büyüklüğüne şahadet eden "İskenderiye" kültür-spor merkezi kalmıştır. Saraybosna'daki diğer alçak kubbeli cami, 1526 yılında Başçarşı'da yapılmış olan Muslihiddin Çekrekçiye'nin müessesesidir⁹ ve hemen onun ardından hızla 1528 yılında onun yakınında "Başçarşı" adıyla bilinen Hoca Durak Camii inşa edilmiştir. 16. yüzyılda birkaç tane daha kubbeli cami inşa edilmiştir: Ferhadiye, Çar, pek çok tarihçinin gerçekten sanatsal açıdan bölgemizdeki en güzel kubbeli camiler arasında saydığı Ali Paşa ve Buzacı Hasan Camii. Ferhadiye'nin kurucusu tanınmış Saraybosna ailesi Vuković-Desisaliç'lerin torunu Bosna Sancakbeyi Ferhad Bey Vuković-Desisaliç'dir. Bu, 16. yüzyıl duvar süslemesi korunmuş nadir Saraybosna camilerinden biridir. Budin beylerbeyi ve Bosna Sancakbeyi olan büyük vezirin müessesesi Ali Paşa Camii, 1561 yılında, Osmanlı mimari faaliyetinin zirvede olduğu bir dönemde inşa edildi. Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek görevler icra etmiş olan pek çok Boşnak gibi, Gazi Ali Paşa (Saraybosna çevresinde doğan) da onu ve zamanını hatırlatan müesse-



sesini bıraktığı kendi doğduğu bağıra geri döndü. Çar Camii, 1457 yılında Gazi İsa Bey'in inşa ettiği ve Fatih Sultan Mehmed'e hediye ettiği ilk Saraybosna Camii'nin yerine Muhteşem Sultan Süleyman'ın emri üzere yapılmıştır. Kubbeliler dışında, kendi mimari özellikleri ile küçük mahalle camilerinden ayrılan birkaç cami daha vardır: Mağribiye, Hacıyske, Vratnik'de Bizela, Çurçiş tepesinde Yahya Paşa. Ananeye göre Mağribiye en eski camilerden biridir. Şöyle ki, İsa Bey ile birlikte bu bölgeye Mağrib'den bir şeyh gelmiş ve ilk binası 1459'da yanan camiyi inşa etmiştir. Saraybosna'ya yapılan saldırıda (1992-1995) bu cami, pek çok diğerleri gibi harap olmuş ve minaresi yıkılmıştır. Hacıyska olarak bilinen Gazi Hüsrev Bey'in Vekil Harcı Mustafa'nın camii 1540 ve 1561 yılları arasında eski Saraybosna'nın, yukarısında her biri güzel manzaralara sahip olacak şekilde sıralanmış evlerin bulunduğu sarp sokaklarıyla ve kendine özgü türbeleri ve kar beyazı nişanları olan geniş mezarlığıyla Alifakovats'ın uzandığı en güzel bölümlerinden birinde inşa edilmiştir. Üzerlerindeki kitabeler taş üzerindeki gerçek bir arşivi göstermektedir.

Ahşap minareli pek çok mahalle camii, heybetli binaların gölgesinde kalsa da sadece etrafında şehrsel semtlerin düzenlendiği mahalle merkezleri olarak değil, mahalle çevresine olağanüstü uyum sağlayan zarif çaplı yapılar olarak da önemlidirler.¹⁰

Camileri, İranlı Acem Esir Ali gibi kendi zamanlarının en büyük mimarları ve bunun yanında Saraybosna'da kendi harcamalarını kendileri yaparak birer cami yapan Neccar Hacı İbrahim, Mimar Sinan gibi yerel mimarlar yapmışlardır.

16. yüzyılın başında Varoş'da Eski Ortodoks Kilisesi inşa edildi. Latinlik'de Katolik Kilisesi vardı ve aynı yüzyılın sonunda Siyavuş Paşa dairesi olarak bilinen muhitte ilk sinagog II. Kal Grandi kuruldu, bunların hepsi en önemli Saraybosna camilerinden yüz metre mesafededir.

Camilerin yanında bir vakfın parçası olarak mektepler kuruldu ve orta, daha yukarısı ve yüksek eğitim, en ünlüsü büyük Vakıf Gazi Hüsrev Bey'in müessesesi Kurşumlu, ondan sonra Firuz Bey'inki, İshakoğlu Mehmed Bey'inki, Gazi Hüsrev Bey'in kendisinin de mensup olduğu Halveti tarikatına ait olan Gazi Hüsrev Bey

Hankahı olmak üzere Saraybosna'da çokça olan medreselerde yapılıyordu. Düzenli okulun yanısıra İslami eğitim de cami yanında ve tekkelerde düzenlenen halka açık derslerde veriliyordu. Ferdi müesseseler olarak kurulan bu kuruluşlar şehrin gelişimi ve İslam'ın yayılmasında önemli bir rol oynadılar. 16. yüzyılda Saraybosna'da malesef teki dahi günümüze ulaşmamış altı tekke vardır. Tek muhafaza edilmiş tekke 17. yüzyılda bina edilen Sagrciyama'daki Hacı Sinan'ındır. Cami, medrese, tekke ve mektepler yanında, en ünlüsü 1537 yılında kurulmuş olan kütüphaneler de yapılmıştır. Vakıfname, defter ve sicillerdeki veriler kitapların vakf edilen nesneler olduklarını göstermektedir.

Saraybosna'da 15. ve 16. yüzyılda pek çok kamusal ve ekonomik binalar inşa edilmiştir. Önemli köprülerden bir çoğu: İshak Beyoğlu İsa Bey (Çar Köprüsü), İskender Paşa, Latin, Çobanlı, Şeherçehaya, Çumuriye Milatska kıyılarını birleştirdi. Sıkça olan seller köprüleri yıktılar, bundan dolayı bugün yapıların çoğunluğu daha sonraki zamanlardan kalmıştır.¹¹

Saraybosna'daki ilk su kanalı 15. yüzyılın ortasında bina edilmiş ancak 16. yüzyılda genişlemiştir. Onların üzerinde şahısların vakıfları olarak yapılmış pek çok çeşme vardı. Osmanlı idaresinin sonunda bunlar 156 tane idi.¹² Taş oluklar, çoğunlukla tarih oymalarla taştan örülmüş Saraybosna çeşmeleri pek çok şarkıda geçmektedir. Bu şekilde, 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın başındaki en ünlü Saraybosnalı şarkıcı Nerkesiye kendi doğduğu şehir hakkında şöyle der:

İnsanlara onun içinde uzun yaşamak mümkün görünüür

Çünkü hayat çeşmeleri Saraybosna'nın binlerce yerinde akmaktadır.

Camilerden sonra İslami mimarinin en güzel ve en muhteşem yapıları hamamlardır. Saraybosna'da o zaman, bugün sadece Gazi Hüsrev Bey'inki muhafaza edilmiş olan 7 tane hamam vardı. İlkin Çar Camii'nin yanında İshakoğlu İsa Bey inşa etti ve bunun ardından kısa bir süre sonra Bosna Sancak Beyi Firuz Bey 1477 yılında Başçarşı'da çoktan yok olmuş olan bir hamam yaptı ve bugün onu bize sadece küçücük bir caddenin ismi hatırlatıyor- Çulhan. Bunların yanında Bistrik'de, Kovaç'ta başka hamamlar ve Rüstem Paşa Hamamı mevcuttu.¹³



Saraybosna'da yapılan faydalı ve hayırlı kurumlardan en önemlileri imaretler ve misafirhanelerdir. Mimarî bakış açısından kıymetli yapılara işaret etmeseler de son derece faydalı idiler, çünkü fakirlere, yolculara, öğrencilere ücretsiz geceleyecek yer ve yemek veriyorlardı.

Şehrin ekonomik hayatının geliştiği çarşı ve ikametgah bölgeleri ayrı idi. Merkezden giderek çevre bayırlar üzerinde evler birbirlerinin manzaralarını kapatmayacak şekilde sıralanmışlardı. İkametgah bölgelerinin kurulmasında olabildiğince yeşilliğin ve aydınlığın tedarik edilmesi arzulanıyordu. Eşitli türde çiçeklerin, meyve ve sebzelerin yetiştiği yeşil bahçe ve geniş avlular içinde kaybolan evler insani ölçü ve ihtiyaca uyarlanmıştı. Seyyahların notlarında Saraybosna'nın yeşilliği için "Evleri çevreleyen duvarların üzerinden sokaklara taşıyor" denmektedir.

Mümkün olan her yerde evler, akıntılı suların yanında kurulmuştur. Akıntılı suların olmadığı yerde, mesela Vratnik ve Başçarşı üzerinden Moşçaniçe nehrinin bir kolunun düzenlenmiş olması gibi suni sulamaya geçildi. Moşçaniçe'nin bu kolu insanlarda hoş bir ruh hali yaratarak çok sayıda avlu ve bahçeden aktı. Saraybosna bahçelerinin çokluğu ve güzelliği hakkında pek çok seyyah yazdı. 1550 yılında Saraybosna'dan geçen İtalyan seyyah Catharin Zen-her evin kendi bahçesi ve çardağı olduğunu ve bahçelerin Padova'dakiler kadar güzel olduklarını söyler. Özellikle evlerin iç düzenleri güzeldir. Bu güzel içdüzendeki güzellik ve hoşluğu çok da olmayan mobilyalar değil, çeşitli türde dokuma ve kilimler, oymalı ahşaplar ve çok sayıda Saraybosna kuyumcu ve kazancı dükkanlarında yapılmış gümüş ve bakır eşyalar meydana getiriyordu. İkametgah yapıları bu dünyadaki her şeyin geçiciliği felsefesinde inşa edildiğinden Osmanlı idaresinin erken döneminden oldukça az sayıda ev muhafaza edilmiştir. Ancak 17. yüzyılda bu mimarının birkaç örneği "el altındaki mimari" olarak adlandırılan onun güzelliğine şahadet eder. Bunlar arasında en ünlüsü, zamanında ünlü Gazi Hüsrev Bey'in de oturduğu Çurçiç mahallesinin son derece güzel atmosferindeki Svrzo'nun evidir.

Saraybosna çarşısı 16. yüzyılda gelişiminin doruğuna ulaşmıştır. Burada, güçlü esnaf organizasyonu içinde teşkilatlanmış 80 farklı tür zanaat mevcuttu. Bunlar, za-

naat çeşitlerine yani esnaflara göre topografik bir örgütlenme içindeydiler, bu şekilde bir caddede sadece bir veya birbiriyle ilgili birkaç zanaatin dükkanları vardı: Kazancılık, kuyumculuk, kürkçülük, serraçlık, mücüllilik, kazzazlık, hallaçlık... Hepsi birlikte Saraybosna çarşısında böyle 45 cadde oluştu. Burada büyük sayıda ticaret yapıları da kurulmuştu. Onlar arasında en önemlileri bedestanlar, sonra hanlar ve kervansaraylar ve çok sayıda dükkanlar, mağaza ve dairelerdir.¹⁴

Bedestanlar sadece büyük yerlerde kurulmuştur. Saraybosna'da üç bedestanın yapılmış olması buranın ne kadar önemli bir ticaret merkezi olduğunu göstermektedir. Üç Saraybosna bedestanından ikisi bugüne kadar korunmuştur: Avlusunda, sütunlarının altında birkaç çeşme ve sebiliyle küçük bir caminin bulunduğu Taşlıhan'ın binasının hemen yanındaki Gazi Hüsrev Bey'in bedestanı, o heybetli bina. Bu iki yapı, bedestandaki tacirlerin Taşlıhan'da konaklayan Venedikli ve Dubrovnikli tacirlerle doğrudan ilişki kurmasını sağlayacak şekilde bağlanmışlardı. Bedestanın yapımına yerli ustaların yanında Dubrovnikli ustalarda katıldılar. Taşlıhan, 1879 yılındaki yangında tamamen yandı ve bugün kalıntılarının çıkarılmasına çalışılmaktadır.

16. yüzyıldan kalan diğer bedestan, Muhteşem Sultan Süleyman'ın damadı ve büyük vezir olan Rüstem Paşa'nın müessesesi Bursa Bedestanı'dır. Rüstem Paşa'nın çağdaşı Bernardo Navagero'nun şahadetine göre, o, emlakının bulunduğu Saraybosna civarında doğmuş ve Saraybosna yakınında Ilıca'da bir köprü inşa etmiştir. Bursa Bedestanı ismini burada satılan Bursa ipeğinden almıştır.

Hem doğu ve hem batıdan çeşitli mallarla yüklü ticari kervanlar Saraybosna han ve kervansaraylarına: Kolobara, Taşlıhan ve Moriça Han'a ulaşıyorlardı. İshakoğlu İsa Bey'in müessesesi olan Kolobara 40 odalı büyük bir handı ve 400 yolcu ve 35 at kabul edebiliyordu. 16. yüzyılın sonunda inşa edilmiş olan Moriça Han zengin Gazi Hüsrev Bey Vakfı'na aittir. Onun ismi 19. yüzyılın ilk yarısında o zamanki saygın bir Saraybosna ailesinin üyeleri Mukataacı Mustafa-Ağa Moriç ve oğlu İbrahim üzerine söylenen şarkılarda tarihlenmektedir. Bu korunmuş nadir hanlardan biridir, restore edilmiştir ve iş ve konuk ağırlama yapısı olarak hizmet vermektedir.



Uluslararası ticarete Dubrovnikler ayrı bir canlılık veriyorlardı. Onlar, Latinluk bölgesi ya da resmi olarak söylendiği şekliyle Frenkluk mahallesinde oturuyorlardı. 16. yüzyılın 80'li yıllarından itibaren Dubrovnik ve Neretva vadisi üzerinden güçlü Venedik kolonisi ve diğer İtalyan tüccarlar Saraybosna'da alış-veriş yapıyorlardı ve İsplit iskelesinin açılmasından itibaren de İsplit üzerinden Balkanlardaki işlerde büyük bir alış-veriş trafiği oluştu.

Ticari işlerde, 16. yüzyılın ortalarında Saraybosna'ya gelen Yahudiler de önemli bir paya sahiptiler. 1492 yılından Piriney yarımadasından sürülen Yahudiler Osmanlı İmparatorluğu'nun geneline yerleştiler. Osmanlı İmparatorluğu'nda ve hatta onun dışında bulunan Yahudi yerleşimler ve şahıslarıyla ilişkide olmaları sebebiyle dış ticarete onların rolü özel bir önem taşıyordu.¹⁵

Saraybosna'yı başlıca, özellikle 16. yüzyılda İslamiyet'i kabul eden yerli kadim nüfus iskan etmiştir. Yabancılar da vardı fakat az sayıdaydı. Osmanlı kaynaklarındaki özellikle defterler ve sicillerdeki veriler, Saraybosna ve çevresinde İslam'ın kabul edilmesinin tedricen geliştiği ve bu gelişimin 16. yüzyılda en şiddetli olduğunu ve 17. yüzyılın başında Saraybosna nüfusunun hemen tamamının müslüman olduğunu göstermektedir. İslam'ı toplu kabul etme, kaynakların verileri, yabancı seyyahların şehadetleri, tek Tanrılı dinlerin mensuplarına karşı Osmanlı Devleti'nin hoşgörölü muamelesi, diğerleri kendi inancında dururken üyelerinden biri veya daha çoğu İslam'a geçen aileler, anadilin muhafaza edilmesi bu değişimin oluşumunu ve onda zorlama olmadığını söyleyen gerçeklerdir. Mukaddes Kur'an içerisindeki İslamî prensiplere "Size sizin ve bize bizim dinimiz" ve "Dinde zorlama olmaz" uygun olarak Bosna'da yeni din İslam kabul edilir. 16. yüzyıldan en eski iki Saraybosna sicili, İslam'a geçiş ve özellikle sonradan imam, hatip ve mütevellî olacak olan seçkin insanların İslam'a geçişi hakkında bu hareketin en geniş kesimde gönüllölük prensibine göre olduğuna dair pek çok bilgiler sunmaktadır. Örneğin iki numaralı sicilde Vlayiç'in kızı, Hristiyan Marina'nın mahkemeye gelip, kocasının öldüğü ve onun ölümünden sonra çocukları Yovana, Lilana, Duka ve Stoyana'nın İs-

lam'a geçişini beyan ettiği kayıtlıdır. Duka-Mustafa, Stoyan-Hüseyin, Yovana-Ayşe, Lilana-Fatıma ismini almıştır.¹⁶ pek çokları arasında Drozgometvalı Vuçihna'nın iki torununun İslam'a geçişi dikkate değer: Radeşa'nın oğlu Ali Paşa büyük vezir olurken Milorad'ın oğlu Süleyman yaşamak için Drozgometva'da kalır.¹⁷ Ailenin bir veya iki üyesinin İslam'a geçtiği ve diğerlerinin kendi dinlerinde kaldığı haller de vardır.¹⁸

Tüm 16. yüzyıl, Saraybosna'nın bir ikbal dönemi idi. Bu onun kültürel doruk noktası idi, sakinlerinin İslam'ı kabul edip bu bölgelere uyarlayarak İslamî kültür ve medeniyetin mirasını kabul ettiği dönemdi. 16. yüzyılda Saraybosna'nın en hızlı şekilde geliştiğini, ta Avusturya-Macaristan işgaline kadar şehir toprağı olan bütün bölgenin bina edilmiş olduğu bilgisi de göstermektedir. Saraybosna 17. yüzyılda buradan geçen pek çok sayıda seyyahın hakkında şevkle yazdıkları büyük ve gelişmiş bir şehir olmasına rağmen artık Saraybosna'nın 100 camii, 7 hamam, 6 tekke, çok sayıda medrese, kütüphane, köprüler ve kervansarayların dikili olduğu altın çağındaki gibi binalar yoktu.

17. yüzyılda tüm Osmanlı İmparatorluğu'nda, Saraybosna'nın gelişimine de yansıyan kriz hissedilmeye başlar. Herşeye rağmen birkaç önemli yapı inşa edilmiştir. Bunlardan özellikle 1640'da o zamandaki Saraç Ali Mahallesi (Sagrciye)'nde yapılan Hacı Sinan Tekkesi önemlidir. Yangınlarda defalarca harap olmasına rağmen bugüne kadar ilk görüntüsü ile muhafaza edilmiştir.

16. yüzyılda Saraybosna'nın hızlı gelişimi, zengin şehir yaşamının istikrar ve teşekkülünden sonra Saraybosna tarihinin en büyük felaketlerinden birini yaşadı. 1697'nin Ekiminde Eugen Savoyiski'nin askeri Saraybosna'ya kadar geldi, onu hem yaktı, hem yağmaladı. 6 caminin hepsi, Varoştaki Eski Ortodoks Kilisesi ve az sayıda ev yandı. 18. yüzyılda şehrin uğradığı bu saldırıda yıkılmış olan şeyler yeniden yapıldı, yeni yapılar özellikle ikametgahlar bina edildi. 16. yüzyıldaki o zengin vakıflar ve heybetli anıtlardan fazla yoktu. Avusturya-Macaristan'ın gelişi ile tamamen yeni yapılar, mahalleler, caddeler oluştu.



- 1 A., Handžić, "O formiranju nekih gradskih naselja u Bosni u XVI vijeku", *Prilozi za orijentalnu filologiju* XXV/1975, Sarajevo 1977, s. 167.
- 2 İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), 24 numaralı Mufasssal Tahrir Defteri, v. 18b.
- 3 H. Sabanovic, Dvije najstarije vakufname u Bosni, "*Prilozi za orijentalnu filologiju* (POF), II/1951, Sarajevo 1952, s. 7-29.
- 4 Mufasssal Tahrir Defteri No: 24.
- 5 Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, Kuyud-ı Kadime Arşivi, 477 numaralı Mufasssal Tahrir Def.
- 6 B. Zlatar, *Zlatno doba Sarajeva*, Sarajevo 1966.
- 7 Bosna ve Hersek'ten Vakıfnameler (XV. ve XVI. yüzyıllar), Saraybosna 1985.
- 8 H. Sabanovic, "Najstarije vakufname u Bosni", POF III-IV, Sarajevo 1953, s. 403-413.
- 9 H. Kresevljakovic, "Džamija I vakufnama Muslihudina Cekrekeije", *Glasnik Islamske vjerske zajednice* (Glasnik IVZ), S. 1, yıl 5, Sarajevo 1938.
- 10 M. Becirbegovic, *Džamije sa drevnom minarom u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1990.
- 11 Dz. Celic-M. Mujezinovic, Stari mostovi u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1998.
- 12 Kresevljaković, Vodovodi i gradnje na vodi u starom Sarajevu, Sarajevo 1937.
- 13 Kresevljakovic, Banje u Bosni i Hercegovini (1462-1916), Sarajevo 1952.
- 14 Kresevljakovic, Esnafi i obrti u starom Sarajeva, Sarajevo 1958. B. Zlatar, "Dolazak Jevreja u Sarajevo", Zbornik radova Sefard 92, Sarajevo 1995, s. 57-64.
- 15 Zlatar, "Dolazak Jevreja u Sarajevo", Zbornik radova Sefard 92, Sarajevo 1995, s. 57-64.
- 16 Saraybosna'da Gazi Husrev Bey Kütüphanesi, 2 numaralı Sicil, 1 numaralı belge, s. 181.
- 17 Gazi Husrev Bey Kütüphanesi, 2 numaralı Sicil, 1 numaralı belge, s. 120.
- 18 Zlatar, "Sirenje Islama i islamska kultura u Sarajevu i okolini", POF 41/1991 ("Bosna Eyaletinde İslam ve İslam kültürünün yayılması" ilmi toplantısı, Sarajevo 1991), s. 253-267.



DOĞUDA OSMANLI ŞEHİRİ OLARAK XIX. YÜZYILA KADAR ERZURUM

PROF. DR. ENVER KONUKÇU
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlıların, Erzurum ile ilgisi, tarihi batı göçüyle başlamaktadır. Aşıkpaşazâde, Mehmed Neşrî, Hadidi, Ananonim Tevârih-i Âli-i Osman, çağdaş olmayan XVI-XVIII. yy. vekâyinâmelerinde, Osmanlı, devletinin dayandığı kabile Kayılar, tarihi Anadolu göçünde, Sürmeli, Pasinler, Erzurum ve Erzincan'dan geçtiler.¹ Osman, Orhan, I. Murad dönemlerinde Erzurum, aynı köke dayalı iki Türkmen grubunun mücâdele sahası idi.² XV. yy.'a kadar kendisinden çok söz ettiren ve Yıldırım sanı ile tanınan I. Bayezid, Kastamonu yöresindeki Candarlı; Kayseri ve Sivas taraflarındaki Kadı Burhan ed-Dîn ve az sonra da Erzincan'daki Mutahharten ile mücâdelesinde, Kemah gibi tahkimli bir kaleyi, Erzurum yolu üzerindeki eski Mengücek/Mengüçlülilerin tarihi başkentleri Erzincan'a saldırmış ve ilk defa Osmanlı nüfuzunu hissettirmiştir. Ancak Temürleng, Timur'un Doğu Anadolu siyâsetine el atması ve Mutahharten meselesi nedeni ile Osmanlı-Temürlü gerginliği had safhaya ulaşmıştır. İşte 1402 Ankara Meydan Savaşı'nın kaynaklandığı saha ve sebepler arasında Erzincan-Erzurum hâkiminin düştüğü durumla da ilgilidir.³

Erzurum, kısa müddet Temürlülülerin egemenliğinde kaldı. Akkoyunlular, Karakoyunlular aleyhinde nüfuz mücâdelesini devam ettirdiler. İspanyol elçisi Ruj Gonzales ve Clavijo'nun yazdıkları XV. yy. başlarındaki Erzurum ve çevresi için oldukça önemlidir. Şahrüh zamanında da Karakoyunlu sürtüşmesi devam etti. Mirza Cakü, Akkoyunlu ve Karakoyunlular arasındaki, Erzurum ile eski Artze arasındaki Karasu-Fırat kenarındaki meydan savaşına katılmamış ama Akkoyunluların büyük yenilgisinin ulaştığı hüznü manzarayı görebilmiştir.

Uzunca müddet Osmanlılar Erzurum taraflarında göze çarpmadılar. Ama bu arada Anadolu birliği ve tek yönetim altında birleşmesi gayretleri de devam ettirilmiştir. Osmanlılar, Fatih Sultan Mehmed zamanında, Yıldırım Bayezid fetihlerinin takipçisi olarak Erzurum'un batısında göründüler. Trabzon Seferi ve biraz sonra da Tercan'ın kuzeyindeki Otlukbeli Meydan Savaşı ile Türkmenlerin bayrakdarlığını yapmakta olan Akkoyunlu Hasan'a büyük bir darbe indirdi.⁴ Akkoyunlular bu yenilgiden sonra kendilerini toparlayamadılar. Uzun Hasan'ın da ölümü ile devlet ciddi bir yıkılışa doğru sürüklendi.

Akkoyunlu ailesi ile irsî yakınlığı bulunan Şâh İsmail 1502 yılına kadar Akkoyunlulara, hakim oldukları her yerde rakip oldu. Kanlı icraatları ile yönetimi kendi eline aldı (1502). Osmanlı kaynaklarına Erdebilöğlü diye geçen Şâh İsmail, özellikle II. Bayezid zamanında bütün Doğu Anadolu'da korku havası estirdi. XV. yy. sonlarına kadar güçlülük korunan düzen, Surh-ser yâni Kızılbaşların lideri Şâh İsmail ile eski duruma dönemeyecek kadar bozuldu. Kars, Kağızman, Pasinler, Erzurum, Tercan, Bayburd ve Erzincan Şeyh Safililerin yâni Şâh İsmail'in kuvvetlerince yağmalandı, tahrip edildi. Böylece Saltukluların eski başkenti, Selçukluların ve İlhanlıların nadide sanat eserleri ile süsledikleri, yaylalarında Türkmenlerin asli vatanlarındaki gibi yayladıkları Erzurum, hızla kaçınılmaz bir çöküşe gittiği gibi eski canlılığını da kaybetti.⁵

Trabzon'da vâililik yapmakta olan Şehzâde Selim Erzurum, Tercan, Bayburd ve Osmanlı sınırı üzerindeki Erzincan (bu sırada sınır Refahiye dağlarından geçmekte



idi) hadiselerini dikkatle takip etmeğe başladı. Akkoyunluların koyun gibi boğazlanmasına seyirci kalmamak için hemen harekete geçti. Böylece Erzurum taraflarında ilk Osmanlı kuvvetleri tekrar görüldü. Atabeklerden Mirza Çabuk'un da Selim yanlısı siyâset gütmesi, Şah İsmail'i en azından Kop-Zigana hattında durdurdu. II. Bayezid, geç de olsa oğlunun yaptıklarından haberdar oldu ve ondan Trabzon'da oturmasını istedi. Hatta, vâlinin Şehzâde Selim'e uyarıcı mahiyette nâmeler de gönderdiği bilinmektedir.⁶

Yavuz Sultan Selim'in devlet yönetimini ele geçirmesi, bazı iç meselelerin halli sonrası doğu siyâsetine özel bir itina gösterildi. Şah İsmail'in, Osmanlı Devleti için gittikçe artan bir tehlike arzemesi üzerine Padişâh, 1514'de İran Seferi'ne çıktı. Çaldıran Ovası'nda, meydan savaşında Şâh İsmail kesin olarak yenilgiye uğratıldı. Yavuz Sultan Selim, hem sefere devam ederken ve hem de geri dönerken Erzurum'dan geçti. Fakat, harap ve eski durumunu kaybetmiş kaleye girmedi. Bayburd yakınlarındaki Pulur konağına da uğrayan Yavuz Sultan Selim, Akkoyunluların atalarına gerekli saygıyı gösterdi. Onların türbelerini (halk kümbed demektedir) ziyâretle hayır ve duada bulundu. Bu bölgede, Padişâhın yanında yine Akkoyunlu ailesinden Ferruhşâd Bey vardı ve 1514 Seferi sırasında, Tercan-Bayburd yolu üzerindeki Zelhe'de Şah İsmail'in vâlisini mağluben kendisini ispatlamıştı.⁷

Arşiv belgelerine göre Erzurum şehri ve kalesi bu esnada harebe hâlde idi. Yavuz Sultan Selim de şehre özel bir ilgi göstermemişti. Böylece ne Osmanlı ve ne de Selevili nüfuzu göze çarpmıyordu. Osman isimli tarihçiye göre "Acem alıcak, (yani Şâh İsmail) Erzurum harabe olup, sazlık oldu".⁸

Karaların ve denizlerin hakimi, yükselme devrinin büyük sultanı I. Süleyman⁹ Safeviler üzerine yürüdüğünde, Erzurum'a ilk defa gereken önemi verdi. Ordu, Çayır-ı Kân düzlüğünde konak hâlinde iken az sayıdaki maiyeti ile Erzurum kalesine gitmiş ve oradaki büyük din alimlerinin, emirlerin mezarlarını ziyâret etmişti.¹⁰

XVI. yy. ortalarına doğru Erzurum, I. Süleyman'ın emri ile Beylerbeyliği merkezi oldu. Bu arada Erzurum Kanûnnâmesi yürürlüğe sokulurken yerli ahâlinin bu kanuna intikalini sağlamakta da hoşgörülü davranmıştır. Hasan-ı Dıraz Yasası'nın da geçerli olduğu hakkında il-

gilileri uyarmıştı. Ulus tabir edilen kabileler ve onların beylerine de "ocaklık" yolu ile ihسانlarda bulunmuştur.¹¹ Yeni Beylerbeyliğinin merkezi Erzurum idi. Bir çok devlet görevlisi burada oturmuş ve sancak beyleri de onun adına kazalarını yönetmiştir. O zamanki Erzurum hemen hemen bugünkü Doğu Anadolu'yu içine almakta olup, sancak merkezlerinin bazıları da şunlardır: Şarki Karahisar, Kiğı, Kuzucan, İspir, Pasin, Hınıs, Mamervan (Narman), Akçakale, Oltu, Tortum, Tavuskert, Şavşat, Malazgird Micingerd....

Yavuz Sultan Selim ile başlayan Osmanlı Safevi münâsebetleri, Erzurum'u her zaman ön plânda tutmuştur. Serhade yakın olması, Beylerbeyinin de burada oturması, Şark Seraskeri tayin edilen Sadrazamların da şehre gelmeleri, hazırlıklarını ikmal etmeleri, Erzurum'a ayrıca canlılık kazandırmıştır. Bu kumandanlar çoğu zaman Erzurum'da değil ovada, çayırılık alanlarda ikâmet etmişlerdir. Ilıca, Çayır-ı Kân, Gümüşlü Kümbed ve şimdiki Topdağı'ndaki Şehidler Türbesi düzlüğü asker için de uygun konaklama yerleriydi. Erzurum yanında Karadeniz kenarındaki Trabzon, Bayburd, Erzincan, Kars, Tiflis, Ahıska, Ahalkalek, Revan, Kağızman ve Tebriz de Erzurum ile sıkı münâsebetleri olan kale veya şehirlerdi. Kanûni ile başlayan ticârî canlılık, eski Şâhrâh-ı Garbi'yi yine işler hâle getirmiştir.

XVII. yy.'da IV. Murad, Revan Seferi esnasında Erzurum'dan geçti. Sefer için son hazırlıklarını burada tamamladı. Ondan sonra Evliya Çelebi, diğer batılı gezginler Erzurum'a geldiler. Gördüklerini resmî belgelerden farklı şekillerde bahis konusu ettiler. Evliyâ Çelebi'nin Erzurum tasvirleri oldukça dikkati çekmektedir. Ancak, batılı gezginler İslâmî Erzurum'u değil, Lâtin ve Ermeni kaynaklarının şehrinin anlatmaya nedense büyük gayret göstermişlerdir. Onlara göre Erzurum, V. yy. başlarında Theodosius'un meşhur generali Anatolius tarafından inşa ettirilmiştir. Bu nedenle şehir Theodosiopolis adını almıştır. Karin adı ise Persler ile başlamakta; Gürcüler, Ermeniler ve Sasanilerce de kullanılmaya devam edilmiştir. VII. yy.'dan itibaren İslâm kaynaklarında görülen Kâlikala ise yaygın bir rivâyete dayanılarak Kali isimli bir hanıma ithaf edilmiştir.¹³

XI. yy. sonlarına doğru Karin, Kâlikala ve Theodosiopolis adı artık geçerliliğini kaybetmiştir. Arapça Er-



zan er-Rûm, Farsca Erzen-i Rûm şekilleri söylenmiştir. Saltuklular ile de Erzurum adı kullanılmaya başlanmıştır.¹⁴ Osmanlı belgelerinde ise Arz-ı Rûm/Erzurum diye göze çarpmaktadır.

XVIII. yy.'da, İran ile harplerde Erzurum eski rolünü devam ettirmiştir. Uzun süren barışın başlatılması ile ticârî hayatta hissedilen canlanmalar olmuştur. Tournefort ve bazı tüccar gezginler Erzurum-Tebriz ticâretinin zirvedeki vaziyetini, şehirde hangi malların daha çok satıldığını, kervanların nerelerde gümrüklere tabi tutulduğunu yazmaktadırlar.¹⁵ Erzurum, Anadolu'ya girişte Osmanlı karakterini hemen belli eden şehirdi. Tebriz, Revan, Tiflis ve Gence'deki İran tesiri burada hemen değişiklik arz etmekte idi.

XVIII. yy.'da Erzurum Beylerbeylerinin, İranlılar yanında siyâsi temaslarda bulunmaya başladıkları bir başka Hıristiyan unsur da ortaya çıkmıştır. Bunlar ahalinin Moskovlu, Moskof, Urus ve Rus dedikleri Çarlık yönetimindeki devlet idi. Ruslar, daha Temürleng'den itibaren Altınordu, Kırım Hanları, Kafkasya ve Hanlıklara karşı sistemli bir mücadeleyi sürdürmüşlerdi. XVIII. yy. sonlarına doğru da Kafkaslardan, Derbent'den hem Osmanlılar hem de İranlılar için tehlike arz etmeye başlamışlardı.¹⁶

Rus yayılışı I. Petro'nun tarihi vasiyetinden kaynaklanan hâdisedir. İngiltere ve Fransa gibi büyük devletler arasına girmek ve batılaşmak niyetindeki Çarlar, bu vasiyeti emperyalizmin öncüsü olarak görmüşler ve yayılmacı siyâsetlerinde uygulamışlardır.

Ruslar, Osmanlıları Rumeli ve Anadolu taraflarında meşgul etmişler, büyük savaflara girişmişlerdir. Onlar için önemli bir başka şey de Kafkasya duvarının aşılması idi. Bir çok kabileden meydana gelen Kafkasya'da, Dağistanlılar, Çerkezler, Abazalar, Gürcüler ve Ermeniler, müstakil hanlıklar göze çarpmakta idi. Gürcü politikasını öncelikle ele alan Kafkasya istilâsı ile memur komutanlar birçok kanlı savaflar yaptılar. Teknik üstünlükleri ile kabileleri dize getirdiler. İngiliz araştırmacılarından John F. Baddeley, Kafkas-Rus Mücadeleleri, Osmanlı ve İran dünyasındaki yayılışı meşhur eserinde bahis konusu etmiştir.¹⁷ Keza, XIX. yy.'daki vaziyeti de Allen-Mutaroff'un tetkiklerine konu teşkil etmiştir.

Rusya, Napolyon tehlikesinin atlatılmasından hemen sonra yine Kafkasya ve Osmanlı, İran siyâsetine ağırlık vermiştir. Kafkasya'da mücadeleler devam ederken bazı Rus kuvvetleri de aniden Kars'ın doğusunda ve çok yakınındaki Arpaçay önlerinde görüldüler. Sonradan Aleksandropol adını verecekleri Gümrü, Rus üssü hâline getirilmiştir.¹⁸

Trans-Kafkasya'daki Rus yayılışının mimarı Gnl. I. F. Paskeviç'dir. Gümrü'nün alınışından hemen sonra Revan Hanlığı'nı ortadan kaldırmış ve Aras sahillerine inmiştir. İran'daki Kaçak Hanedanı Abbas Mirza'nın üstün gayretlerine rağmen netice alamamış, Ruslar önünde boyun eğmiştir. Bu sebeple, 1813'de Gülistan Andlaşması'ndan sonra nihai barış olan Türkmençay Sözleşmesi'ni yürürlüğe sokmuştur (1828). İran, bunun yanında Osmanlılar ile de barışa razı olmuş ve kuzey-batı taraflarında sükûneti sağlayabilmiştir.¹⁹

Erzurum'daki vâliler, İstanbul'a sürekli olarak Gürcistan ve İran'daki hâdiseleri rapor ettiler. Galib Paşa'nın uyarıları nedense gereken neticeyi alamadı. Rusya ise Tiflis'e iyice yerleşmiş, tarihî hanedanlara son vermişti. Ahıska ve Ahalkalek de istilâ yolları üzerinde idi. Deniz kıyısındaki Batum iskelesine de sahip olmayı düşünüyorlardı. Merkezleri Hulo olan Acaralılar müslüman oldukları için Osmanlı Devleti yanında olmayı siyâsetlerine uygun bulmuşlardır.²⁰

Kafkasya'daki hazırlıklarını bitiren, kuvvetlerini disiplin altına alan ve batı tarzı teknik imkânları da sağlayan Gnl. Paskeviç, Osmanlı sınırları önlerine geldi. Bu sırada Gnl. Deibitch Rumeliden hücumla geçmek üzere idi. Hıristiyan Gürcüler de maiyetine alan Paskeviç, Acaralılarını kendi tarafına çekme ve ondan sonra Osmanlıların üzerine yürüme kararında idi. Fakat Ahmed Bey, Çıldır ve Erzurum'daki Osmanlı yöneticileri yanında kalmayı siyasetine uygun bulmuştur. Gnl. Paskeviç, iki aşamalı Osmanlı Seferi'ni 1828'de başlattı. Önce, hududdaki güçlü kaleleri almayı denedi. Revan'ı da üs yaparak, Osmanlı-İran hududundaki Bayezid Kalesi'ne hücum etti. Osmanlılar ise bu harpleri Erzurum'dan yönettiler. Fakat, adı geçen kalelerin düşmesinden sonra Serhaddeki Kars da muhasara altına alındı. Kışın yaklaşması üzerine Paskeviç, ilk harekâta son verdi. Kafkasya'ya döndü ve saray ile bir dizi görüşmeler yaptı. 1829 baha-



rında tekrar harekete geçerek, Ardahan, Ahıska, Ahalkelek ve Kars'ı ele geçirdi. Daha sonra da Erzurum üzerine yöneldi. Milli Düz ve Zivin üzerinden Hasan Kale'ye geçti. Erzurum ilk defa Ruslarla karşı karşıya kalıyordu. Kendisini koruyacak ordu mevcut değildi. Komutanlar da esir düşmüştü.²² Meşhur Rus şairi A. Puşkin de bu sefere katılmış ve Erzurum'a hakim tepelerden olup bitenleri görmüştü. Nihayet kale Ruslara kapılarını açtı.²³ Erzurum harekâtı, Bayburd ve Tercan istilâsı, Gümüşhâne'ye kadar ilerleyen ordunun faaliyetleri Akti'lerde mevcuttur. Ayrıca A. Puşkin de "Puteşestviye v Arzroum" da ve Ardahanlı Nâtikîde, Divân'ında olayları tafsilâtı bir şekilde anlatmışlardır.²⁴ Nihayet Edirne Barışı yapıldı. Rumeli ve Anadolu cephesindeki askeri harekât sona erdirildi. Paskeviç'i Erzurum'da coşkulu bir şekilde karşılayanlar arasında, A. Puşkin'in de işaret ettiği gibi yerli Ermeniler de vardı. Rus komutanı, barış devresinde Erzurum'dan ayrılışına kadar, yöre kabileleri ile temaslarını geliştirdi ve onları Rusya tarafına çekmeye çalıştı. Ayrıca, Bayburd, Tercan, Erzurum, Pasinler ve Kars taraflarındaki Ermenilerin de Rus sınırı gerisine göçmelerini başlattı. Bu yeni yurt arayışında Ermeni din adamları etkili oldular. İstanbul'da, II. Mahmud'un ve ruhani liderinin tavsiyeleri hep kulak ardı edildi. Böylece, Ermeniler ilk tarihi maceraya adım atmış oldular. Kafileler halindeki göçler sınır ötesinde Ahıska, Ahalkelek ve Gümürü'ye olmuştur. İran Şahlığı arazisindeki de Nalçıvan'dan Revan'a doğru gitmişler ve buralarda yerleştirilmişlerdi. Ancak, Ermeniler düştükleri hatayı, Rus bürokrasisinin içine düştükten sonra anlamışlarsa da çok geç kalmışlardı.

1855'te, Kırım Harbi nedeni ile, Erzurum yine Anadolu'nun, dolayısıyla Osmanlıların "anahtarı" rolünü oynamaya devam etti. Ruslar, ilk harekate da katılmış ve başarı kazanmış komutanları Gnl. Muravyev'in emrinde önce Kars'ı muhasara ettiler. Bir askeri kol da Erzurum önlerine kadar gelmiştir. Osmanlı-Rus mücadelesinde, dost İngiliz komutanları da Türklerin yanında yer aldılar. Williams, C. C. Teasdale, H. Sanwith ve H. A. Leake örnek verilebilir. Paris görüşmeleri tamamlanınca, Erzurum mutlak bir ikinci istilâdan kurtarılmıştır.²⁶

I. Abdülmecid devri Erzurum'u "hudûd çalışmaları" nedeni ile doğuda bulunan Mehmed Hurşid Paşa ta-

rafından 1852/1853 şu şekilde tanıtılmaktadır: "Deve Boynu Gedüğü eyyâm-ı Şitâda tehlikelü mevâkiden ma'dûd olarak eğleb yolcular orada furtanaya tutulub, ahirete gittikleri, çendan mesbuk olmağla, mezbur gedü gün civârında İzzet Paşa'nın inşâ eyledüğü Han can kurtaran ismi ile tesmiye olunsa sezâdır. Erzurum şehri bir belde-i cesime olub, her hususca şöhet-i şâyiası ve bahusus şiddet-i şitâsı meşhur olduğundan tasdi'den ihtiraz tefsil-i ahvâlinden sarf-ı nazar olundu. Bu şehrin en ziyâde medhe seza olan hassâsı, sularını kesret ve soğukluğu ile hafif ve berraklığı olub, ekser hanelerde bilek kalınlığında salma akar çeşmeleri bulunmasıdır. Fenalığı da kış mevsiminde sokakları derûnunda kar tepelerinin güneş gördükçe birer parça eriyüb, buz kesilmesi ve buz eridikte çamurların toza munkalib olub, ortalığı toza boğmasıdır".²⁷

Erzurum, XIX. yy.'da batılı gezgin ve görevle doğuya giden elçilerin, bazı araştırmacıların ilgisini çekmeye devam etmiştir. W. F. Ainsworth, K. E. von Baer, M. S. Bell, J. T. Bent, J. Brant, G. Cappeletti, A. P de Cholet, P. M. R. Aucher-Eloy, E. Flandin, V. Fontanier, J. M. Kinneir, H. F. B. Lynch, E. Smirth, H. S. Southgate, Charles Texier, F. Burnaby, örnek verebiliriz.²⁸ R. Curzon'un "Armenia: A Year at Erzurum. On The Frontiers of Russia, Turkey and Persia, London 1854, "XIX. yy. Erzurum'u en iyi anlatan batılı eserlerden biridir. Bu gezginler, genelde Erzurum ve çevresinden Armenia diye bahsediyorlarsa da lâtin kaynaklarının tesiri dolayısıyladır. Resmi belgelerde ise Turkish Armenia, Russian Armenia, veya Persian Armenia kullanışları vardır. Ancak, ne Osmanlı ne Rus belgelerinde bu gibi kullanışlara rastlanılmaz.

XIX. yy. ortalarından bu yüzyılın sonlarına doğru Erzurum, fiziki değişikliklerle kendisini hissettirmiştir. Tarihi kale artık çağın gereklerine cevap verememekten dolayı, yeni savunma hatlarına ihtiyaç duyulmuştur. Önce şehir devre-i muttasıla denilen toprak tabyalar içine alındı. Bunun örnekleri Roma ve Paris'de, hatra Verdün'de göze çarpmaktadır. Ayrıca, şehri ve bu toprak tabyayı koruyacak, yeni savunma merkezleri de meydana getirilmiştir. Askeri kayıtlarda bu yapılara tabya/blockhouse denilmektedir. Türk mühendisler yanında İtalyanlar ve İngilizler de inşâatta çalışmışlardır. Onaltıdan fazla tab-



ya sadece Erzurum'a münhasır olmayıp, aynı şekilde Ardahan, Kars ve Batum'da inşâ edilmiştir.²⁹

Ruslar, Osmanlıların inşâ ettikleri tabyaları, uzun menzilli topları ile aşmayı başarmışlardır. Aradan az zaman geçmesine rağmen, tabyalar savunma niteliğini büyük ölçüde kaybetmiştir.

Ahâlinin ('93) harbi diye nitelendirdiği 1877-1878 savaşları da Erzurum'a kötü günler yaşatmıştır.³⁰ IV. Ordı-yı Hümayun Komutanı Ahmed Muhtar Paşa, üçüncü Rus saldırısına karşı önceleri hissedilir başarılar kazandı. Ancak takviyeli Rus birlikleri önce Kars'ı, sonra da Erzurum'u ele geçireceklerdi. Aziziye Zaferi'ne rağmen Ruslar kış aylarında Erzurum önlerinde muhasaraya başladılar.³¹ Gâzi Ahmed Muhtar, Kurd İsmail ve Musa Paşaların tedbirleri bir netice vermedi.³² Sultan II. Abdülhamid, Erzurum'a çok önem veriyordu. Buranın düşmesi ile Anadolu'nun elden çıkacağını devletin ağır darbe alacağını hissettiği için hem Gâzi Ahmed Muhtar Paşa'ya hem de Erzurum ahâlisine telgraf göndererek, Ruslara karşı mücadele edilmesi gerekliliği üzerinde durmuştur. Edirne, Ayastefanos görüşmeleri ile anlaşma sağlanınca, Erzurum mütâreke nedeni ile el değiştirdi. Gnl. Heimann ve L. Melikov, törenle şehre girdiler.³³ Böylece, Erzurum ikinci işgal acısını yaşamıştır. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndaki Erzurum ve çevresindeki hâdiseler, Avustralyalı C. Ryan, Gâzi Ahmed Muhtar Paşa ve M. Arif Bey'in eserleri ile tarih edebiyatına kazandırılmıştır. Ayrıca, C. E. Norman isimli harp muhabirinin yazdığı "Armenia and The Campaign of 1877, London 1878" eser de, bunlar gibi Erzurum'un iç ve dış dünyasını gözler önüne sermektedir.³⁴

Rus işgâli, yukarıda da temas edildiği gibi uzun sürmeyecektir. 13 Temmuz 1878'deki Berlin Andlaşması ile yeni sınırlar çizilmiş, tazminat nedeni ile de toprak kaybına mecbur kalınmıştır. Avrupa yeni sınırları gazetelerden, resmi demeçlerden daha sonra da meşhur haritacı Kiepert'den öğrenmiştir. Yeni sınır Erzurum'un hemen doğusundan geçiyordu. Pasinler Ovası'nın sonunda ki Zivin ve Oltu; Sarıkamış kesiminde de Karakurt, sınır noktaları idi. Kars ve Ardahan tazminat karşılığı Rusla-

ra terk edilmişti. Sınır üzerindeki bazı noksanlıklar da iki taraf komisyonlarınca ilerideki zamanlarda halledilecekti. Andlaşmanın bu şekli, dağılmış olan Osmanlı'nın Erzincan yöresinde tekrar toplanmasını sağlamıştır. Erzurum'da konsololar yine eski görevlerine devam etmişler, tabii bunlar içinde en saygı duyulana, zorunlu olarak Ruslar olmuştur.

Berlin Andlaşması ile Erzurum'da yine bir problem daha kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Bu da Ermeniler ve Islahat konusudur. Sonraki yıllarda, Ermeniler teşkilatlanmaya gittiler. Taşnak ve Hıncak Cemiyetlerini faaliyete geçirdiler. Gayeleri de merkezi Garin/Erzurum olmak üzere hayâli Ermenistan kurulması idi. Ermeniler, hemen her batılı temsilcilerce korunmuştur. ABD'leri, İngiltere, Fransa, Rusya ve Almanya konsoloları Hristiyan Ermeniler için özel itina göstermişlerdir. T. M. Cole gibi misyoner de hayatının büyük bir kısmını Erzurum'da geçirmekte ve Hristiyanlık propagandası ile uğraşmakta idi. Ermeniler eğitim işlerine de önem verdiler. Kilise Mahallesi'nde ve Nazik Çarşısı yakınında Sansar-yan Mektebi'ni açtılar. Burada milliyetçilik için gerekli zemini buldular.

Berlin Andlaşması'nda kendilerine tanınan hakları öne süren Ermeniler, Sultan Abdülhamid zamanında, 20 Haziran 1890'da, Erzurum ayaklanmasını başlattılar. Hükümet asilere müdahale etti ve iki taraf arasında ölenler ve yaralananlar oldu. Ancak, konsolos raporları ve gazeteler olayı yine abartarak batıya duyurdular.³⁵

Erzurum, XX. yy.'a böylesine olumsuz şartlar altında girmeye hazırlanıyordu. Rus baskısı ise şehrin üzerinden hissedilir şekilde kalkmış ama bu defa da temas edildiği gibi Ermeni patırdıları ortama hakim olmuştur. Savaşlar sonunda ahâli de ekonomik zarara uğramış, sadece buğday gibi ürünlerini Rus pazarlarında satarak malî gelir elde edebilmiştir. Kars'da Osmanlıları Türk konsolosu temsil ediyordu. Ahâli bu şehre gitmek ve ticârî işlerini görebilmek için passavant kullanmak zorunda idi. Diğer taraftan kış şartları da zor geçmeye başlamış, Rusların tabiri ile Türk Sibiryası'ndaki Erzurum, yoksulluk içinde, Mareşal kış ile de mücadele eder olmuştur.



- 1 Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz.: Çiftçioğlu, N. Atsız, İstanbul, 1947, s. 92-93; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihânnümâ*, Neşri Tarihi, haz.: F. R. Unat-M. A. Köymen, Ankara, 1987, I, s. 59; Hâdidi, *Tevârih-i Âl-i Osman* (1299-1523) haz.: N. Öztürk, İstanbul, 1991, s. 23-25; Anonim, *Tevârih-i Âl-i Osman*, F. Giese neşri, haz.: N. Azamat, İstanbul 1992 s. 8-9.
- 2 F. Sümer, *Karakoyunlular*, Ankara 1967, s. 37.
- 3 İ. Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara, 1991, s. 24-31.
- 4 Bkz.: E. Konukçu, *Otlukbeli Meydan Savaşı (Ağustos 1473)*, Ankara, 1998, s. 53-189, 193-349; B. S. Baykal, *Fatih Sultan Mehmet-Uzun Hasan Rekabetinde Trabzon Meselesi*, TAD, II/2-3 (1966), s. 67-81.
- 5 İ. Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*, Ankara 1990 s. 7.
- 6 F. Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1992, s. 18-37.
- 7 E. Konukçu, *Selçuklulardan Cumhuriyete Erzurum*, Ankara 1992, s. 139-144.
- 8 Osman, *Tevârih-i Cedîd-i Mir'at-ı Cihân*, dzl.: Atsız, İstanbul 1961, s. 55.
- 9 Meşhur Çoban Köprüsü yakınındaki Köprüköy'de, bir evin duvarında tesadüfen bulduğum, Kanûnî devrine ait kitâbede, aynı ibare geçmekte ve "Sultanü'l-bahreyn ve Berren Sultan Süleyman b. Selim Han" göze çarpmaktadır. Kitabe şimdi Erzurum Müzesi'nde korunmaktadır.
- 10 E. Konukçu, *Selçuklulardan Cumhuriyete Erzurum*, s. 152-184.
- 11 E. Konukçu, a.g.e., sb. 158-166. Metin için bkz.: Ö. L. Barkan, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukûki ve Mâlî Esasları, *Kanûnlar*, İstanbul 1943, s. 62-72. Burada, "köhne defterde mukayyed olub, Hasan Padişâh Kanûni deyi icra olunan..." denilmektedir.
- 12 Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, haz.: Z. Kurşun, S. A. Karaman, Y. Dağlı, İstanbul 1999, s. 104-111.
- 13 E. Konukçu, a.g.e., s. 3-8; Belâzuri, *Fütûh el-Buldan*, çev.: M. Fayda, Ankara 1997, s. 282; İbn el-Esir, *El-Kâmil fi'l-Târih*, çev.: A. Ağırakça, İstanbul 1986, III, s. 89.
- 14 B. Darkot, *Erzurum*, İA, IV, s. 341-342.
- 15 Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, s. 104 vd.
- 16 B. Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsi Münâsebetleri (1578-1612)*, İstanbul 1993.
- 17 Türkçesi, *"Rusların Kafkasyayı İstilas ve Şeyh Şamil"*, çev.: S. Özden, İstanbul 1989.
- 18 W. E. D. Allen-P. Muratoff, *Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border 1828-1829*, Cambridge 1953, s. 19-22.
- 19 John F. Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil*, s. 109, 185.
- 20 John F. Baddeley, a.g.e., s. 201 vd., bu savaşlara dair önemli eserler de şunlardır: Ahmed Muhtar Paşa, *1828-1829 Türkiye-Rusya Seferi ve Edirne Muahedesi*, İstanbul 1928; W. Monteith, *Kars and Erzeroum with the Campaigns of Prince Paskevich in 1828 and 1829*, London 1856.
- 23 W. E. D. Allen-P. Muratoff, a.g.e., s. 38-40.
- 24 E. Konukçu, a.g.e., s. 488-497-505.
- 25 K. Beydilli, *1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler*, Ankara 1988, I, s. 189.
- 26 Kars-Erzurum çevresindeki savaşlar için bkz.: F. Kızıoğlu, *100. Yıldönümü Dolayısıyla 1855 Kars Zaferi*, İstanbul 1955; E. Konukçu, a.g.e., s. 513-521.
- 27 Mehmed Hurşid Paşa, *Seyâhatnâme-i Hâdud*, çev.: A. Eser, İstanbul 1997, s. 289.
- 28 E. Konukçu, a.g.e., s. 423-470; H. F. B. Lynch, *Armenia: Travels and Studies*, London 1901, II, s. 523-528.
- 29 E. Konukçu, a.g.e., s. 523-528; N. Çam, *Erzurum Tabyaları*, Ankara 1993; Amède Le Faure, *Histoire de la Guerre d'Orient 1877*, Paris 1878, s. 119-120.
- 30 S. Sükan, *Osmanlı Devri 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi Kafkas Cephesi Harekâtı*, II. Cilt Ankara 1985 W. E. D. Allen-P. Muratoff, a.g.e., s. 105-201; Mahmud Celâleddin Paşa, *Mir'at-ı Hakikat*, haz.: İ. Miroğlu, İstanbul 1983, s. 345-381; Gâzi Ahmed Muhtar Paşa, Anılar, *Sergüzeşt-i Hayatımın Cild-i Sânisi*, haz.: N. Akbayan, İstanbul 1996, s. 36-281; Amède Le Faure, a.g.e., s. 272-503; S. Sükan, a.g.e., s. 63-159.
- 31 W. E. D. Allen-P. Muratoff, a.g.e., s. 198.
- 32 S. Sükan, a.g.e., s. 164-171.
- 33 E. Konukçu, a.g.e., s. 568-579.
- 34 Gâzi Ahmed Muhtar Paşa, *Sergüzeşt-i Hayatımın Cild-i Sânisi*, İstanbul 1328; Anılar, haz.: N. Akbayan, İstanbul 1996; Mehmed Arif, *Başımızca Gelenler*, Mısır 1321.
- 35 Mahmud Celâleddin Paşa, *Mir'at-ı Hakikat*, s. 684-698; K. Gürün, *Ermeni Deryası*, Ankara 1983 s. 140-142.



TANZİMAT SONRASI OSMANLI ŞEHİRLERİNDE SOSYAL VE İKTİSADÎ YAPI: ISPARTA ÖRNEĞİ

YRD. DOÇ. DR. MUAMMER GÖÇMEN
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Osmanlı Devleti, istatistik tutma açısından geç-
mişte kurulan devletlerin başında gelir. Sınırları içerisinde müslim ve gayri müslim bütün tebaasının gelir-gider, doğum, ölüm, din, mezhep, milliyet gibi ayırdedici özellikleri ile iskan durumlarını içeren kayıtları sistemli bir şekilde tutulmuştur. Bilim dünyasında “Tapu Tahriri” diye bilinen tahrir defterleri bunun en somut örneğidir. Fatih döneminden itibaren tah-
ta geçen her sultan tarafından yaptırılması âdet haline getirilen bu tahrir defterleri, mufassal veya mücmel adı verilen bölümleriyle arşivlerimizde önemli bir kaynak olma durumundadır. Arşivlerimizde Prof. Dr. Halil İnalcık’ın nezareti altında yapılan tasnif çalışmaları bitirilmeye başlamış ve bu yapılan çalışmalara ilâveten, klasik dönem için ana kaynak olan “Tahrir Defterleri”nin yanında Tanzimat Dönemi için önemli belgelerin başında gelen Temettuat Defterlerinin tasnifi Osmanlı Arşivleri’nde tamamlanmıştır. Günümüzde hisse senetlerinden elde edilen kazancı çağrıştıran Temettu Vergisi Tanzimat sonrası oluşturulan yeni vergi politikasının ana noktasını oluşturur. Temettû, tüccar ve esnafın senelik kazançları üzerinden alınan vergi için kullanılan bir tabirdir. Bu verginin adı daha sonra “kazanç vergisi”ne dönüştürülmüştür. Temettuat defterlerinde kaza, köy ve sair iskan birimleri hane hane alınarak herkese ait şahsî mal varlığı müstakillât ve musakkafât adı altında iki ölçüt öngörülerek hanelerin, emlâk, arazi ve sahip olduğu hayvanât ile kişilerin mensup bulunduğu meslekler ortaya konulmuştur.¹ İstanbul’da bulunan Başbakanlık Osmanlı Arşivleri’nde 17.747 adet temettuat defteri bulunmak-

tadır. Bu defterler genellikle H. 1260-1261 yılları arasında tanzim edilmiştir. Tanzimat’ın hemen akabinde 1844-1845 yıllarında imparatorluğun sağlam bir vergi düzenine oturması için müslim veya gayri müslim bütün vergi mükelleflerinin sayısını ve gelir durumlarıyla, sosyal statülerini bu defterlerde izlemek oldukça kolaydır.

Biz de bu çalışmamızda, Maliye Nezâreti Varîdât Fonu İçerisinde 10118 numarada kayıtlı ML.VRD.TMT/10118 sayılı Temettuat Defterini inceledik. Yüz sahifelik bu defterin başlığında şu ibâre vardır:

“Konya Eyaleti mühlakâtından Hamid Sancağı kazalarından Nefs-i Isparta’da mukim reâyanın emlâk ve arazi ve temettuatlarını mübeyyin defterdir.”²

Diğer incelenen defter ise, 1256 tarihli cizye defteridir. Bu defterin başlığında ise şu ibare göze çarpar:

“Nefs-i Isparta’daki gayri-i müsîlim mahallelerin cizyelelerini mübeyyin defterdir.”³

Her iki defterde de 1840 ve 1844 yıllarında Isparta merkezindeki toplam altı adet gayri müslim mahallenin haneleri teker teker sayılmak suretiyle devletin anılan mahallelerden alacağı vergi ve cizye oranları ortaya çıkarılmıştır. Biz bu defterleri incelerken şu yöntemi takip ettik:

Defterlerde verilen Hristiyan hanelerde oturanların isimlerini teker teker saymak yerine bunların mesleklerinden yola çıkarak gayri müslim yerleşimcilerin sosyal durumlarını ve gelir durumlarını ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca alınam temettuat çeşitlerini de belirtmek sûretiyle ahalinin bunlara ait ödeme gücünü ifade ettik.



1. TANZİMAT'I DOĞURAN SEBEPLER

Kaba bir tarifile Türkiye için batılılaşma serüveninin Tanzimat'la başladığı bilinir. Fakat bunu kesin bir şekilde söylemek mümkün değildir. Toplumlardaki değişimler öyle birden ortaya çıkmaz. Değişimler tedrici bir şekilde oluşur. Vakanüvistler tarafından "Tanzimat-ı Hayriye" diye ifade edilen bu hareketin önemli ardılları vardır. Önemli bir gazâ devleti olan Osmanlı, seferlerinden artık muhteşem zaferlerle dönmemeğe başlayınca kendi içine dönmüş ve bunun sebeplerini araştırmaya koyulmuştur. Öncelikle sorunların zihniyetten değil de ordunun iyi yetiştirilmemesinden kaynaklandığı sonucuna varılmış ve ordunun iyileştirilmesi için dışarıdan yabancı askeri uzmanlar getirilmiştir.

*"Bu umumi düşüncenin tesiri altında Selim III Devri'ne kadar Avrupa'dan mülbem olarak yapılan ıslahatın ağırlık noktasını askeri saba teşkil etmiştir. Zaman zaman Avrupa'dan mütebassıslar getirildi. Bilbassa Halil Hamid Paşa'nın sedareti zamanında daha geniş bir ıslahat programı yapıldı."*⁴

III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde ıslahat çalışmaları artarak devam etti. Fakat daha radikal tedbirlerin alınabilmesi için 1839'da ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayûnu Tanzimat'ın resmi başlangıcı olarak kabul edildi. Aslında Tanzimat Fermanı'nın yürürlüğe girmesinden önce Sultan II. Mahmud Devri, Tanzimat ruhuna esas teşkil etmiştir. Tanzimat'la ilgili en ciddi eseri yazmış olan Engelhard bu duruma kitabında şöyle işaret eder:

*"İdâre-i sâbika adetâ yeniçerilerin mevcûdiyeti ile kaim olduğundan bu ocağın ortadan kalkması üzerine Devlet-i Aliyye'nin hemen bil cümle kavânîn ve mevzuatında tadilat husûle getirecek luzûm-ı müstacel ve mübremî başgösterdi ki bu hal Türkiye'nin bir kat daha buhranlı bir mevkide kalmasını intâç eyledi."*⁵

Bu arada devlet mâlî yapıyı düzeltmek için 1838'de İngilizlerle, 1839'da da Hansa şehirleri denilen Hamburg, Bremen, Lubeck'le, 1840'da İsveç ve Norveç'le, 1841'de ise Almanya ile ticaret ve iktisâdî işbirliği anlaşmaları imzaladı. Bu anlaşmalardan sonra imparatorlukla ticari ilişkisi olan yabancı tüccarların sayısı süratle çoğalmış ve yerli tüccarlarla olan malî ihtilaflar gittikçe artmıştı.⁶

2. TANZİMAT SONRASI ALINAN MALÎ ÖNLEMLER

Öncelikle adil bir vergi düzeninin yerleştirilmesi için ahalinin yoksullaşmasına neden olan iltizâm usulü kaldırıldı. 1840 yılından sonra her bölgenin toprak mahsulüne ve ticari konumuna veya ödeme gücüne göre emvâl ve akârî göz önüne alınarak yeni vergiler ihdâs edildi. Uygulanan malî liberalizasyon programı devam ettirildi. Angarya usulü kaldırıldı. Uzun zamandır şikayet konusu olan cizye meselesi yeni bir nizama bağlandı. Cizye toplamakla görevli cizyedârlıklar ilgâ edilmiş maktû bir şekilde yerel kocabaşılar marifetiyle cizyenin toplanması bütün imparatorluğa teşmil edilmişti. Daha sonra cizye hakkında Avrupa matbuatının aleyhdeki yayım üzerine 1856 Islahat Fermanı ile cizye kaldırılmış bunun yerine bedel-i askeriye ve tahvil alınması sistemi ikâme edilmiştir. Devletin mâli yapısının düzeltilmesi için her şeyden evvel emlâkin ve vergi mükellefinin ciddi bir şekilde tespiti gerekliydi. Bunu yapabilmek için daha II. Mahmut Dönemi'nde köy ve mahalleler için muhtarlık ve kocabaşılık teşkilâtı kuruldu.⁷ 1831 yılında Anadolu ve Rumeli'de erkek nüfusun ciddi bir biçimde sayımı yapıldı. Bu sayımda Hamid Livası Anadolu Eyaleti içinde yer almaktadır. Bu nüfus istatistikleri gerekliydi. Çünkü klasik devrin memleket tahrirleri eskimişti ve bilgi verecek durumda olmaktan uzaktı. 15. ve 16. yüzyıllardan beri memleket tahriri çoklukla eski defterlerin aynısıyla kopya edilmesi demektir.⁸

3. TANZİMAT ÖNCESİ VE SONRASI İSPARTA MERKEZİ

1831 yılındaki nüfus sayımında Anadolu Eyaleti'ne bağlı olarak zikredilen Isparta, Tanzimat'tan sonra mülki idarede yapılan değişikliklerle klasik Anadolu ve Rumeli Eyaleti ayırımı terkedilmiş ve Anadolu'da vilayet konumunda olan yeni eyalet merkezleri oluşturulmuştur. Isparta'da da Hamid Livası adı altında Konya Eyaleti'ne bağlanmıştır. 1835 yılında yürürlüğe giren yeni sistemde Isparta'nın 14 kaza, 12 kasaba ve 316 mahalle ve köye sahip olduğu görülmektedir. Nefs-i Isparta diye bilinen Isparta merkezinde 28 mahallenin bulunduğu ve bu mahallelerden altısının gayr-ı müslim tebadan oluştuğu ve toplam 2.480 hanede 6.452 nüfusun yerleşmiş olup



bu yerleşimcilerin ağırlıklı olarak esnaflık ve zanaatkarlıkla geçimini temin ettiği görülmektedir (M. Fehmi “Yüz Sene Evvel Isparta” Ü, c. 1, Eylül 1934, S. 4, s. 67-68) 10. Hicri asır (929/1522) da yapılan bir tahrirde ise merkezde bulunan onyed mahallenin ismi verilmektedir. Bu mahalleler ise şunlardır:

“Çeribaşı, Debbağlar, İskender, Cami, İğneci, Kırşaklar, Geyran, Mescid, Feyzullah, Hisarefendi, Sülli, Karaağaç, Hocaoglu, Hocaoglu Mescidi, Dere, Yenice, Doğancı.”⁹

19. yüzyılın başlarına geldiğinde nüfus yönünden merkezde büyük patlamalar ve gerilemeler olmadığını görüyoruz. Sadece 17. yüzyılda Celâlî Katırcıoğlu'nun isyanı esnasında şehirde nüfus itibariyle azalmalar olduğu ve halkın güvenlik için değişik yerlere gittiği bilinmektedir. Can güvenliğinin sağlanması ve yeni iskanlarla Isparta şehir nüfusunda gözle görülür bir artış olmasına rağmen aradan geçen yüzyıllar göz önüne alındığında bu nüfus hareketleri normal seyrinde sayılmalıdır. 182 numaralı Isparta Şeriyye Siciline göre 1820'li yıllarda merkezde 29 mahalle bulunmakta bunlardan altı tanesi de gayri müslim mahallesi olarak gözükmektedir.¹⁰

Bu mahalleler şu isimlerle bilinmektedir:

“Temel, Çavuş, Karaağaç, Kemer, Emre, Bilâzâde, Hacı Elfi, Cami-i Atik, Çelebiler, Hocaâzâde, Fazlullah (Feyzullah), Yenice, Keçeci, Değbağhâne, Sülbey, Hisarefendi, Hacı İvaz, Doğancı, Şih, Tekye, Dere, İskender, İnneci (İğneci), Germiyan, (1522 tarihinde Geyran olarak anılmakta olup, bugün de yaşlılar tarafından Geyran olarak bilinen köy adı mevcuttur.) Ören, Ermeniyan, Cedîd, Saçmacı, İlisucu.

Aslında yukarıda zikredilen mahalle isimlerini onomastik ve toponomastik bilimleri açısından teker teker incelenmesi bölgenin tarihi açısından büyük faydalar sağlayacaktır. Yer isimlerinin tamamen Türkçe isimlerden oluşması bölgemizin çok eski bir Türk bölgesi olduğunu açıkça bize gösterir.

4. İSPARTA'DA GAYRİ MÜSLİM MAHALLELERİ VE SOSYAL DURUMLARI

1260 (1844) yılında Isparta merkezinde toplam altı mahalle Hristiyan olarak gözükmektedir. Bu mahalleler şunlardır:

Hristiyan Mahalleleri:

1. Çavuş Mahallesi: Rumlarla Meskûndur.
2. Temel Mahallesi: Rumlarla Meskûndur.
3. Kemer Mahallesi: Rumlarla Meskûndur.
4. Emre Mahallesi: Rumlarla Meskûndur.
5. Ermeni Mahallesi: Ermenilerle Meskûndur.
6. Ermeni Mahallesine mülhak gezen Elekçiyan (Kıptın) Mahallesi).

4.1. Çavuş (Çavuş) Mahallesi

Bugün mevcut olmayan bu mahalledeki Rumlar mükellef olarak temettuat defterinde 162 hane olarak görülmektedir.¹¹ Bir numaralı hanede mahalle papazı Yani'nin ismi verilmekte, kendisinin amelmânde (işsiz-güçsüz) olduğu ve oğlu Esber'in de bohçacılık sanatını icrâ ettiği ve yıllık temettuatının 2.635 kuruş olduğu görülür. Temettuat miktarına katıldığında bu oran Yani'nin gayr-i menkulunun çok olduğu açığa çıkar. İki numaralı hanede ise diğer papaz Andre vardır. Vazifesi ica-bı vergiden muaf olduğu ve yıllık temettuatının 54 kuruş olduğuna bakarsak fazla malının olmadığı bir gerçektir. Ayrıca bu mahallede alınan temettuat neveleri de şöyle zikredilir;

“Zahire, bargir-i re's (beygir), merkeb-i re's, ticaretler temettuatı, dükkan, bağ-ı dönüm, bağcılık, halifelik, bahçe-i dönüm, katır, akçe faizi, sanat temettuatı, şakirtlik, küçük ve büyük baş hayvan temettuatı”¹²

Mahalleden istenilen toplam temettuat 165.435 kuruş, tarh edilen vergi ise 13.380 kuruştur. Toplam 162 haneden 7 hanesinin hiç bir malının olmadığı ve şunun-bunun ianesiyle geçindiğini defterden görüyoruz. İki hanede mukim kişilerin de emlâk cinsinden bir şeyleri olmadığından temettuat alınamamıştır. 11 nolu hanede kayıtlı Mirnas oğlu Ayvaz çocuk olduğundan vergiye tabi olmamıştır. 134. hanede kayıtlı Berim oğlu Akteme'nin de mahalle kahyası olduğu zikredilir. 162 hanede kayıtlı mükelleflerin meslekleri ise şöyle dağılım gösterir:

Papaz: 3, Tüccar: 9, Bohçacı: 38, Duvarcı: 11, Kuyumcu: 14, Hizmetkâr: 5, Çarhçı: 11, Terzi: 15, Amele: 17, Tüfenkçi: 1, Basmacı: 1, Avrupa Tüccarı: 4, Revgan-cı (Yağcı): 2, Çocuk: 4, Mecnûn: 2, Körükçü Halifesi: 1, Çulcu: 5, Helak Olan: 2.



Bu mahallenin gelir seviyesinin oldukça yüksek olduğu görülür. Mahallede dört Avrupa tüccarının bulunması zenginliğe delâlet eder. Özellikle 1838 Osmanlı İngiliz Ticaret Anlaşması'ndan sonra İngiliz Kumpanyaları veya onların yerli mümessilleri Ege kıyıları ile İç Ege'de hızla artmıştır. 1832 yılında bölgeyi ziyaret eden İngiliz Arundell, Afyon tüccarı İzmirli Bali'nin Isparta'da kendilerine yardımcı olup, kalacakları yeri bu tüccarın bulduğunu söylemesi¹³ bu eğilimin önceden başladığını gösterir. Bölgede ticari bir geleneğin olması daha eski yıllara dayanır. Isparta havzasını incelediğimiz defterlerden yaklaşık 300 yıl önce Nefs-i Hamid Pamuk İpliği Bugası'na ait damga resminin yıllık teklifât miktarının H. 930/1523 yılında 39.021 akçe iken H. 1070/1659 yılında bu oranın yılda 313.000 akçeye ulaştığını görüyoruz.

Bu kayıtlar pamuklu üretiminin Ege bölgesi dışında oldukça yaygın olduğunu gösterir. 17. yüzyılın başında ise bu gelirin 520.000 akçeye çıktığı da görülmüştür. Katırcıoğlu'nun İstanbul'dan bağımsız bir şekilde Hamideli'ni yönettiği sıralarda bu gelirler düşmüştür. Üretimde bir azalma olmamasına rağmen yalnızca İstanbul'a gönderilen vergide düşme olmuştur. Kanuni döneminde Anadolu'daki en önemli üç dokuma merkezi Hamid Karaman ve İçel'deki Gezende kasabasının olduğu toplanan vergilerden anlaşılmaktadır.¹⁴ Bu yıllarda bölgenin diğer bir gelir kaynağı ise Boya ve Boyahane gelirleriydi. Fakat, Çorum ve Merzifondan sonra önemli boya merkezlerinden biri Isparta'ydı. Hatta Hamidoğulları Beyliği esnasında Eğirdir, Gönen ve Uluborlu'da boyahanelerin bulunduğu bilinmektedir. 16. yüzyılda tüccarın köylülere hammadde dağıtarak kendi hesabına üretim yaptırdığı uygulamalara Anadolu'da sadece Bursa yöresiyle, Hamid Sancağı gibi ticarileşmiş mıntikalarda rastlanıyordu.¹⁵ Devlet eliyle oluşturulan bu ticari zihniyetle ortaya çıkan hasıla daha iyi değerlendirilmek üzere mahallede mukîm kuyumcular tarafından artırılıyordu. Bu mahallede 14 kuyumcunun varlığı halkın elinde ciddi oranda bir paranın olduğunu gösterir. Dokuma işleriyle uğraşan bohçacı, basmacı ve astarıcıyı topladığımızda ortaya çıkan 40 mükellef neredeyse mahallenin üçte birinin tekstil pazarından geçindiğini gösterir. 16. yüzyılda İspanyolların Amerika'yı keşfinden sonra Osmanlı Ülkesi'ne giren

ispanyol gümüş royalleri ve gurus-ı esedî denilen avari düşük Hollanda altınlarının tesiriyle önce İspanya'nın ardından Osmanlı Devleti'nin geçirdiği enflasyon ve iktisâdî bozukluğun¹⁶ oluşturduğu kargaşanın bir benzeri de 1786 sonrası Avrupa'da dokumacılıkta fabrikasyon usulüne geçilmesiyle bol miktarda üretilen mallar Türkiye pazarını da istilâ etmiş ve yerli sanayimiz buna ayak uyduramayınca incelediğimiz defterin tanzim tarihinden 24 yıl sonra 3.600 olan el dokuma tezgahı Isparta'da 1868 yılında 30'a kadar düşmüştür. Bu trajik düşüş Isparta'nın yerel ekonomisini ve iktisâdî hayatını felce uğratmıştır.¹⁷ Isparta dokumacılığının bu ani düşüşü karşısında Osmanlı idaresi nasıl Tesalya'daki Ambelakialıların tükenmesine göz yumduğu gibi Isparta içinde hiç bir şey yapmamıştır.

Mahallenin 1 ve 2 nolu hanelerine kayıtlı papazlardan bahsetmiştik. Isparta Pisidia Piskoposluğu diye bilinen dini mahfilin de merkezidir. 2 Muharrem 1237 tarihli bir beratta Antalya ve Isparta havalisi Metropolitliği El-Mesih Berasmus adlı bir rahibe verilmiştir. Hatta buradaki metropolitlerin Ortodoks Patrikliğine nakl edildiklerini de bu berattan anlıyoruz.

Bölgenin eğitim düzeyinin de yüksekliği dikkatimizi çeken diğer bir unsurdur. Konya Vilayeti'nde açılan 23 ilkokul ve 5 ortaokulun yarısından fazlası Hamid Sancağı'nda bulunmaktaydı. Bu da gayr-i müslim reayanın yüksek düzeyde bir eğitim olanağına sahip olduğu ve bunun yarattığı fırsatlarla ticarete Müslümanlara göre hakim bir mevkie geçtiğini gösterir.¹⁸ Reayanın durumunun iyiliğini daha ileriki yıllarda -1885 yılında- Isparta'yı gezen bir seyyahın notlarından anlıyoruz. Rum milletine mensup gençlerin Mora usûlü süslü ve işlemeli elbiselerle sokaklarda dolaştığını anlatıyor.¹⁹ O yıllarda Anadolu'nun değişik yerlerindeki sefalet göz önüne alınırsa gençlerin süslü-püslü elbiselerle dolaşması halkın refah seviyesini açıkça gösterir.

4.2. Temel Mahallesi

Toplam 137 hanesi bulunan bu reaya mahallesinin hem nüfus olarak hem de gelir durumu itibarıyla Çaviş Mahallesi büyüklüğünde olmadığı görülür. Mahallenin 1 nolu hanesinde Papaz oğlu Bohçacı Kıryos oturmaktadır. 2 ve 3 nolu hanelerde ise Papaz oğlu Ayvaz ve Corci



oturmaktadır. Ayvaz'ın öldüğü ve geride bıraktığı oğlu küçük olduğu için vergiden muaf olmuştur. 10 numaralı hanede bulunan Kiraz Vasili oğlu Ayvaz, Derâliye'de (İstanbul'da) Sandalcı Halifesi olarak çalışmaktadır. Bu da bize gösteriyorki mahallenin İstanbul'la oldukça ilişkili bir yapıda bulunduğu ve orada kendilerine gelir temin etmektedirler. Yekün 10 hanede emlake dair bir şey bulunmamaktadır. Bu haneler onun bunun yardımıyla geçinmektedir. Borçları yüzünden 67. Hanede kayıtlı Filos oğlu Harbeni Muğla-Milas'a, 73. Hanede kayıtlı Pandili oğlu Topal Yani'de Elmalı'ya firar etmişlerdir. Mahallede meskun hanelerin mesleklerine göre dağılımı şöyledir:

"Bohçacı: 38, Tüccar: 21, Yapıcı: 4, Terzi: 17, Çerçi: 19, Astarıcı: 2, Yağcı: 1, Değirmenci: 2, Kiracı: 1, Helvacı: 1, Daskalos: 1, Amele: 10, Hizmetkar: 1, Kuyumcu: 2, Hakim: 2, Mecnûn: 1, Mefkûd: 1, Çocuk: 3, Helâk: 2, Yetim: 1."

Mesleklerden hareketle mahallenin büyük bir kısmının yine tekstil sektöründe çalıştığını görüyoruz. Fakat bu mahallede iki kuyumcunun olması para ticaretiyle Temel'de az uğraşıldığını, daha çok dokumacılık ve yan faaliyet kollarında mahallenin sivrildiğini anlıyoruz. Ticari büyüklük açısından Hristiyan reayânın ikinci önemli mahallesidir. Bu mahallede temettuat olarak 163.685 kuruş toplanmasına karar verilmiş ve yıllık vergi olarak da 13.380 kuruş tarh edilmiştir.²⁰

4.3. Kemer Mahallesi

Kayıtlarda 136 hane görülen bu mahallenin 1. Hanesinde Papaz Kurail oğlu Atanaş, 2. Hanesinde ise diğer papaz Vasili oğlu Kurail kayıtlı olup ikisi de vergiden muaftır. Toplam beş hanede emlake dair bir şey olmayıp şunun bunun ianesiyle geçindiklerini görüyoruz. 118. hanede kayıtlı Yani oğlu Yorgi Burdur'a taşınmıştır. Bu mahalledeki mesleklerin dağılımı da şöyledir:

"Papaz: 2, Tüccar: 4, Terzi: 24, Amele: 6, Çarhçı: 11, Duvarcı: 16, Bohçacı: 31, Kuyumcu: 3, Astarıcı: 2, Dülger: 4, Yağcı (Revğancı): 2, Kasap: 1, Boyacı: 2, Hizmetkar: 3, Basmacı: 4, Tütüncü (Duhancı): 1, Körükçü: 2, Değirmenci: 1, Helvacı: 3, Eskici: 1, Çulhacı: 3, Çocuk: 2, Mecnûn: 2, Teb 'a (Yabancı Uyruklu): 1."

Bu mahallelerin daha çok dokumacılık ve esnafılık sahasında faaliyet gösterdiği ve zanaatkar ağırlıklı olduğu görülür. Mahallede yaşayanların iktisadi yönden çok ileri durumda olmadıkları alınan temettuat oranına da yansır. Mahalleden 112.996 kuruş temettuat ve 10.340 kuruş vergi alınacaktır.²¹

4.4. Emre Mahallesi

64 hanelik Emre Mahallesi'nin 1 ve 2 nolu hanelerinde papazlık yapan İstavri oğlu Latoras ve Mihail kayıtlıdır. Görevleri dolayısıyla bunlar vergiden muaftır. Üç hanede emlake dair bir şey bulunmamaktadır. 39 haneye kayıtlı İlyas oğlu Durmuş'un İzmir'de tüccarlık yaptığı görülmektedir. Üç hanede emlake dair bir şey olmadığı bunlardan birinin borcu dolayısıyla firar ettiği diğer ikisinin de çocuk ve deli olduğu görülür. Mahalledeki meslek dağılımı şöyledir:

"Papaz: 2, Tüccar: 6, Bohçacı: 11, Kuyumcu: 7, Körükçü: 1, Amele: 6, Hizmetkar: 2, Terzi: 15, Yapıcı: 5, Astarıcı: 5, Çarhçı: 3, Çocuk: 1, Mecnûn: 1, Duvarcı: 1."

Emre'nin hane sayısının azlığına rağmen mali yönden iyi olduğu beşte birinin tüccar ve kuyumcu olmasından anlaşılır. Mahallenin ağırlığını yine dokumacılıkla uğraşanlar çekmektedir. Terzileri de katarsak yarıya yakını bu işlerle uğraşır.²²

4.5. Ermeni Mahallesi

Isparta'ya Ermeni iskanı çok öncelere dayanmaz. Sadrıâzam Çelik Mehmed Paşa zamanında (1738) İran'dan kaçıp Osmanlılara sığınan Ermenilerden bir grup Isparta'ya getirilmiş ve Acem Hanı denilen hana yerleştirilmiştir. Daha sonra bunların yerleştirildikleri mahalleye de Acemler adı verilmiştir. Bilahare 1810'lu yıllarda Ermeniler kendi adlarıyla mahallenin ismini kullanmaya başlamışlardır.²³

71 haneden oluşan Ermeni Mahallesi'nin 1. ve 3. hanelerinde kayıtlı bulunan Karabet ve Agob oğlu Karabet papaz oldukları için vergiden muaftırlar. 37. hanede kayıtlı Kozakoğlu Nikos Elmalı'ya göçmüştür. Dört hanede ise emlake dair bir şey gözükmemektedir. Bunlardan birinin fakir, birinin malul diğerlerinin de çocuk olduğu görülür. Yetmiş bir hanenin mesleklerine göre dağılımı şu şekildedir:



"Papaz: 2, Terzi: 24, Bohçacı: 12, Çulhacı: 6, Basmacı: 1, Elekçi: 2, Tüccar: 3, Amele: 4, Çarhçı: 4, Saatçi: 1, Kalaycı: 1, Çakıcı: 2, Kuyumcu: 1, Çocuk: 1, Kadın: 3 (kocalarının yerine mükellef yazılmışlardır)."

Ermeni Mahallesi'nin mali yönden güçlü olmadığı daha çok zanaatkâr olarak hayatlarını sürdürdükleri görülmektedir. Mahallede bir kuyumcunun ikamet etmesi para işiyle uğraşmadıklarının bir delilidir. Mahallenin toplam gelirinin kendilerinden nüfusa küçük olan Emre Mahallesi'nden de az olduğu görülür. Mahalleye bağlı olarak gösterilen Elekçi taifesi de gelir seviyesini düşürmektedir. Ermeni Mahallesi'nin yıllık temettuatı 60.448 vergisi de 2.080 kuruştur. Isparta Hristiyan reayâsından yılda toplanan temettuat 576.956 kuruş, vergi miktarı da 46.071 kuruştur. Bölgesinin diğer gelir durumunu gösteren diğer bir gösterge de Cizye Defterleridir. Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde bulunan 1267 tarihli Hamid Sancağı'na ait Cizye defterinde yedi mahalleden bahsedilmektedir. Ermeni Mahallesi'ne bağlı Elekçiyan taifesinin dışında "*Hoyran kazasında perakende olarak geçti güzâr eden ve Isparta nüfusuna kayıtlı elekçiyanın*" da ayrı bir mahalle olarak alındığını görüyoruz. Merkezde tahsil edilen cizye oranları ise şu şekildedir:

Ala (yüksek)	:61 kişi	3660 kuruş
Evsâr (orta)	:325 kişi	9760 kuruş
Ednâ (düşük)	:603 kişi	9040 kuruş
Toplam	:989 kişi	22445 kuruş

22.445 kuruş cizye tahsil edilmesine rağmen aslında 24.430 kuruşun gerçekte tahsili yoluna gidilmesinin gerektiğini, 2.040 kuruşluk açığın 1260 tahririnden sonra vuku bulan bilâveled (çocuksuz) ölüm, alîl, med-yûn (borçlu), terk-i vatan gibi sebeplerden oluştuğu ve yüzde onluk bir oranın tahsil edilemediği ortaya çıkmıştır. Bu meblağın tesviyesi için kimseye bir zorlama yapılmaması yönünde İstiro veledi Anastas, Meldi veledi Yani, Atanos veledi Lazari, İstrati veledi Nikola, Mihail veledi İstavri tarafından bir dilekçe verildiği de görülmektedir.²⁴ Defter iyice incelendiğinde görülür ki, hiç ödeyemeyecek yüzde onluk bir gruba karşılık gelir durumu çok iyi olan kişilerin Çaviş ve Temel'de yüzde on, Kemer ve Emre Mahallelerinde yüzde beş, Ermeni Mahallesi'nde ise bu oranın yüzde bir buçuk düzeylerine inmektedir. Elekçi Mahallesi'nde iyi durumda olan kimse yoktur.

SONUÇ

1844 yılında, Isparta'nın mâlî ve ticari yapısında vazgeçilemez bir unsur olarak görülen gayri müslim nüfus bir zamanlar afyon, bugası ve dokumacılık mamullerinin pazarlanması ve dışarıya satılmasında önemli görevler ifa ettiler. Isparta'nın ticari kalkınması için gerekli zihni hazırlığı bu vatandaşlarımız temin etti. Şehrin yeni ilerlemeler ve dönüşümlere ayak uyduramamasının neticesinde oluşan işsizlik ve ekonomik bunalım sonucunda elit tüccar tabakası Isparta'dan daha gelişmiş yerlere gitti. Bunların yerini maalesef yerli tüccarlarımız dolduramadı. Şehir tamamen el sanatlarıyla geçinmeye zorlanan bir mali yapının içine itildi. Üstüne üstlük Cumhuriyetin ilanıyla burada esnaf ve sanatkar olarak yaşamlarını sürdüren Hristiyanlar için yeni bir dönem başladı. 1923'te yürürlüğe giren Mübadele Kanunu'yla şehirde önemli bir nüfus yoğunluğu da oluşturamayan Rum ve Ermeniler, Türkiye dışına çıktılar. Bu çıkışa birlikte Isparta ikinci bir sarsıntı geçirdi. Geleceğin Isparta'sını birlikte kuracak olan kadrolar ayrılmak zorunda kaldı. Tüm bunalımlardan kurtularak bugünlere gelen Isparta kentini 21. yüzyıla hazırlamak için geleneksel ticari faaliyet alanlarını daha çağdaş ve ileri bir konuma getirmek hepimizin boynuna bir borçtur.

1 Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Ankara 1992, s. 281, Temettuat sözcüğü için bkz.: Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. III, s. 453, MEB Yayınları, İstanbul 1983.
2 BOA, (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul), ML.VRD.TMT/10118, Tarih: 1260-1261.
3 BOA. ML.VRD.CMH/26, Tarih: 1256.
4 *İslam Ansiklopedisi* "Tanzimat", c. 11, (Yazan: A. Cevat Eren) s. 712.
5 Engelhard, *Türkiye ve Tanzimat*, (çev.: Ali Reşad) İstanbul, 1317, s. 16 Ayrıca bkz.: Enver Ziya Karal, "Tanzimat'tan Evvel Garplılaşıma Hareketleri (1718-1839) *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 13.

6 *I.A.*, Tanzimat md., c. 11, s. 722.

7 Musa Çadırcı, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatı" *Belleter*, 34/135 1970, Ankara, s. 409-420; İlber Ortaylı, *İmparatorluğum En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 1987, s. 38.

8 İlber Ortaylı, *a.g.e.* s. 38; Fazıla Akbal "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'nda İdari Taksimât ve Nüfus" *Belleter*, 15/60, s. 617-628.

9 *Ü Dergisi*, c. 7, s. 73-74, Nisan Mayıs 1940, s. 1011.

10 Nuri Köstüklü, *1820-1836 Yıllarında Hamid Sancağı ve Türkiye*, Konya 1993, s. 14; Anılan tarihlerde mahalle sayısını Böcüzâde 28 olarak vermektedir. Bkz.: Böcüzâde Süleyman Sami, *Kıruluşundan Bu güne Kadar Isparta Tarihi*, İstanbul 1983



- 11 Nejat Göyünç, "Hane Deyimi Hakkında" *İÜEF Tarih Dergisi*, c. 32, 1979 İstanbul, s. 331-348
- 12 BOA, ML. VRD. TMT/10118, S.1-29
- 13 Hikmet T. Dağlıoğlu "Isparta Vilayeti için Yazılmış Ecnebi Kaynaklardaki Coğrafi ve Tarihsel Bilgiler" *Ü Dergisi*, c. 2, S. 13, Nisan 1935, s. 178-181; ayrıca bkz.: Arundell, *Asia Minor*, 2. cilt, London 1834
- 14 Süreyya Faruki, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1993, s. 163-166
- 15 Faruki, *a.g.e.*, s. 186-191
- 16 Halil İnalçık, "V. Beynelmîl Dnomastik İlimler Kongresi" *Belâten*, XX. cilt, S. 78, Nisan 1956, Ankara, s. 223-236
- 17 Ahmet Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılâp Hareketleri ve Milli Mücadele*, İstanbul 1959, s. 47
- 18 Gerasimos Augustinos, *Küçük Asya Rımları*, (çev.: Devrim Evcî) Ankara, 1997, s. 254
- 19 Süleyman Şükrü Bey, *Seyahat-ı Kübra*, Petersburg 1907, s. 56
- 20 BOA. ML. VRD. TMT/10118, s. 30-52.
- 21 *A.g.e.*, s. 53-73.
- 22 *A.g.e.*, s. 74-85.
- 23 Böcüzâde S.Sami, *Kuruluşunda Bugüne Kadar Isparta Tarihi*, İstanbul 1983, s. 30.
- 24 BOA. ML. VRD. CHM/1248, 1267-1.0.

KAYNAKLAR

- Akbal, Fazıla, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'nda İdari Taksimât ve Nüfûs" *Belâten*, 15/60.
- Arundell, *Asia Minor*, 2 cilt, London 1834
- Augustinos, Gerasimos, *Küçük Asya Rımları*, (çev.: Devrim Evcî) Ankara, 1997.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Ankara 1992,
- BOA. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul), ML. VRD. TMT/10118, Tarih:1260-1261
- Çadırcı, Musa, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatı" *Belâten*, 34/135 1970, Ankara,
- Dağlıoğlu, Hikmet T. "Isparta Vilayeti için Yazılmış Ecnebi Kaynaklardaki Coğrafi ve Tarihsel Bilgiler" *Ü Dergisi*, c. 2, Nisan 1935,
- Engelhard, *Türkiye ve Tanzimat*, (çev.: Ali Reşâd) İstanbul, 1317.
- Faruki, Süreyya, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1993.
- Göyünç, Nejat, "Hane Deyimi Hakkında" *İÜEF Tarih Dergisi*, c. 32, 1979 İstanbul.

- İnalçık, Halil, "V. Beynelmîl dnomastik İlimler Kongresi" *Belâten*, XX. cilt, S.78, Nisan 1956, Ankara.
- İslam Ansiklopedisi* "Tanzimat" c. 11,
- Karal Enver Ziya, "Tanzimat'tan Evvel Garplılaşıma Hareketleri (1718-1839) *Tanzimat I*, İstanbul 1940.
- Köstüklü, Nuri, *1820-1836 Yıllarında Hamid Sancağı ve Türkiye*, Konya 1993,
- Kuran, Ahmet Bedevi, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılâp Hareketleri ve Milli Mücadele*, İstanbul 1959.
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 1987.
- Pakalın, M. Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III c., MEB. Yayınları, İstanbul 1983
- Süleyman Sami, Böcüzâde, *Kuruluşundan Bu güne Kadar Isparta Tarihi*, İstanbul 1983.
- Süleyman Şükrü Bey, *Seyahat-ı Kübra*, Petersburg 1907.
- Ü Dergisi*, c. 7, S. 73-74, Nisan-Mayıs 1940.



OSMANLI DÖNEMİNDE MALATYA ŞEHRİNİN DEMOGRAFİK YAPISI

YRD. DOÇ. DR. İSKENDER OYMAK
FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Tarih her döneminde önemli bir yerleşim merkezi olarak karşımıza çıkan Malatya, Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi sırasında (1516) Osmanlı topraklarına katılmış ve İmparatorluğun her aşamasında bu önemini muhafaza etmiştir. Nitekim XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren İmparatorluğun önemli bir Sancak merkezi olduğunu bu dönemde; 1518, 1530 ve 1560'de olmak üzere yapılan tahrirlerden anlamak mümkündür. Biz bu çalışmamızda Malatya merkez kazasını öncelikle değerlendirmeyi amaçladık. Bu tahrirlerden 1518 tarihli olanların belgeleri mevcut değildir.¹ 1530 tahririnde Malatya kaza merkezinde 21 tane mahallenin ismi bulunmaktadır, bunlardan 4 tanesi gayrimüslimlerin meskun olduğu mahallelerdir. Ancak 1530 Tahrir Defterin'de mahallelerin kayıtlı olduğu kısım eksiktir. Bu tahrirde yer alan mahalle isimleri ile 1560 tahririnde yer alan mahalle isimleri karşılaştırılarak bu dönemde de mahalle sayısının 32 olduğu tahmin edilmektedir.²

Malatya kaza merkez nüfusu 1530 Tahrir Defteri'nde yer alan 21 mahalle değerlendirildiğinde toplam 4.652 olup, bunun 1.004'ünü gayrimüslimler, 3648'ini Müslümanlar oluşturmaktadır. Ancak eksik olan kısımdaki mahallelerin tamamı Müslümanların ikamet ettiği mahallelerdir.³ 1530 tarihli tahrir defterini değerlendiren N. Göyünç; Kaza merkez nüfusunu 7.300 olarak belirtmektedir. Bu tahmini nüfusun %14'ünün (1.004) gayrimüslimlere ait üç mahallede, geri kalan (6300) %86'sının da Müslümanlardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Çünkü 1530 Tahririne göre Malatya şehir merkezinde 5 cami, 24 mescit ve 15 zaviye bulunmaktadır.⁴

H. 962 (1555) tarihli 7'nolu Ruznamçe Defteri'nde Malatya Sancak beyi hasları arasında nefsi şehir için

7.900 akçe mahsulü ispençe-i gebran ifade edilmektedir.⁵ Söz konusu vergi; evli ve bekar bütün gayrimüslimlerden alındığı için bu dönemde Malatya merkezde mevcut gayrimüslim nüfusu tespit konusunda bu belge önem arz etmektedir. İспенçe vergisi 25 akçedir. Çünkü 1560 Tahrir Defteri'nde de 330 vergi nüfusundan toplam 8.250 akçe alındığı belirtilmektedir.⁶ Buna göre 7.900 olan ispençe vergi miktarını 25'e böldüğümüz zaman 316 vergi nüfusunu tespit etmiş oluruz. Bu nüfus içerisinde mücerred olarak 25 kişiyi tahminen düşündüğümüz zaman gerçek gayrimüslim nüfusu tespit etmiş oluruz. Buna göre; $316 - 25 = 291 \times 5 = 1455 + 25 = 1.480$ tahmini gayrimüslim nüfusun Malatya merkezde bulunduğunu söyleyebiliriz.

Malatya Sancağına ait 1560 tarihli Tahrir Defteri'nde, Sancak merkezinde 32 mahallenin bulunduğu, bu mahallelerden üç tanesinin gayrimüslimlerle, geriye kalan 29 tanesinin Müslümanlar ile meskun olduğu belirtilmektedir. Bu mahallelerde 1.615'i müslim, 330 u gayrimüslim olmak üzere toplam 1.945 vergi nüfusu bulunmaktadır.⁷ Buna göre şehir nüfusu 8500-9000 olarak tahmin edilebilir. Bu tarihlerde (1559-1560) S. Faroqi de Malatya şehir nüfusunun tahmini olarak 8000-9000 civarında olduğunu belirterek⁸ T. D.'deki tahmini nüfusu doğrulayıcı bilgi vermektedir. 1560 Tahrir Defteri'nde belirtilen vergi nüfuslarını gerçek nüfusa çevirdiğimiz zaman Malatya kaza merkezinde 6.962 Müslüman, 1.530 gayrimüslim olmak üzere toplam 8.492 nüfus ortaya çıkar. Bu dönemde Malatya merkez nüfusu içerisinde Müslümanlar %82, Gayrimüslimler %18 oranını oluşturmaktadırlar. Yukarıda belirttiğimiz 1555 tarihli Ruznamçe Defteri'nde belirtilen gayrimüslim nüfus ile



1560 tahririnde belirtilen nüfus birbirine çok yakın rakamları ifade ettiği için verilen bilgilerin sağlıklı olduğu ortaya çıkmaktadır.

XVII. yüzyılda Malatya yöresini gezmiş olan Evliya Çelebi 1065 (1655), il merkezinde 32 mahalle ve 5265 hanenin varlığından bahsetmektedir. Bu mahallelerden yedi tanesinin Ermenilere ait olduğunu, ilde Yahudilerin yaşamadığını ve ayrıca ilde 12 cami, 20 tane mescit ve 7 tane kilisenin bulunduğunu, bu kiliselerden en büyüğünün Aspozo yakınlarında yüksek bir dağın eteğindeki “Deyr-i Mesih” olduğunu ifade etmektedir.⁹ Ancak 1657 yılına ait 1049 Defter Nolu Malatya Şer’iye Sicili’ne göre;¹⁰ Malatya’nın 35 mahallesinin olduğu, bu mahallelerden iki tanesinde gayrimüslimler, bir tanesinde müslim-gayrimüslim karışık, geriye kalan 32 mahallesinde Müslümanların ikamet ettiği belirtilmektedir. Söz konusu Şer’iye Sicili’nde Malatya’nın 35 mahallesinde 293 avarız hanesi kayıtlıdır.¹¹ Bir avarız hanesini ortalama 10 ile çarparak gerçek haneyi, onu da beş ile çarparak tahmini nüfusu bulabiliriz.¹² Buna göre $293 \times 10 = 2930$ gerçek hane, $2930 \times 5 = 14650$ tahmini nüfusu elde etmiş oluruz. Bu nüfus içerisinde Müslim gayrimüslim nüfusun oranını net olarak ifade etmemiz mümkün değildir. Ancak gayrimüslimlerin ikamet ettiği mahalle sayısının yine üç olarak belirtilmesi nüfus oranında önemli bir değişikliğin olmadığını kanıtlamaktadır.

Polonyalı Simon 1608-1619 tarihleri arasında bölgeye yapmış olduğu seyahatinde, Malatya ile ilgili bilgi verirken kaza merkezinde 100 hane, Orduzu köyünde de 30 hane Ermeni’den bahsetmektedir.¹³ Kaza merkezi ve Orduzu kasabasındaki Ermeni hanesini, gerçek nüfusu elde etmek için beş ile çarptığımız zaman 650 Ermeni nüfusuna tekabül etmektedir.

XVIII. yüzyılda Malatya’nın nüfus yapısına baktığımız zaman, 1050 nolu Şer’iye Siciline göre 1717’de Malatya kaza merkezinde 35 mahalle ile beraber 368 avarız hanesi belirtilmekle beraber,¹⁴ aynı şer’iye sicilinin bir yerinde 367,¹⁵ bir başka yerinde 371 olarak belirtilmektedir.¹⁶ Yukarıda belirtilen avarız hanesinden hareket ederek Malatya merkez nüfusunu $368 \times 100 = 3680 \times 5 = 18400$ olarak tespit ediyoruz. Burada 1657 tarihli Şer’iye sicilinin Malatya merkez için ifade ettiği nüfus ile 1717 tarihli şer’iye sicilinin ifade ettiği nüfus arasında %20 oranın-

da artış olmuştur. Ayrıca gayrimüslimlerin meskun olduğu mahallelerin avarız hanelerini esas alarak 1.600 gayrimüslimin varlığını ifade etmek mümkündür.¹⁷ Ancak bu dönemde gayrimüslim nüfusun genel nüfusa oranla fazla artış göstermediğini görüyoruz. Çünkü 1560 Tahririnde gayrimüslim nüfus kaza nüfusu içinde %18 (1530) oranını teşkil ederken, XVIII. yüzyılın başında bu oran %8 olmuştur.

XIX. yüzyılın ilk çeyreği itibarıyla Malatya’nın nüfus yapısını bize yansıtabilecek bilgilere sahip değiliz. Fakat 1830-1840 tarihleri arasında Malatya merkez nüfusunun 12.000 civarında olduğunu kaynaklar belirtmektedir.¹⁸ 1835-1839 tarihleri arasında Malatya’da bulunan H. Moltke, Malatya’dan bahsederken; Malatya ovasında 20.000 kişinin yaşadığını kaydetmektedir.¹⁹ Yine aynı dönemde (1839) Malatya’yı ziyaret eden İngiliz Seyyah W. F. Ainsworth; Malatya’nın eski yerleşim yerinde (askerlerin ayrılmasından sonra) yarı yıkık 500 hanenin ve 11.000 civarında nüfusun bulunduğunu, bu nüfusun 3.000 kadarının Ermeni, 8.000 kadarının da Müslüman olduğunu belirtmektedir.²⁰ Ancak yazarın belirttiği tarihten bir yıl önce (1838) Hafız Paşa komutasındaki ordunun zorunlu olarak kışı şehirde geçirmesi üzerine, yaz mevsiminde bağlarının bulunduğu Aspozu’ya giden halk kış mevsimini de orada geçirmek zorunda kalmıştır. İlkbaharda askerler evleri boşaltmış fakat evlerde çok tahribat olduğu için, bu evlere halkın büyük çoğunluğu bir daha dönmemiştir ve bu sebeple kaza nüfusu az görülmektedir. Nitekim kısa bir süre sonra şehir merkezinin de Aspozu’ya taşındığını görüyoruz.²¹

Gayrimüslim nüfusun tespitinde XIX. yüzyılın ortaları itibarıyla Cizye defterleri önemli bilgiler vermektedir. 1264-1265 (1847-1848) tarihli Harput vilayeti cizye defterine göre Malatya merkez kazada 14 ala, 1.313 evsat, 26 edna olmak üzere toplam 1.353 cizye mükellefi bulunmaktadır.²² Bu da 1.353 gayrimüslim vergi hanesini ifade etmektedir. Belirtilen hane sayısını ortalama 5 ile çarparak gerçek nüfus olan $1353 \times 5 = 6765$ sayı ortaya çıkmış olur. Netice olarak 1848 tarihi itibarıyla Malatya merkez kazadaki gayrimüslim nüfusun tamamı 6.765 civarındadır. Bu cizye defterine göre Hekimhan kazasında cizye sınıfına mensup 96 evsat kişi, Akçadağ kazasında ise 21 evsat, 4 edna cizye mensubu kişi bulun-



maktadır. Bu vergi nüfusu 605 gayrimüslim nüfusun varlığını ifade eder.

1831 yılında yapılan Genel Nüfus sayımı, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki vilayetlerde tamamlanamadığı için sayım sonuçlarında Malatya ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.

XIX. yüzyılın ilk yarısında bölgede incelemelerde bulunan C. Taxier; Malatya merkez nüfusunun 30.000 civarında olduğunu, bununda 1/3'ünü yani 10.000 kadarını Hristiyanların teşkil ettiğini belirtmektedir. Ayrıca sayı vermemekle beraber Rumların Orduzu köyünde ikamet ettiklerine işaret etmektedir.²³

Osmanlı Devleti'nin nüfus durumunu belirten 1877-78 tarihli istatistiklerde, Diyarbakır Eyaleti'ne bağlı bulunan Malatya sancağının, Akçadağ, Besni, Hısn-ı Mansur (Adıyaman), Kahta kazaları ile beraber 10.200 hane ve 25.000 nüfustan oluştuğu belirtilmektedir.²⁴ Bu istatistiklerde belirtilen gerek hane sayısının gerekse nüfusun gerçeği ifade ettiğini söyleyemeyiz. Çünkü 10.200 hane için belirtilen 25.000 nüfus makul bir rakam olmadığı gibi, dört yıl sonra (1881/82-1893) yapılan istatistiklerde Malatya sancağının kazaları ile beraber toplam nüfusu 135.244 olarak verilmektedir.²⁵ Bu son istatistikte belirtilen nüfusun dinlere göre dağılımı şu şekildedir:

Yer	Müslim	Grek	Ermeni	Katolik	Protestan	Latin	Toplam
Malatya	124.338	9	9.032	1.151	546	168	135.244

Yukarıda görüldüğü gibi Malatya sancağının toplam nüfusu içerisinde Müslümanlar %92 oranı ile çoğunluğu oluşturmaktadırlar. Gayrimüslim zümre ise toplam nüfusun %8 kadarı olup, bunların da tamamını Hristiyanlığın değişik mezhep mensupları teşkil etmektedir. Malatya sancağının genel nüfusu içerisinde gayrimüslim nüfusun her dönemde %10 oranının üstüne çıkmadığı bir gerçektir. Ancak kaza merkezi itibarıyla bu oran zaman zaman %18'e kadar çıkmıştır.

1301 Tarihli Mamuretü'l Aziz Salnamesi'ne göre Malatya merkez Kazası'nda 10.032 hane, 19.264 (%84,3) Müslüman, 3612 (%15,7) de Gayrimüslim olmak üzere toplam 22.876 nüfus bulunmaktadır.²⁶ 1307 tarihli Mamuretü'l Aziz Salnamesi'nde²⁷ ise Malatya merkez Kazası'nın hane sayısı aynı verilmekle beraber, nüfusta artış olduğu belirtilmektedir. Buna göre toplam

nüfus 26.775 olup, bunun 22.763 kişisi Müslüman, 4.012 kişisi de gayrimüslimlerden oluşmaktadır. Burada da Müslüman nüfusun toplam nüfus içindeki oranı %85, gayrimüslim nüfusun ise %15'dir. Bu dönemde de Müslümanların ve Gayrimüslimlerin nüfus oranlarında önemli bir değişiklik olmadığını görüyoruz.

Vital Cuinet, 1892 tarihinde yazdığı La Turkey de Asia adlı eserinde; Mamuretü'l Aziz Vilayeti'nin bir Sancağı olarak belirttiği Malatya'nın idari yapısını şu şekilde vermiştir.²⁸

Kazalar	Nahiyeler	Köyler
Malatya	---	130
Behisni	Sürgü, Hudi (?)	300
Hısnı, Mansur	Samsad	250
Kahta	Murdesi, Şiro, Gerger	360
Akçadağ	Hekimhan, Kürne, Küreci	200

V. Cuinet, Malatya Sancağı ve bağlı kazalarının toplam nüfusunu 216.280 olarak belirtmiş ve bu nüfusun %92,5'inin Müslüman, geriye kalan %7,5'inin de Ermenilerden (Gregoryan, Katolik, Protestan) oluştuğunu ifade etmektedir.²⁹ Burada Cuinet'in verdiği oranlar ile Cuinet, Malatya merkez kaza nüfusunu 30.000 olarak belirttikten sonra bu nüfusun dinlere göre dağılımını da aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi yapmaktadır.³⁰

Müslümanlar	26.880	%89,6
Ermeni Gregoryan	2000	
"Katolik	770	%10,4
"Protestan	350	

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi Malatya merkez kaza nüfusunun %89,6'sını Müslümanlar, %10,4 kadarını da Ermeniler teşkil etmiştir. Burada merkez kaza için belirtilen nüfus ile 1301 tarihli salnamede belirtilen nüfus oranlarında Müslümanlar lehine %5'lik bir artışın, gayrimüslim (Ermeni) nüfusunda %5 oranında azalma görülmektedir. Bunu gerek yurt dışına, gerekse İstanbul ve çevresine yapılan göçlerle izah etmek mümkündür. Çünkü nüfus kayıtlarında bu dönemde özellikle İstanbul'a göç ettikleri belirtilmektedir. Nitekim daha sonra da bu göçler çeşitli sebeplerle devam etmiştir. Fakat Cuinet'in yukarıda verdiği bilgilerde, Müslüman nüfusu kendi içerisinde Müslümanlar, Kürtler ve Kızılbaşlar olarak ayırmakla ne amaç güttüğü anlaşılmamaktadır. Çünkü Cuinet çalışmasında diğer dini grupların etnik



kimliklerini pek dile getirmemekle beraber, Müslüman nüfusun tasnifinde sık sık Kızılbaş ve Kürt kelimelerini kullanarak ve sanki bu unsurların Müslüman kimliğinin dışında olduğu imajını vererek konuya objektif yaklaşmadığı kanaatindeyiz. Nitekim yazarın bu tür tasniflerini bazı Vilayet, Sancak, Kaza ve Nahiyeler için yaptığı- nı, bütün bölgeler için yapmadığını görüyoruz.

Malatya kazasının 130 köy ile beraber toplam nüfusu Cuinet, 44.906 olarak belirtmektedir. Bu nüfus içerisinde Müslümanlar 40.016 kişi ile %89, Ermeniler 4.890 kişi ile %11 oranını oluşturmaktadır.³¹ Bu bilgilere göre Malatya kazasının nüfus artışında ve nüfusunun dinlere göre dağılımı oranlarında önemli bir değişiklik olmamıştır.

1312 tarihli Mamuretü'l Aziz Salnamesi'ne göre Malatya sancağının idari yapısında bir değişiklik olmamıştır. Malatya Sancağının genel olarak nüfusu ve dinlere göre dağılımı Salnamede şöyle verilmektedir.³²

Cemaat İsmi	YERLİ		YABANCI	
	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
İslam	81.827	73.370	484	403
Rum	0	0	0	0
Ermeni	5246	4687	92	59
Süryani	327	307	0	0
Katolik	647	634	10	0
Yahudi	0	0	0	0
Protestan	301	308	15	14
Latin	74	68	0	0
Yabancılar	0	0	9	4
Toplam	88.047	79.374	610	480

1312 tarihli Salnameye göre; Sancağın toplam nüfusu 168.511 olup, bu nüfusun 156.084'ü Müslümanlardan, geriye kalan 12.427'si de Hristiyanlardan oluşmaktadır. Bu verilere göre müslümanlar %92,6, gayrimüslimler ise %7,4 oranında nüfus teşkil etmektedirler. Salname, Malatya merkez kazasında 69 mahalle, bir nahiye ve 137 köyde toplam 11.633 hane, 21 camii, 2 medrese, 10 kilise, 5 tekke ve zaviyenin mevcudiyetinden bahsetmektedir.³³ Fakat mahallelerin isimlerinin verildiği yerde 67 mahalle ismi geçmektedir. Malatya şehir merkezinde bulunan mahalleler, nüfusları ve nüfusların din ve mezheplere göre dağılımı şöyledir.³⁴

Yukarıda tabloda görüldüğü gibi XIX. yüzyılın sonu itibarıyla şehir merkezinde toplam 67 mahalle bulun-

maktadır. Ancak günümüzdeki şehir yapısını düşündüğümüz zaman bu mahallelerin geniş bir alana yayıldığını görüyoruz. Bu dönemde toplam şehir nüfusu 34.188 olup, bu nüfusun 27.166'sını (%79,5) Müslümanlar, 6.050 (%17,8) kadarını Ermeniler, 307 (%0,8) sini Protestanlar, 510 (%1,5) unu Katolikler, 136 (%0,2) kadarını da mezhebi belirtilmeyen yabancılar teşkil etmektedir.

Malatya merkez Kazası'nın belde ve köyleri ile beraber 1312 tarihli M. Aziz Salnamesi'ne göre nüfusu; 30.740'ı erkek, 28.730'u kadın olmak üzere toplam 59.740 olarak verilmektedir. Bu nüfusun 52.323'ünü (%87,6) Müslümanlar, geriye kalan 7.417'sini (12,4) gayrimüslimler oluşturmaktadır. Burada gayrimüslim nüfus oranının az olmasının sebebi, şehir merkezi dışında belde ve köylerde yaşayan gayrimüslim sayısının çok az olduğundandır. Çünkü şehir merkezinde yaşayan gayrimüslim sayısı 7022 olduğuna göre, belde ve köylerdeki toplam sayıları 395'dir. Malatya merkez kazasının nüfusunun din ve mezheplere göre dağılımını gösteren tablo aşağıdadır:³⁵

Dine Mezhep.	YERLİ		YABANCI		TOP.	%
	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın		
Müslüman	26655	25119	302	247	52.323	87,6
Ermeni	3235	2850	42	37	6.163	10,3
Katolik	267	242	1	4	514	0,8
Protestan	147	155	9	8	319	0,5
Latin	74	68	0	0	142	0,2
Ecnebi ve meç.	0	0	8	0	0	0
Toplam	30.378	28.434	362	296	59.740	100

M. K. Krikorian "Osmanlı İmparatorluğu Egemenliğindeki Ermeniler" ile ilgili yazdığı eserinde, Malatya sancağında; 15.080 Gregoryan, 770 Katolik, 350 Protestan olmak üzere toplam 16.200 gayrimüslim nüfusun varlığından bahsetmektedir.³⁶

Ali Cevad, 1313 (1895) tarihli eserinde, Mamuretü'l Aziz Vilayeti'ne bağlı olan Malatya Sancağı'nın 4 kazasının olduğunu, merkez kazanın iki nahiye ve 162 köyden oluştuğunu belirtmektedir. Ayrıca kaza merkez nüfusunun memurlar ve askerler dahil 30.000 civarında olduğunu, bu nüfusun 10.000 kadarının Hristiyanlardan (üç mezhep) oluştuğunu ifade etmektedir.³⁷ Ancak, Ali Cevad'ın Malatya kaza merkez nüfusunu Cuinet gibi 30.000 olarak belirtmekle beraber, gayrimüslim nüfusu Cuinet'in ifade ettiği rakamdan çok fazla göstermesini izah etmekte güçlük çekiyoruz.



			Müslüman		Ermeni		Protestan		Katolik		Ecnebi		Toplam
No	Mahalle Adı	Hane	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	
1	B. Hüseyinbey	-	143	135	-	-	-	-	-	-	-	-	278
2	Ucbağlar	-	185	178	-	-	-	-	-	-	-	-	363
3	Kazık ?	-	273	269	-	-	-	-	-	-	-	-	542
4	K. Hüseyinbey	-	121	136	-	-	-	-	-	-	-	-	257
5	Kırçuval	-	192	215	-	-	-	-	-	-	-	-	407
6	Akpınar	-	227	247	-	-	-	-	-	-	-	-	474
7	Saray	-	284	231	-	-	-	-	-	-	-	-	515
8	Ferhadiye	-	114	132	-	-	-	-	-	-	-	-	246
9	Tekmezar	-	228	224	-	-	-	-	-	-	-	-	452
10	Niyazi	-	314	283	118	128	16	11	7	7	-	-	892
11	Nuriye	-	176	160	-	-	-	-	-	-	-	-	336
12	Aslanbey	-	212	213	-	-	-	-	-	-	-	-	425
13	Cevherizade	-	222	174	-	-	-	-	-	-	-	-	396
14	Hurata (?)	-	254	244	-	-	-	-	-	-	-	-	498
15	Hamidiye	-	180	178	-	-	-	-	-	-	-	-	358
16	Dabağhane	-	186	198	5	5	-	-	-	-	-	-	392
17	Yenihamam	-	105	107	66	74	3	4	-	-	-	-	359
18	Halfettin	-	260	284	-	-	-	-	-	-	-	-	544
19	Sarıcıoğlu	-	196	111	-	-	-	-	-	-	-	-	307
20	Hidayet	-	144	152	-	-	-	-	-	-	-	-	296
21	Cirikpınar	-	147	142	-	-	-	-	-	-	-	-	289
22	İskender	-	285	283	-	-	-	-	-	-	-	-	568
23	Çarmuzu	-	372	363	-	-	-	-	-	-	-	-	735
24	İlyas	-	348	357	-	-	-	-	-	-	-	-	705
25	Bentbaşı	-	114	112	58	52	-	-	4	4	-	-	344
26	Sancaktar	-	220	215	-	-	-	-	-	-	-	-	435
27	Kavaklıbağ	81	223	225	15	30	-	-	-	-	-	-	493
28	Haraze ?	110	146	179	86	92	-	-	9	9	4	4	529
29	Şakşak	-	132	151	-	-	-	-	-	-	-	-	283
30	Zaviye	-	278	267	-	-	-	-	-	-	-	-	545
31	K. Mustafapaşa	-	178	197	122	109	-	-	-	-	-	-	624
32	B. Mustafapaşa	-	220	251	-	-	-	-	10	8	-	-	489
33	Şifa	-	372	376	245	218	-	-	-	-	-	-	1211
34	Çukurdere	-	297	283	177	139	1	2	38	33	-	-	970
35	Şakirpaşa	-	21	18	-	-	-	-	14	10	-	-	63
36	Aşağıbanazı	-	194	182	-	-	-	-	-	-	-	-	381
37	Koyunoğlu	-	154	168	-	-	-	-	-	-	-	-	322
38	Şeyhbayram	-	197	191	-	-	-	-	-	-	-	-	388
39	Abdulgaffar	-	129	125	-	-	-	-	-	-	-	-	254
40	Samanlioğlu	-	85	75	-	-	-	-	-	-	-	-	160
41	Çilesiz	-	176	180	-	-	-	-	-	-	-	-	356
42	Hacıabdizade	-	128	143	68	53	-	-	-	-	-	-	392
43	Alacakapı	-	788	747	57	40	-	-	-	-	-	-	1632
44	Karahan	-	214	215	-	-	-	-	-	-	-	-	429
45	Toptaş	-	258	254	-	-	-	-	-	-	-	-	512
46	Çarşıbaşı	128	301	294	68	62	-	-	-	-	-	-	725
47	Köşebaşı	107	305	332	-	-	-	-	-	-	-	-	637
48	Arsıantepe	100	305	302	-	-	-	-	-	-	-	-	607
49	Tecde	202	602	561	-	-	-	-	-	-	-	-	1163
50	Mollakasım	301	742	714	-	-	-	-	-	-	-	-	1456
51	Hayrioğlu	390	1118	1003	21	24	-	-	-	-	-	-	2166
52	Karğaoglu ?	229	570	622	-	-	-	-	-	-	-	-	1192
53	Kalemkar	25	83	50	-	-	2	3	3	3	-	-	134
54	Salköprü	41	--	--	115	100	3	1	18	14	3	3	255
55	Çekmeler	32	--	--	95	75	4	2	-	-	3	1	182
56	Tekçeme	50	--	--	115	100	7	8	9	7	4	2	252
57	Nıramkoç	33	--	--	104	107	5	9	--	--	4	4	233
58	Çırcırköşe	123	--	--	304	237	10	10	29	24	18	14	646
59	Çatalbend	37	--	--	95	85	9	8	2	1	3	3	206
60	Çavuoğlu	74	--	--	195	151	2	1	9	10	2	2	369
61	Göksoku ?	121	--	--	301	280	--	--	28	30	4	4	650
62	Minaver	66	--	--	123	118	35	39	2	2	4	4	327
63	Çorbacılar	90	--	--	156	154	28	40	29	23	6	6	442
64	Sandiraz	60	--	--	117	87	15	13	7	6	3	5	253
65	Çatak	64	--	--	117	145	--	--	34	39	13	13	361
66	Tarhan	73	--	--	151	111	7	4	12	9	--	--	294
67	Kızılkeşin	45	--	--	103	77	2	3	4	3	--	--	192
	Genel Toplam		13718	13448	3197	2853	149	158	268	242	71	65	34188



XIX. yüzyılın sonu (1898) itibarıyla bize Malatya'nın dini yapısı ile ilgili, Ş. Sami, Kamusul A'lâm adlı eserinde Sancağın toplam nüfusunun 216.280 kişi olduğunu, bunun 16.200'ünün üç Ermeni cemaatinden, geri kalanın tamamının Müslüman olduğunu ifade etmektedir.³⁸ Ancak yazarın sancak dahilindeki bütün Hristiyan nüfusu Ermeni nüfus olarak isimlendirmesini izah etmek mümkün değildir. Ş. Sami Müslüman nüfusu da kendi içinde Türk, Kürt ve Kızılbaş olarak tasnif etmektedir ve verdiği bilgiler Cuinet tarafından da aynen verilmektedir.³⁹ Bu konularda Ş. Sami'nin Cuinet'in etkisinde kaldığı söylenebilir. Malatya Sancağının idari yönden; Malatya, Akçadağ, Behisni, Hısn-ı Mansur ve Kahta kazalarından oluştuğu, ayrıca 27 Nahiye ve 1.240 köyü kapsadığı detaylı bir şekilde belirtilmektedir.⁴⁰

Ş. Sami; Malatya kaza merkezinin toplam nüfусunu 30.000 olarak vermekte ve bunun 3.130'u (%10,4) Ermeni, geri kalan 26.870'i (%89,6) Müslüman olduğunu kaydetmektedir. Kaza merkezinde 50 kadar camii ve mescit, 6 medrese, Ermenilere ait bir kaç okul, Katolik misyonerlere ait büyük bir mektep ve birkaç kilisenin

'unu da gayrimüslimler oluşturmaktadır.⁴⁴ Burada belirtilen müslüman nüfus, toplam nüfusun %88'ini, gayrimüslimler ise nüfusun %12'sini oluşturmaktadır. Salname'ye göre Malatya kazasında ibadethaneler olarak; Müslümanlara ait 50 camii ve mescit, Hristiyanlara ait 6 kilise bulunmaktadır.⁴⁵

1914 tarihinde yapılan nüfus sayımına göre Malatya sancağı merkez kazasının nüfus durumu şöyledir.⁴⁶

	Müslim	Ermeni	Er. Katolik	Protestan	Süryani	Latin	Çingene	Toplam
Malatya Kazası	57.726	7.060	764	390	18	174	11	66.143

Bu istatistiğe göre Malatya merkez kaza nüfusunun %87'sini müslümanların, geriye kalan %13 kadarını da gayrimüslimlerin oluşturduğu görülmektedir. Ayrıca Gayrimüslim nüfusun tamamını Hristiyanların oluşturduğu ve bunlar arasında da Ermenilerin büyük çoğunluğu meydana getirdikleri bir gerçektir. Bu dönemdeki müslüman ve gayrimüslim nüfus oranlarında, önceki dönemlere göre herhangi bir değişiklik görülmemektedir.

Malatya, Cumhuriyet'in ilanı ile il statüsüne kavuşmuş ve Akçadağ, Arapkir, Adıyaman (Hısn-ı Mansur), Hekimhan, Kahta, Kemaliye ve Petürge kazaları kendisi-

Yerl. Merkezi		İslam	Katolik	Protest.	Ermeni	Hristiyan	Musevi	Sair Din.	Ortodoks	Dini meç.
MALATYA	E	9.830	23	7	132	113	1	1	37	5
MERKEZ	K	10.206	34	7	189	106	0	7	34	5
MERKEZE BAĞLI	E	26.755	2	5	9	8	0	0	0	0
KÖYLER	K	28.798	4	0	11	4	0	0	1	1
TOPLAM		75.789	63	19	341	231	1	8	72	15
		%99	%0,08	%0,002	%0,44	%0,30	%0,0	%0,0	%0,09	%0,01

varlığından bahsedilmektedir. Malatya kazasının nahiye ve 130 köyü ile beraber nüfusu 44.906 olup bunlardan 4.890 (%10,8)'i üç Ermeni cemaatinden, geri kalan 40.016 (%89,2)'si de Müslüman'dır.⁴¹

Ali Rıza, "Atlaslı Memalik-i Osmaniye Coğrafyası" adlı eserinde 1900 tarihi itibarıyla Malatya Sancağı'nın idari yapısı ile ilgili Ş. Sami'nin verdiği bilgileri doğrulamakta ve kazanın İzollu, Gözene, İspendere, ve Yorga isminde dört nahiyesinin de olduğu belirtilmektedir.⁴² Ali Rıza, eserinde Malatya kaza merkez nüfусunu 30.000 olarak belirtmekle beraber nüfusun dinlere göre tasnifini yapmamıştır.⁴³

1325 tarihli Mamuretü'l Aziz Vilayet Salnamesi'ne göre Malatya Sancağı merkez kazasının toplam nüfusu 60.112 olup bunun 52.873'ünü müslümanlar, 7.239

ne bağlanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti devletinin yaptığı ilk nüfus sayımı olan 1927 Genel Nüfus Sayımı'na göre Malatya merkez kazasının nüfusu, kaza merkezi ve bağlı köyler itibarı ile yukarıdaki tabloda gösterilmektedir.⁴⁷

Tabloda da görüldüğü gibi Malatya merkez kazasının toplam nüfusu 76.539, Sadece şehir merkezi nüfusu ise 20.737'dir. Şehir merkezi itibarıyla müslüman nüfus oranı %96,5, gayrimüslim nüfus oranı ise %3,5, merkez kazanın genelinde ise müslümanların oranı %99, gayrimüslimlerin oranı %1'dir. Gayrimüslim nüfus yoğunluğuna göre Ermeni, Hristiyan, Ortodoks, Katolik ve Protestan olarak sıralanmaktadır. Ayrıca bir Musevi, 15 kişi de dini meçhul olarak kaydedilmektedir.

1927 de yapılan Genel Nüfus Sayımı'na göre Malatya'ya bağlı bulunan kazaların nüfusu ve bu nüfusun dinlere göre dağılımı şu şekildedir.⁴⁸



Yerleşim Mer.		İslam	Katolik	Protestan	Ortodoks	Ermeni	Hristiyan	Musevi	Sair Dinler	Dini meç.
Akçadağ	E	18.067	-	-	-	-	-	-	-	-
	K	19.223	4	-	-	-	-	-	-	-
Arapkir	E	8.965	2	13	39	361	11	-	3	--
	K	11.543	6	20	92	745	66	-	-	--
Adıyaman	E	21.905	23	-	83	95	2	-	36	-
	K	22.772	19	-	73	133	1	-	106	1
Hekimhan	E	14.412	--	--	--	5	2	-	1	-
	K	16.461	--	--	-	8	1	-	-	-
Kahra	E	15.765	--	--	--	32	1	-	16	2
	K	16.180	--	--	--	24	-	1	8	-
Kemaliye	E	9.358	-	1	38	37	--	--	--	--
	K	13.265	--	8	160	40	-	--	--	--
Pötürge	E	18.286	--	--	--	11	21	6	94	--
	K	21.766	--	--	1	33	8	--	79	1
Toplam		227.968	54	42	486	1524	113	7	343	4
		%98,8	%0,02	%0,018	%0,21	%0,66	%0,04	%0,00	%0,14	%0,00

Tablodan da anlaşılacağı üzere, Malatya iline bağlı olan kazaların toplam nüfusları içerisinde Müslümanlar %98,8, gayrimüslim nüfusun tamamı ise %1,2'lik oranı oluşturmaktadır. Bu dönemde özellikle ekonomik sebeplerden kaynaklanan iç göç sebebiyle gayrimüslim nüfusun azaldığını görüyoruz.

Sonuç olarak; XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nin geçiş yolları üzerindeki sancak merkezi olan Malatya Kazası, nüfus ve nüfusun nitelikleri açısından önemli bir hareketlilik göstermiştir. Kaza merkezinde nüfus tahrirlerinin yapıldığı her dönemde, nüfus yoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir gerçektir. Diğer taraftan Müslüman zümrenin yanında Gayrimüslim zümre olarak Hristiyanların Müslümanlar ile beraber asırlarca aynı coğrafyayı paylaştıkları yapılan nüfus istatistiklerinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu birlikteliğin aynı kasabayı paylaşmakla beraber aynı mahallelerde oturarak sergilendiğini görüyoruz. Nitekim 1312 Mamuretü'l Aziz Salnamesi, Malatya kaza merkezinde bulunan 67 mahalleden 14'ünde Müslümanlar ile Hristiyanların beraber yaşadıklarını beyan etmektedir. Bu Gayrimüslim zümreler arasında önemli çoğunluğu Ermeniler oluşturmuştur. Ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru di-

ğer Hristiyan mezhep mensuplarının sayılarında da bir artış göze çarpmaktadır. Mevcut tahrirlerde Osmanlı döneminde Malatya ve çevresinde Musevi nüfusa rastlanmamaktadır. Ancak 1927 Genel Nüfus Sayımı'nda il merkezinde 1, Pötürge kazasında da 7 olmak üzere 8 erkek Musevi nüfus kayıtlıdır. Biz bunların ticari amaçlarla geçici olarak bölgeye geldikleri kanaatindeyiz.

Malatya Kazası'nda, 1530 nüfus tahrirleri dahil 1927 nüfus sayımına kadar, Müslim-gayrimüslim nüfus oranlarında çok önemli bir değişiklik olmamıştır. Kaza merkezindeki Gayrimüslim nüfus oranı %10-18 arasındadır, kaza genelinde ise %7-10 oranını genellikle muhafaza etmiştir. Ancak I. Dünya Savaşı ile beraber yörede yaşayan Gayrimüslimlerin bir kısmının batı ülkelerine göç etmesi ile bu dönemde nüfuslarında azalma gözlenmektedir. Daha sonraki dönemlerde bu göçlerin devam ettiğini gayrimüslim nüfusun azalmasından anlıyoruz. Nitekim, bu göçlerin ekonomik sebeplerle olduğu özellikle İstanbul'a yapılan nüfus kayıtlarında anlaşılmaktadır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan 1927 nüfus sayımında belirtilen gayrimüslim nüfus sayısındaki azalmanın devam etmiştir.



- 1 Nejat Göyünç, "Kanuni Devrinde Malatya Şehri" VII. *Türk Tarih Kongresi* (Ankara, 25-29 Eylül 1970), Ankara 1973, 655.
- 2 Gökknur Gögebakan, *1530 Tarihli Malatya Mufassal Tabrir Defterlerine Göre Malatya ve Çevresinde Osmanlı Hakimiyetinin Tesisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Ü. Sos. Bil. Ens., Malatya, 1992, 76, vd.
- 3 Gögebakan, a.g.tez, 76-86.
- 4 Göyünç, a.g.m., 657.
- 5 BOA, H. 962 *Tarih ve 7 Nolu Ruzname Defteri, Malatya ile ilgili kısım*, 46.
- 6 Refet Yinanç, M. Elibüyük, *Kanuni Devri Malatya Tabrir Defteri* Ankara, 1969, 19.
- 7 Yinanç, M. Elibüyük, a.g.e., 9, vd; Bir gerçek hanenin tahmini nüfusunu hesaplama konusunda bkz.: N. Göyünç, "Hane Deyimi Hakkında", İ.Ü.E.F. Tahrir Defteri, S. 32, (İstanbul, 1979), 331-348.
- 8 S. Faroqli, "Malatya" EL, 231; Cem Behar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, 1500-1927*, Tarih İstatistikleri Dizisi, II, T.C.B.D.İ.E., İstanbul, 1996, 7.
- 9 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (T. Temelkuran, N. Aktaş), III-IV, İstanbul, 1986, 421-424.
- 10 *Malatya Şer'iye Sic. no: 1049*, 38/3, 48/2, 58/3, 59/3.
- 11 *Malatya Şer'iye Sic. no: 1049*, 197/1; Avarız hakkında geniş bilgi için bkz.: Ömer L. Barkan, "Avarız" md., İ.A., II, 14-15.
- 12 Geniş bilgi için bkz.: Rıfat Özdemir, "Avarız ve Gerçek Hane Sayılarının Demografik Tahminlerde Kullanılması üzerine Bazı Tahminler", X. *Türk Tarih Kongresi*, (22-26 Eylül 1986), Ankara 1993, IV, 1581-1613.
- 13 Polonyalı Simon, *Polonyalı Simon Seyahatnamesi*, 1608-619 (Nşr.: H. D. Andreasyan) İstanbul, 1964, 89.
- 14 *Malatya Şer'iye Sic. no: 1050*, 121/1.
- 15 *Malatya Şer'iye Sic. 1050*, 90/1.
- 16 *Malatya Şer'iye Sic. 1050*, 82/1.
- 17 İskender Oymak, XX. *Yüzyıl Malatya Tarihi ve Günümüz İnanç Coğrafyası*, Malatya 1997, İ. Ü. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), 160-161.
- 18 C. Behar, a.g.e., II, 33.
- 19 Helmut Von Moltke, *Türkiye Mektupları* (Nşr.: H. Örs), İstanbul, 1969, 208.
- 20 W. F. Ainsworth, *Trawels and Researches in Asia Minor*, London, 1842, I, 256.
- 21 Moltke, a.g.e., 241-242; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, (M. Pektaş), Ankara, 1961, 86.
- 22 BOA, M. L. V. R. D., C. M. H., *Maliye Nezareti Cizye, Def. no: 930*, tarih 1264-1265, s. 3.
- 23 Charles Taxier, *Küçük Asya* (çev.: Ali Suat), III, İstanbul 1340, 112.
- 24 Kemal Karpat, *Ottoman Population, (1830-1914)* Medison, 1985, 120.
- 25 Karpat, a.g.e., 144 -145.
- 26 1301 Mamuretü'l Aziz Salnamesi, 123-124; Ayrıca bkz.: 1302 Mamuretü'l Aziz Salnamesi, 123; 1305 Mamuretü'l Aziz Salnamesi, 90.
- 27 1307 Mamuretü'l Aziz Salnamesi, 98-99.
- 28 Vital Cuinet, *La Turkey de Asia*, Paris, 1892, II, 319.
- 29 Cuinet, a.g.e., II, 370.
- 30 Cuinet, a.g.e., II, 371-372.
- 31 Cuinet, a.g.e., II, 372.
- 32 1312 Mamuretü'l Aziz Salnamesi, II. Kısım, 5.
- 33 1312 Tarihli Mamuretü'l Aziz Salnamesi, II. Kısım, 120-121.
- 34 1312 Tarihli Salname, II. kısım, 70-72.
- 35 1312 Tarihli Salname, II. Kısım, 8.
- 36 Mesrob K. Krikorian, *Armenians in the Service of the Ottoman Empire (1860-1908)*, London and Boston, 1977, 71.
- 37 Ali Cevad, *Memalik-i Osmaniye'nin Tarih ve Coğrafya Lügatı*, I-II, İstanbul, 1313, 764, 769; Cuinet, a.g.e., II, 372
- 38 Şemseddin Sami, *Kamus'ul A'lam*, İstanbul, 1996, VI, 4402.
- 39 Cuinet, a.g.e., II, 370, Ş. Sami, a.g.e., VI, 4402.
- 40 Ş. Sami, a.g.e., VI, 4333.
- 41 Ş. Sami, a.g.e., VI, 4401-2.
- 42 Ali Rıza, *Atlaslı Memalik-i Osmaniye Coğrafyası*, İstanbul, 1318, I-II, 36-37.
- 43 Ali Rıza, a.g.e., I-II, 42.
- 44 1325 Mamuretü'l Aziz Salnamesi, 205.
- 45 1325 Mamuretü'l Aziz Salnamesi, 202-203.
- 46 Karpat, a.g.e., 182-183.
- 47 1927 *Umumi Nüfus Tabiriri*, T.C. Başvekalet İstatistik Umum Müd. Ankara, 1929, Fasikül I, 219.
- 48 1927 *Umumi Nüfus Tabiriri*, I, 219-220.



XIX. YÜZYIL ORTALARINDA ÜSKÜB

DOÇ. DR. SABRİ SÜRGEVİL
EGE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Bu incelememizde, 150 yıl öncesinin Osmanlı İmparatorluğu'nun bir eyalet merkezi olan Üsküb'ün sosyal ve ekonomik yapısını ortaya koyma, dolayısıyla tipik bir Balkan kenti hakkında bir durum saptaması yapma yoluna gideceğiz. Bunların geriye dönük veya günümüze değin değişkenleriyle karşılaştırılması¹ Balkanlarda bugün bir cumhuriyete başkent olan yerleşme merkezinin sosyal ve ekonomik tarihinin ortaya konulması demek olacaktır.

Bu incelememizde BOA'nde bulunan M1.VRD.TMT tasnifinde yer alan Üsküb Eyaletine ait defterlerden² Üsküb Kazasının defterlerini (bunlar M1.VRD. TMT tasnifinde 15469, 15470, 15471, 15472, 15473, 15474, 15475, 15476 numaralarda kayıtlıdır, 15470 ve 15474 numaralı defterler Üsküb Kazasına tabi Karyelerin defterleridir ve ayrı bir çalışma yapılabilecek hacededir) değerlendireceğiz.

"Nefs-i Üsküb" diye defterlerde yer alan, kaza ve eyalet merkezi olan, Üsküb Kazasının, kent yerleşme biriminin defterleri nizamname gereğince ayrı ayrı tutulmuştur. 15473-İslam, 15476-Reaya (gayr-ı müslim), 15475-Yahudiyan, 15469-Kıptıyan, 15471-Üsküb'de ikamet eden ve ikamet edişleri üç yılı aşmış olan, yerliden sayılanlar ile üç yıldan az olan İslam esnafının, 15472- Üsküb'de ikamet eden ve ikamet edişleri üç yılı aşmış olan, yerliden sayılanlar ile üç yıldan az olan Reaya (gayr-ı müslim) esnafının dinsel-etnik ayrımına göre tutulan sene 1262 (1845) tarihli defterleridir. Bu defterlerde yer alan bilgiler o tarihlerdeki kentin sosyal ve ekonomik durumunu aydınlatacak niteliktedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlarda egemen olduğu dönem içinde, önceki dönemlerde olduğu gibi, üzerinde durulacak olan tarihi çevre ve kentin sosyal ve ekono-

nomik yapısı, Balkan şehirlerinin çoğunda olduğu biçimde, değişikliğe uğramış, bir anlamda yenileşmişti. Türk akıncılarının ve ordularının ele geçirdiği yerlerde ahalinin kaçış-geri dönüş olayı yaşandığı gibi, ele geçirilen yerlere başka yerlerden getirilip yerleştirilenlerle küçük-küçük yerleşme birimlerinde yeni bir toplumsal yapı veya doku oluşturulmuştu. Şehirlerde yeni mahalleler, ticari ve askerî yollar üzerinde yeni yerleşme birimleri kurulmuştu.³ Üsküb şehrinin yüzyıllarca süren bu süreçten nasibini aldığı Nefs-i Üsküb'de görülen mahalle adlarından, *Yiğit Paşa*, *Gazi Menteş*, *İne Bey*, *Gazi İskender*, *Oruc Paşa*, *İsmail Voyvoda*, *İsa Bey* vb. anlaşılmaktadır.

19. yüzyılda uluslaşma süreci hızlandığında Osmanlı İmparatorluğu'nda reaya buna ayak uydurup, ulusal içerikli eylemlere, tutum ve davranışlara yönelirken Osmanlı İmparatorluğu geleneksel politikasını, tebasına bakış açısını en azından etnik adlandırma düzeyinde sürdürmekteydi. Bu durumu incelenen defterlerde saptama olanağı vardır. Bu defterler Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik cemaat anlayışına göre tutulmuştur. Tanzimatla gelen Batı'lı bakış açısı henüz bu defterlerde yansıması- nı bulamamıştır.

İncelenen defterlerden edinilen bilgileri, bir yerleşme biriminde, bir tarih dilimindeki sosyal ve ekonomik durum saptaması olarak vereceğiz. Böylesine yalın saptamaların iyi anlaşılabilmesi için geniş bir zaman dilimi içinde aynı yerde nasıl bir değişimin görüldüğünü de yeri geldiğinde vermeye ve karşılaştırma yapma olanağı sunmaya çalışacağız. Kent tarihi, yerel tarih, sosyal ve ekonomik tarih çalışmalarıyla yakından ilgilenenlerin çok iyi bildiği gibi, bir yerleşme biriminde sosyo-ekonomik yapı zaman içinde değişebilmekte ve bu değişimde pek çok faktör rol oynamaktadır. Bir yerleşme biriminde



egemen unsurların az ya da çokluğu başka bir deyişle nüfus olarak çoğunluğu ya da azınlığı oluşturmaları, yerleşme birimi sakinlerinin gündelik hayatı devam ettirirken içinde bulundukları üretim etkinlikleri, tarım, ticaret, esnaf ve zanaatkarlık vb. faaliyetleri ve bu tür etkinliklerden doğan kazançlar ile devlete ödedikleri vergiler vs. toplumsal tarihin konularından bazılarını oluşturmaktadır. Bir veya bir çok zaman dilimi içinde bir yerleşme birimi hakkında yapılan saptamalar, o yerleşme biriminin kısa veya uzun dönemli sosyo-ekonomik tarihinin ve dolayısıyla bölge ve tarih içindeki yeri hakkında sonuçlar çıkarılmasına olanak vermektedir.

Bu incelememizde, hızlı bir nüfus değişimine uğrama veya nüfus yapısının kolayca değiştirilmek istenmesi durumunda, buna elverişli bir konumda bulunan Üsküb merkez yerleşme birimi yukarıda belirtilen defterlere dayalı olarak incelenmiş, Nefs-i Üsküb'ün 19. yüzyıl ortalarındaki sosyal ve ekonomik durumu hakkında sonuçlar çıkarılmıştır. Bunları vermeden önce bir karşılaştırma yapılabilmesi için 16. yüzyıl ortalarında aynı yerleşme birimi hakkında Ö. L. Barkan'ın bir makalesinde⁴ verdiği bilgilere dayalı olarak Üsküb merkez yerleşme biriminin sosyo-ekonomik durumunu göstermekte yarar görüyorum. Ö. L. Barkan'ın sözkonusu makalesinde s. 25'de verdiği bilgiye göre; Üsküb şehri 1004 Müslüman, 216 Hristiyan, 32 Yahudi hanesi olan büyük bir yerleşme birimidir. S. 26'da yer alan tabloya göre; 1336 Müslüman hanesi halkının meslek ve meşguliyetleri: Abacı, Akıncı, Amil, Arabacı, Saraç, Semerci, Şeyh vb. görülmektedir. 216 Hristiyan hanesi halkı arasında bu meslekler ve meşguliyetler benzerinde bulunanlar vardır. Yaklaşık üçyüzyıl sonrası Üsküb'de varlığı kesin olan Kiptiyan ahaliden 16. yüzyıl ortalarında sözedilmemesi veri eksikliğinden kaynaklansa gerekir. Sosyal ve ekonomik tarihçiliğimizde yeri iyi bilinen Ö.L.Barkan'ın bu tür bir bilgiyi gözardı etmesi düşünülemez. 16.yüzyıl ortalarında 1584 haneli Üsküb şehri klasik tahmini nüfus hesaplamalarına göre 7500-8000 nüfus kadardır. Bu durumda Üsküb'ün nüfusunun %83'ü Müslüman, %15'i Hristiyan, %02'si Yahudi gözükmektedir. Ö. L. Barkan'ın söz konusu makalesinde gözükmeyen Kiptiyan nüfusun varlığını düşünerek ve bunları da toplam olarak 150-200 hane olarak kabul edersek, Üsküb şehri yaklaşık 10000 nüfuslu bir

kent olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda Üsküb şehrinin nüfusu; %80 Müslüman, %15 Hristiyan %05 Yahudi ve Kiptiyan'dan oluşuyordu denilebilir.

Yukarıda incelendiğini belirttiğimiz 6 defterden 15473 numaralı, Üsküb kazasının İslam ahalisinin defterinde; İslam ahalisinin oturduğu 41 mahallenin hanelerinin (verilen numaralara göre toplam 1459 olması gerekiyor ise de) toplam 1453 olduğu görülmekte, ayrı ayrı meslek, emlak, arazi ve temettuu, vergi ve aşar, emlak ve arazilerin varsa icar bedeli, başka kazalarda arazisi olanlara ilişkin verileri bulunmaktadır. Bu bilgilere dayalı olarak İslam ahalisi hakkında (diğer etnik ve dinsel unsurlar hakkında da diğer defterlerdeki verilerle ayrı ayrı aynı türden bilgiler edinilebileceği açıktır.) mesleki, tarım arazileri, mülkiyet dağılımı, ürün çeşitleri, geçim kaynakları, gelir, vergiler, vb. durumuna ilişkin saptamalar yapma olanağı bulunmaktadır. Tüm mahallelerin sonunda toplam temettuu ve bir önceki sene ödemiş oldukları vergi kayıtları ayrıca verilmiştir. Buna göre 42456 krş. ile en yüksek temettuu olan mahalle Kebir Mehmet Çelebi'dir. Bu durum vergiye de yansımış 1335 krş. ile en yüksek vergi aynı mahalle ahalisi tarafından verilmiştir. Bu konuda 1476 krş. temettuu ve 25 krş. vergi ile en düşük düzeyde Dervişan mahallesi görülmektedir.

15476 numaralı, Üsküb kazasının reaya ahalisinin defterinde; ahali-i reayanın oturduğu 17 mahallenin hanelerinin (verilen numaralara göre toplam 766 olması gerekiyor ise de) toplam 759 olduğu görülmekte, aynen İslam ahalisinin defterinde bulunduğu belirtilen veriler yanısıra evlerinin kendilerine ait olup olmadığına, cizyelerine ilişkin veriler de bulunmaktadır. Reaya ahalisinin defterinin de sonunda aynen İslam ahaliine ait defterde olduğu şekilde her mahallenin toplam vergi ve temettuuuna ilişkin bilgiler bulunmakta fakat İslam mahallelerine ait defterlerde görülen temettuu-vergi ilişkilerindeki paralellik burada kaybolmaktadır. Bin Payko mahallesi reayası toplam 86218 krş. temettuu ile en yüksek iken bir önceki sene ödenmiş olan vergi toplamında 2704 krş. ile ikinci sırada yer almak; Yiğit Paşa mahallesi reayası toplam temettuu sıralamasında Hacı Selahaddin mahallesi reayası ardından 79699 krş. ile üçüncü sırada yer alırken bir önceki sene ödenmiş olan vergi sıralamasında 3217 krş. ile birinci sırada bulunmaktadır.



15475 numaralı, Üsküb kazasının Yahudiyan ahali-
sinin defterinde; millet-i Yahudiyan'ın oturduğu tek ma-
halle 62 hanelidir. Reaya ahalisinde görülen türden bil-
giler vardır. Bu mahallenin toplam temettuu 35490 krş.,
bir önceki sene ödenmiş olan vergi 1365 krş.'tur. Teker
teker tüm İslam ve reaya mahallelerini karşılaştığımızda
bu haliyle Yahudiyan mahallesi 39 İslam ve 12 reaya ma-
hallesinden daha fazla temettuu var gözükmemekte, bir ön-
ceki sene ödenmiş olan vergi miktarı açısından da tüm
İslam mahallelerinden ve 14 Reaya mahallesinden fazla
vergi vermiş durumdadır.

15469 numaralı, Üsküb kazasının Kıptiyan ahalisi-
nin defterinde; Kıptiyan-ı İslam ve Kıptiyan-ı Zımmi-
yan hanelerinin (toplam 117) diğer defterlerde bulunan
bilgilerin benzerlerine rastlanmaktadır. Beş mahallede
Kıptiyan-ı İslam üç mahallede ise Kıptiyan-ı Zımmiyan
bulunmaktadır. Kıptiyan-ı İslam mahalleleri hane sayısı,
temettuu ve vergi toplamı açılarından Kıptiyan-ı Zım-
miyan mahallelerinden daha fazladır. Toplam temettuu ve
vergi açısından; Tophane mahallesi Kıptiyan-ı İslam'ı
8160 krş. Temettuu ile en yüksek temettuu ve 863 krş.
vergi ile en fazla vergi vermiş olarak başta yer almakta
bunları temettuuda 5950 krş. Temettuu ile Çarşu mahal-
lesi Kıptiyan-ı İslam'ı izlerken, vergide 510 krş. Vergi
ile Gazi Menteş mahallesi Kıptiyan-ı İslam'ı izlemektedir.

Etnik-dinsel ayrım gözönünde tutulmaksızın ma-
halleler bazında hane- temettuu- vergi ilişkilerine bakıl-
dığında ise doğal olarak farklı bir tablo ile karşılaşılma-
ktadır.

15471 ve 15472 numaralı, başka yerleşme birimle-
rinden Üsküb'e gelip icra-yı zanaat eden yerliden sayılan
ve henüz yerliden sayılmayanların (toplam 445 hanenin)
defterlerinde; bu türden İslam ve gayr-ı müslim ahalinin
geldikleri yer, meslek ve temettuu yazılıdır. Bu defterde-
ki verilere dayalı olarak, Nefs-i Üsküb'e gerek Üsküb ka-
zasına tabi karyelerden gerekse Eyalet içindeki kaza ve
karyelerinden ve hatta Balkanlar ve Anadolu'daki Eyalet-
lerden esnaf ve zanaatkâr başta olmak üzere çeşitli iş kol-
larında çalışmak ve geçimini Üsküb'de sürdürmek üzere
bir göç olduğu ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda sözü edilen 6 defterdeki kayıtlara göre,
Nefs-i Üsküb 19. yüzyıl ortalarında önemli bir ticaret

Tablo:1

Mahalle (İslam)	Hane sayısı	Temettuat tutarı (krş.)	Tekaliif tutarı (krş.)
Gazi Menteş	51	27480	242
Hacı Selahaddin	16	10080	105,5
Bin Payko	46	2151	850
Bin Kocacık	63	16276	652
Yiğit Paşa	39	24299	734, 5
Bin Muhtesib	30	17943	747
Hacı Tacüddin	41	16780	568
İsmail Voyvoda	33	13656	355, 5
Kebir Mehmed Çelebi	104	42456	1335
Hacı Kasım	7	1720,5	781
Gazi İskender	23	11968	275
Hacı Lala	18	2190	51
Dervişan	11	1476	25
Kara Kuyucu	48	20459	586
Pazarbaşı	30	8633,5	284
Oruc Paşa	90	15507	232
Bin Bahri	29	18027,5	762
Kuyucu Hamza	62	27916	556
Hacı Yunus	47	17953,5	234, 5
Muhyiddin Çelebi	8	4165	21
Cedid İsa Bey	65	18485	290
Kasım Gazi	56	21211	894,5
Hacı Muhyiddin	33	12169	392,5
Katib Şahin	31	16506	287
Debbag Şahin	43	21183	339
Bin Ömer	46	25280	426
Hacı Hayreddin	21	17650	592
İne Bey	22	11729	673
Bin Şahin	20	18985	952
Muradiye	12	3728	208
Hoca Şemsi	9	8624	290
Cami-i atik	64	29312	614
Bin Çepni	31	15503, 5	497, 5
İshakiye	22	39211	932, 5
Hacı Balaban	25	9135, 5	412
Hacı Gazi	24	21798	507
Haznedar İsmail	26	12029	196, 5
Hatuncuklar	51	33939	722, 5
Hüdaverdi	31	22268	707
Emin Hoca1	33	670	96, 5
Cedid ma Çiftlikat-ı Top.	12	31974	306
Toplam	1453	714889	19732, 5
Ortalama	35	17436	481
En Yüksek	104	42456	1335

merkezi, esnaf ve zanaatkâr yoğunluklu bir yerleşme bi-
rimidir. Yahudiyan mahallesi dışında diğer mahallelerin
birçoğunun sakinleri tek etnik-dinsel unsurlu- cemaatli
değildir. Mahallelerin çoğu İslam ahali yanısıra mîlel-i
saire'nin de yaşadığı yerler veya tersi olarak karşımıza
çıkılmaktadır. İş kolları kent yaşamına uygun olarak bir



hayli genişlemiştir. Dışarıdan gelip yerleşmelerin çokluğu sözkonusu yıllarda Nefs-i Üsküb'ün sosyal ve ekonomik yönden bir çekim merkezi olduğu izleniminin doğmasına neden olmaktadır.

19. yüzyıl ortalarında, aşağıda ayrıntılı olarak verilen defterlerden edinilen bilgilere göre; Nefs-i Medine-i Üsküb'de yerleşik İslam hanesi 1453, reaya hanesi 759, diyar-ı aher'den Üsküb'e gelmiş ve burada icra-yı zanaat etmekte olan ahali-i İslam $91+34=125$, aynı durumda olan reaya $260+60=320$, Millet-i Yahudiyan 62, Kıptiyan-ı İslam 96, Kıptiyan-ı Zımmiyan 21 hanedir. Toplam 2836 hanedir. Bu durumda Üsküb şehrinin nüfus yapısı Osmanlı millet sistemine göre: İslam %50, reaya %27, diyar-ı aher'den gelenler %16, Yahudiyan %02, Kıptiyan-ı İslam ve Kıptiyan-ı Zımmiyan %05'dir.

İslam mahalleleri içinde Kebir Mehmet Çelebi mahallesi hane sayısı açısından 104 hane ile en büyük olup ikinci sırada 90 hane ile Oruç Paşa mahallesi yer almaktadır. Ortalama hane sayısı 35'in üzerinde 16 mahalle bulunmaktadır.

Reaya mahalleleri içinde Hacı Selahaddin mahallesi hane sayısı açısından 171 hane ile en büyük olup bunu 116 hane ile Gazi Menteş ve Bin Payko mahalleleri izlemektedir. Ortalama hane sayısı 44'ün üzerinde 6 mahalle bulunmaktadır.

Tablo:2

Mahalle (Reaya)	Hane	Temettuat	Tekalif
Gazi Menteş	116	45062	709
Hacı Selahaddin	171	85499	1663, 5
Bin Payko	116	86218	2704
Yiğit Paşa	85	79699	3217
Bin Muhtesib	27	10570	306
Gazi İskender	12	13164	545, 5
Hacı Lala	13	7786	193
Dervişan	4	2173	44
Katip Şahin	66	31811	759
Cedid der Çayır	18	3949	309
Debbağ Şahin	18	8993	156, 5
Söğütlü	11	8930	198, 5
Cedid Ma Çiftlikat-ı Tophane	91	46268	656
İnebey	4	1250	32
Bin Kocacık	3	2080	86
Kebir Mehmet Çelebi	2	660	60
Hacı Yunus	2	470	12
Toplam	759	434582	11651
Ortalama	44	25563	685
En Yüksek	171	86218	3217

Kıptiyan-ı İslam ve Zımmiyan mahalleleri içinde Tophane mahallesi hane sayısı açısından 51 hane ile en büyük olup bunu 28 hane ile Gazi Menteş mahallesi izlemektedir. Ortalama hane sayısı 13'ün üzerinde 3 mahalle bulunmaktadır.

Tablo:3

Kıptiyan-ı İslam			Kıptiyan-ı Zımmiyan		
Mahalle	Hane	Temettuat	Vergi	Hane	Temettuat
Gazi Menteş	28	2670	510	8	1751
Çarşı	14	5950	280	11	4800
Katip Şahin	2	100	18		
Tophane	51	8160	863	2	250
Cedid	1	150	5		
Toplam	96	17030	1676	21	6801
Ortalama	19	3406	335	7	2267
En Yüksek	51	8160	8160	11	4800

Tablo:4

Mahalle (Yahudiyan)	Hane	Temettuat	Tekalif
	62	35490	1365

Üsküb şehrinin nüfus yapısı hakkında genel çizgilerle verdiğimiz bu bilgilerden sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun millet sistemine göre tek tek şehrin sakinlerinin durumunu gözden geçirebiliriz.

İSLAM AHALİ

İslam ahalinin oturduğu mahalleler ve sözkonusu mahallelerde sakin İslam haneleri sayısı (Tablo: 1'deki) gibidir.

İslam ahalinin yıllık ortalama kazançları ve vergileri (Tablo:1'deki) gibidir.

İslam ahalinin gündelik meşguliyetleri, meslekleri, ne olduklarına ilişkin olarak defterlerde yer alan bilgilere göre, sayısal olarak alfabetik sırayla Tablo:5'deki gibi şöyledir:

Toplam yüzden fazla yetim, alil, malül, fukara, (EAD) elden ayaktan düşmüş, (ŞBİG) şunun bunun ianesiyle geçinen ve seele' (dilenci)nin varlığı düşündürücüdür.

Üçyüz dolayında çiftlik sahibi, malikane sahibi, harım kethüdası, çiftçi, zıraat erbabı'nın varlığı tarımsal hayatın bu kesim için ne denli önemli olduğunu göstermektedir.



Tablo:5

Abacı	39 EAD	3 Kolrukcu	1 Sabuncu	2
Alil	56 Eskici	13 Kürkcü	1 Saraç	21
Arabacı	37 Etba	91 Leblebici	7 Sayyad	1
Ashab-ı alaka	2 Fırıncı	2 Lüleci	23 Seele	25
Asker	1 Fukara	1 Malikane sahibi	1 Sekban	10
Aşçı	6 Halaç	14 Malül	1 Sergici	11
Artar	19 Hamamcı	4 Manav	1 Sernevbetci	1
Bakkal	54 Hancı	18 Meczub	1 Serseri	1
Bekçi	4 Harım ket.	1 Mekteb hocası	7 Sipahi	27
Belli değı	17 Helvacı	3 Mesci	2 ŞBİG	8
Berber	41 Hizmetkar	9 Meyveci	15 Şeyh	8
Bezci	2 İmam	32 Muhzır	2 Tabgacı	1
Bıçakçı	19 İrgat	2 Mutfak	4 Takyeci	1
Bostancı	4 Kahveci	17 Mıytab	10 Talebel	7
Boyacı	24 Kalaycı	2 Müderris	1 Tellak	5
Çarıklı	10 Kantarcı	3 Müezzın	11 Terzi	76
Çerçi	17 Kasab	5 Mültezim	3 Ticaret erbabı	45
Çiftci	99 Katib	5 Mütevellı	5 Tüfenkci	28
Çiftlik sabıbl	83 Kayyum	1 Nalbant	52 Türbedar	2
Çubukcu	4 Kaza naibi	1 Natır	2 Ulak	2
Debbağ	86 Kazzaz	3 Nisa	1 Yazıcı	1
Dellal	5 Kebabcı	2 Pabuşcu	1 Yemenici	8
Demirci	68 Keçeci	4 Palaskacı	1 Yetim	43
Doğramacı	7 Kellepaçacı	4 Parangabend	1 Zaviyedar	1
Duhan kıyıcısı	24 Keresteci	2 Penbeci	3 Zıraat erbabı	22
Düğmeci	4 Ketenci	5 Saatçı	1	
Dülger	2 Kitabcı	1 Sabi	1	
Toplam				1598

Müderris, Mekteb hocası, Şeyh, İmam vb.leri elliye aşkıdır.

Debbağ, terzi, demirci, nalbant gibi zanaatkarlar ile bakkal esnafının sayıca elliden çok oluşları bu unsurların kent yaşam tarzına uyum sağladıklarını kanıtlamaktadır.

REAYA

Reaya haneleri hakkında aynı şekilde elimizde olan verileri değerlendirecek olursak;

Reaya olarak kayıtlı ahalinin oturduğu mahalleler ve sözkonusu mahallelerde sakin Reaya haneleri sayısı (Tablo:2'deki) gibidir.

Reaya ahalinin yıllık ortalama kazançları ve vergileri (tablo:2'deki) gibidir.

Reaya ahalinin gündelik meşguliyetleri, meslekleri, ne olduklarına ilişkin olarak defterlerde yer alan bilgilere göre, sayısal olarak alfabetik sırayla Tablo: 6'daki gibi şöyledir:

Tablo:6

Alaca işçisi	1	Çömlekci	4	Kantarcı	1	Seele	6
Alil	28	Çulha	1	Kapamacı	5	Semerci	7
Arabacı	5	Düğmeci	2	Kasab	3	Sergici	8
Arıcı	1	Dülger	7	Kazzaz	3	Seyis	15
Aşçı	10	Ekmeci	1	Kocabası	2	Simitci	3
Attar	7	Eskici	10	Kovacı	1	Şarabdar	2
Bakkal	6	Fıçı	7	Kunduracı	1	Şekerci	1
Bağcı	1	Fırıncı	5	Kuyumcu	6	Tablekar	1
Bahçevan	21	Hakkak	1	Kürkçü	50	Terzi	40
Belli değıl	1	Hancı	4	Mahalle oduncusu	1	Ticaret erbabı	4
Bezci	24	Hasırcı	1	Meykedeci	47	Urgancı	80
Boyacı	2	Hekim	1	Mumcu	8	Yapıcı	1
Çarıklı	1	Hizmetkar	30	Mutfak	10	Yetim	15
Çerçi	72	İpekci	18	Mıytab	4	Yortugir	1
Çeşmeci	2	İrgat	6	Nakışçı	1	Zıraat erbabı	80
Çiftlik kahyası	1	Kaftancı	19	Pabuşcu	37	Toplam	764
Çoban	1	Kahveci	1	Papaz	9		
Çolak	1	Kalaycı	7	Sabuncu	1		

28 alil, 6 seele, 15 yetimin varlığı reaya haneleri arasında da bir hayli başkasının bakımına, yardımına muhtaç olanların bulunduğunu göstermektedir.

Arıcı, bağcı, bahçevan, çiftlik kâhyası, çoban, ırgat, seysis ve zıraat erbabının varlığı reayanın tarım ve hayvancılıkla toplam hane sayısına göre yaklaşık olarak 1/6 oranında uğraştığını göstermektedir.

Papaz ve yortugir dışında din ve toplum eğitimiyle uğraşan yoktur.

Urgancı, kürkçü, çerçi, terzi, meykedeci, kaftancı, pabuşcu esnaf ve zanaatkarları sayıca diğerlerine oranla fazladır.

KIPTİYAN

Kıptıyan haneleri hakkında aynı şekilde elimizde olan verileri değerlendirecek olursak;

Kıptıyan ahalinin oturduğu mahalleler ve sözkonusu mahallelerde sakin Kıptıyan haneleri sayısı (Tablo: 3'deki) gibidir.

Kıptıyan ahalinin yıllık ortalama kazançları ve vergileri (tablo: 3'deki) gibidir.

Kıptıyan ahalinin gündelik meşguliyetleri, meslekleri, ne olduklarına ilişkin olarak defterlerde yer alan bilgilere göre, sayısal olarak alfabetik sırayla Tablo: 7'deki gibi şöyledir:



Tablo:7

Kıptiyan-ı İslamın meslekleri	Kıptiyan-ı zımmiyanın meslekleri
Ameli değil	15 Amele 1
Belli değil	4 Bohcacı 2
Çeribaşı	1 Çilingir 1
Çilingir	1 Dülger 1
Demirci	20 Hammal 3
Hammal	29 Kovacı 11
Kerizci	2 Zıraat erbabı 2
Kovacı	15 Toplam 21
Külhanbeyi	2
Mehterlik	3
Şunun bunun ianesiyle geçinen	3
Seyis	1
Toplam	96

Hammallık, kovacılık, demircilik ve amelelik Kıptiyan haneleri arasında yaygındır.

YAHUDİYAN

Yahudiyan haneleri hakkında aynı şekilde elimizde olan verileri değerlendirecek olursak;

Yahudi ahalinin oturduğu mahalle ve sözkonusu mahallede sakin Yahudi haneleri sayısı (Tablo: 4'deki) gibidir.

Yahudi ahalinin yıllık ortalama kazançları ve vergileri (Tablo: 4'deki) gibidir.

Yahudi ahalinin gündelik meşguliyetleri, meslekleri, ne olduklarına ilişkin olarak defterlerde yer alan bilgilere göre, sayısal olarak alfabetik sırayla Tablo:8'deki gibi şöyledir:

Tablo:8

Yahudiyan mahallesini sakinlerinin meslekleri	
Attar	6 Koltuk sarrafı 1
Badanacı	1 Kuyumcu 1
Çerçi	8 Sarraf 3
Gussar	1 Sergici 25
Haham	2 Tabgacı 1
Hizmetkar	5 Ticaret erbabı 3
Kasab	4 Toplam 63
Kiremitci	2

Yahudiyan hanelerinden hizmetkârlık yapan 5 hane-yi dışta tutarsak, Üsküp Yahudilerinin çoğunluğunun esnaf ve zanaatkar olduğu görülür.

MESLEKLER

İslam, Reaya ve Yahudi ahalinin hane sayılarıyla meslek sayıları karşılaştırıldığında meslek sayılarının daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durum bazı hanelerde kayıtlı olanların iki meslekli oluşundan ileri gelmektedir. Tablo: 9'da ikinci bir mesleği olanların ilk meslekleri görülmektedir.

Tablo: 9

İki meslekli İslam hanelerinin	Reaya hanelerinin iki meslekli	
Abacı	3 Arabacı	1
Arabacı	3 Çerçi	2
Bakkal	1 Meykebeci	1
Çiftçi	99 Ticaret erbabı	1
Demirci	3 Toplam	5
Duham kıyıcısı	1	
Etba	1	
Hancı	2	
İmam	5	
Lüleci	1	
Mültezim	1	
Mütevelli	4	
Nalbant	5	
Saraç	1	
Sipahi	2	
Talebe	2	
Terzi	2	
Ticaret	3	
Tüfenkci	2 İki meslekli Yahudi hanesi	
Yazıcı	1 Haham	1
Toplam	142	1

Bazı tanımlarla belirtilenler ve meslek sahipleri sayısal çoklukla dikkati çekmektedir.

Tablo:10

Meslek	İslam	reaya	Yahudiyan	Kıptiyan-ı İslam	Kıptiyan-ı Zımmiyan	Toplam	Tekel	Çoğunluk
Alil	56	28	0	0	0	84		İslam
Bakkal	54	0	0	0	0	54	İslam	
Çerçi	17	72	8	0	0	97		Reaya
Çiftlik sahibi	183	0	0	0	0	183	İslam	
Çiftçi	99	0	0	0	0	99	İslam	
Debbag	86	0	0	0	0	86	İslam	
Demirci	68	0	0	20	0	88	İslam	
Etba	91	0	0	0	0	91	İslam	
Küçük	1	50	0	0	0	51	Reaya	
Nalbant	82	0	0	0	0	82	İslam	
Terzi	76	40	0	0	0	116	İslam	
Urgancı	0	80	0	0	0	80	Reaya	
Yetim	43	15	0	0	0	58	İslam	
Zıraat erbabı	22	80	0	0	2	104	Reaya	
Ticaret erbabı	45	4	3	0	0	52	İslam	
Toplam	923	369	11	20	2	1241		



Toplam sayıca elliden yüksek mesleklerin etnik-dinsel dağılımı, tek el ve çoğunluk durumunu gösterir. Yukarıdaki Tablo: 10'da, reayanın tekelinde gözüken ur-gancılık dışında kalan meslek ve zanaatlarda İslamların tekeli dikkati çekerken, bazı meslek, zanaat toplumsal statülerde dengeli bir çoğunluk dağılımı ile karşılaşılmaktadır.

Bu durum az sayıda olmalarına bakılmaksızın tüm mesleklere göre listeler gözden geçirildiğinde değişmek-te, bazı meslekler, görevler, hizmetler, bazı etnik-dinsel topluluklardan insanların elinde bulunuyor gibi gözük-mektedir. Şöyle ki;

İslamların: İmam, müezzin, müderris, mültezim, müteveli, Zaviyedar, Türbedar.

Tüfenkci, Sipahi, Saraç, Meyveci, Lüleci, Halaç, Duhan kıyıcısı, Bıçakçı, Berber, Abacı.

Reaya'nın: Papaz, Kocabaşı, Yortugir, Seyis, Se-merci, Meykedeci, Kaftancı, İpekçi, Bahçevan.

Yahudiyan'ın: Haham, Badanacı, Gussar, Kiremit-ci, Koltuk sarrafı.

Kıptıyan'ın: Çeribaşı, Bohçacı, Kerizci, Mehterlik, Küllhanbeyi.

SOSYAL VE EKONOMİK YAPİYİ ETKİLEYEN BİR OLGU, ÜSKÜB'E YÖNELİK İÇ GÖÇ

Üsküb'ün dışarıdan göç alan, bir çekim merkezi ol-duğunu belirtmiş, şehir merkezinin nüfus yapısının az da olsa dışarıdan gelip Üsküb'e gelenlerle değiştiğine işa-ret etmişik.⁵ Bu durumun meslek, hizmet, esnaf ve za-naatkârlık alanına yansımaları olağandır. Gerek İslam ge-rekse reaya olarak adlandırılan unsurlardan Üsküb'e ge-lişlerine göre 3 yıldan çok ve az olanların mesleklerine ve sayılarına bakıldığında bu yansıma görülmektedir.

Tablo: 11'e dikkat edildiğinde Üsküb'deki sosyal ve ekonomik hayata mesleki yönden eklemlenen İslam ha-nelerinin bir kısmının Üsküb İslam hanelerinin tekelin-de veya çoğunlukla ellerinde bulundurdıkları meslekler-den oldukları (Örneğin; Abacı, Berber, Tüfenkci) bir kıs-mının yeni meslekler getirmiş olduğu (Örneğin;Bozacı, Terlikçi gibi), diğerlerinin ise gerek İslam gerekse diğer unsurlardan olup da Üsküb'deki esnaf ve zanaatkârlık ve-ya işkollarında yer alanların arasına katıldıkları görül-mektedir. İslam ahaliden olup da Üsküb'e gelişleri 3 yıl-dan fazla ve az olanlar birer meslek sahibi (çırak, kalfa, usta, esnaf vs.) olarak tümü, 91+34= 125 hane 15 işko-luna birer meslek sahibi olarak dahil olmaktadırlar. 15 mesleğin 13'ü 3 yıldan fazla Üsküb'de oturmakta olan bu nedenle yerliden sayılanlarca sürdürülürken, Üsküb'e gelişleri 3 yıldan az olanların sürdürmeye koyuldukları 6 işkolundan ikisi (Halaçlık ve hamamcılık) bunlara naza-ran yenidir fakat aynı meslekler Üsküb İslam ahalisi için yeni değildir.

Tablo:11-İslam hanelerinin meslekleri ve sayıları:

Meslek	3 yıldan çok	3 yıldan az
Abacı	5	-
Berber	2	-
Boyacı	4	-
Bozacı	20	6
Debbağ	16	1
Demirci	2	-
Dülger	10	6
Halac	-	1
Hamamcı	-	9
Kahveci	3	-
Nalbant	12	11
Natır	2	-
Terlikçi	1	-
Terzi	9	-
Tüfenkçi	5	-
Toplam	91	34

Tablo:12-Reaya hanelerinin meslekleri ve sayıları:

Meslek	3 yıldan çok	3 yıldan az
Ticaret	11	-
Hancı	10	-
Meykedeci	18	6
Terzi	52	10
Han odacısı	1	3
Meyhaneci	2	-
Kaftancı	9	2
Kürkçü	14	-
Bezci	4	-
Mutaf	5	3
İpekçi	13	-
Urgancı	8	4
Çizmec	8	-
Pabuşçu	7	-
Kunduracı	1	-
Kasab	8	1
Ekmecki	37	11
Simitçi	20	16
Mumcu	4	3
Kuyumcu	7	-
Düğmeci	2	-
Doğramacı	1	1
Semerci	23	-
Kalaycı	4	-
Toplam	269	60

Reaya'dan olup Üsküb'e gelen ve gelişlerine göre aynen İslam haneleri gibi tasnif edilen reaya hanelerinin Tablo:12'de görüldüğü üzere, Üsküb'deki sosyal ve eko-nomik hayata mesleki yönden eklemlenenlerinin bir kıs-



mının Üsküb reaya hanelerinin tekelinde veya çoğunlukla ellerinde bulundurdıkları mesleklerden oldukları (Örneğin; Urgancı, Meykedeci, Kaftancı, İpekci) bir kısmının yeni meslekler getirmiş olduğu (Örneğin; Çizmecici, Meyhanecici, Doğramacı gibi), diğerlerinin ise gerek İslam gerekse diğer unsurlardan olup da Üsküb'deki esnaf ve zanaatkarlık veya işkollarında yer alanların arasına katıldıkları görülmektedir. Reaya ahaliden olup da Üsküb' gelişleri 3 yıldan fazla ve az olanlar birer meslek sahibi (çırak, kalfa, usta, esnaf vs.) olarak tümü, $260+60=320$ hane 24 işkoluna dahil olmaktadır. Üsküb'e gelişleri 3 yıldan fazla olan reaya hanelerinden bazıları ikinci bir mesleğe de sahiplerdir, bu nedenle dikkat edilirse sözkonusu meslekleri sürdürenlerin sayısı 269'dur. Bu durum diğerleri için sözkonusu değildir. 24 mesleğin tümü 3 yıldan fazla Üsküb'de oturmakta olan bu nedenle yerli den sayılanlarca sürdürülürken, Üsküb'e gelişleri 3 yıldan az olanların sürdürmeye koyuldukları 11 işkolunun hepsi kendilerinden önce Üsküb ahalisinden olan ve sayılanlar tarafından yürütülmekte olan işkollarıdır.

Gerek Kıptiyan-ı İslam ve Zımmiyan gerekse Yahudiyan'dan olup da diyar-ı aherden gelip Üsküb'e yerleşen, herhangi bir işkoluna dahil olan yoktur. Bu nedenle Üsküb'ün sosyal ve ekonomik yapısına bakılacak olursa büyük oranda değişim karşımıza çıkmamaktadır.

SONUÇ

Üsküb şehrinin, 16. yüzyıldan 19. yüzyıl ortalarına değin, etnik-dinsel temellere dayalı olarak sakinleri toplam içindeki yüzdelerini korumaktadırlar. 19.yüzyıl ortalarına ilişkin incelenen defterlerde yetim ve sabilere varana değin şehrin erkek nüfusu verilirken bir iki yer dışında kadın nüfusun adı yoktur. Oysa dönemin diğer kırsal ve kent kesimlerine bakıldığında mal varlığı ve mülkiyet açısından yüzyıllardır olduğu gibi bu zaman diliminde de kadın nüfusun erkeklerden pek farklı olmadığı görülmektedir. Bu durumun nedeni kadın nüfusa ait mal ve mülklerin yazımının erkek nüfusa ilişkin verilerin içinde dolayısıyla gölgesinde kalışdır.

Yüzyıllar öncesi 16. yüzyılın ikinci yarısında Üsküb şehrinin nüfusu; %80 müslüman, %15 Hristiyan %05 Yahudi ve Kıptiyan'dan oluşuyordu. 19. Yüzyıl ortalarında ise Üsküb şehrinin nüfus yapısı Osmanlı millet

sistemine göre: yaklaşık olarak, İslam %50, Reaya %27, diyar-ı aher'den gelenler %16, Yahudiyan %02, Kıptiyan-ı İslam ve Kıptiyan-ı Zımmiyan %05 haline gelmiştir. Bu değişime diyar-ı aherden gelenler neden oluyor gibi görülmektedir. Fakat bunları da İslam ve reaya olarak mensup oldukları etnik-dinsel kategoriye katarsak ki bu durumda; % 56 İslam, % 37 Reaya, % 2 Yahudiyan, % 5 Kıptiyan-ı İslam ve Kıptiyan-ı Zımmiyan oranıyla karşılaşılmaktadır. Dolayısıyla İslam haneleri sayısında düşüş, reaya haneleri sayısında ise bir artış açık bir biçimde sözkonusudur. Bu nedenle kentin sakinlerinin etnik-dinsel ayrıma göre sayısal ve oransal değişimini salt dışarıdan gelenlerle açıklamaya çalışmak doğru değildir. Dönemin çok öncesinde başlamış olan geri çekilme, toprak yitirme vb. olayları yanısıra, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun, Sırp ve Yunan ulusallıklarının yayılmacı politikalarının ve bunları istediği zaman engelleyen istediği zaman ise destekleyen, sorunları pazarlıklar konusu haline getiren Rusya, İngiltere, Fransa gibi büyük devletlerin oluşturdıkları uluslararası politikalar karşısında Osmanlı İmparatorluğu'nun elinde bulundurduğu yerleri koruma yolunda gerekli önlemleri alamayışı ya da alınan önlemlerin yeterli olamayışının ne denli önemli rol oynadığını görmek gerekir.

19. yüzyılda Balkanlarda Osmanlı İmparatorluğu'nun elinde bulunan yörelerin bir çoğunda olduğu gibi Üsküb ve çevresinde de başta tarım kesiminde olmak üzere yapısal değişimler-evrimler gerçekleşmişti. İncelenen defterlerde de görüldüğü üzere çiftlik sahiplerinin sayısal olarak çokluğu klasik Osmanlı toprak düzeninin yerini çağın öngördüğü çiftlik düzenine bıraktığını, en azından büyük çapta bu yörede bu evrimin-değişimin gerçekleştiğini gösteriyordu.

Klasik Osmanlı kentsel yaşam biçiminin vazgeçilmez bir ögesi olan lonca sistemi ayakta gibi görülmekte, fakat modernleşme sürecine girmiş olan bir Balkan kenti olarak Üsküb'de yeni iş kolları ve buralarda istihdam olan insanlara da rastlanmakta, eski sosyal ve ekonomik hayat tarzının yarattığı meslek ve zanaatlar maziye karışmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun doğal bir sonucu da klasik mahalle yapılarının korunamayışı birçok mahallede İslamlarla beraber reayanın da oturuyor



olmasıdır. Bu türden mahalleler içinde Gazi Menteş ile Cedid ma çiftlikat-ı Tophane en renkli ve karmaşık yapı-
lı gözükmetedir.⁶

*Tablo:13 Üsküb şehrinin etnik-dinsel farklılığa göre en kar-
maşık mahalleleri*

Mahallenin adı	Mahallede sakin ahalinin adı				
	İslam	Reayaa	Kıptıyan-ı	Kıptıyan-ı	Toplam
Gazi Menteş	50	116	28	8	202
Çiftlikat-ı tophane ma					
Cedid	12	91	52	2	157
Toplam	62	207	80	10	359

İncelenen dönemde henüz hızlı bir sanayileşmenin
olmadığı, anamalcı sermayenin üretim ve tüketim alış-
kanlıklarını belirleyebilecek bir aşamaya gelmediği göz
önünde tutulacak olursa değişimin ne denli yavaş oldu-
ğu, daha sonraki yıllarda gerçekleşebilmesi için de yeni
sorunları göze almak cesaretinin gösterilmesi gerektiği
anlaşılır. 19. yüzyıl ortalarındaki Üsküb'ün sosyal ve
ekonomik yapılarını değiştirebilecek ekonomik, teknik,
bilgi birikiminden çok, bir siyasal iradede yoksunluk,
belirttiğimiz biçimde bir sosyal ve ekonomik tablonun
Üsküb'de ortaya çıkmasına neden olmaktaydı.

- 1 Şimdilik bu amacımız dışındadır. Üzerinde çalışmalarımız sürmekte olup, ya-
kında tamamlamayı planlamış bulunuyoruz.
- 2 Üsküb Eyaletinin defterleri M1.VRD.TMT tasnifinde 15115'den
15479'a değin numaralarda yer almaktadır. Toplam 365 defterdir. Üsküb
kazasının 8 defteri vardır. Geri kalan 357 defter Eğridere, İvranya, Kal-
kandelen, Geylan, Koçina, Kumanova, Priştine, Vulçetrin, kazalarına ait
defterlerdir.

- 3 "Padişah eskiden mezrea olan bir yeri şenletmek için icazet viriüb Mustafa Pa-
şa'ya temlik ediyor. Paşa da bu suretle meydana çıkan köyü Üsküb'deki camiine
ve imaretine vakf ediyor" Barkan, Vakıflar, s. 361.
- 4 TM. C. X., İstanbul, 1953, s. 1-26.
- 5 Bu konuda, tarafımızdan 1998'de İstanbul'da düzenlenmiş olan X. Milli
Türkoloji Kongresine "Üsküb'e yönelik içgöçler" başlıklı bir bildiri su-
nulmuştur.
- 6 Bkz.: Tablo: 13.



KARGAŞA VE YARATICILIK ARASINDA: XVIII. YÜZYILIN SONU VE XIX. YÜZYILIN BAŞINDA BİR TAŞRA KASABASININ HİKAYESİ

TEODORA BAKARDJİEVA
REGIONAL HISTORICAL MUSEUM RUSSE / BULGARİSTAN

Bulgaristan Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olduğu zamanlarda, Rusçuk'un tarihi Osmanlı' nın en parlak döneminden düşüş dönemine kadar uzanır. Fakat, olumsuz olaylara rağmen, kasabanın gelişimi, İmparatorluğun hayatında artan rolü ile devamlı ilişkilendirile gelmiştir. Rusçuk, bir sınır kasabasının taşıdığı bütün olumsuzlukları içinde barındırıyordu; Ancak aynı zamanda, bulunduğu konum itibariyle, nehrin, oradan geçen önemli yolların ve değişik hinterlandların gelişen elverişli ekonomik etkisi altındaydı. Bütün bunlar, onun etkileyici canlılığını belirleyen unsurlar olarak ön plana çıkarlar. Birkaç yüzyılın sonunda, Rusçuk, küçük sınır kalesi konumundan, Balkanlarda önemli bir mevki sahibi olan ve Tuna boyundaki diğer kasabalardan daha gelişmiş, büyük ve güçlenmiş bir kasabaya dönüşmüştür.

XVIII. yüzyılın son çeyreği, bu makalenin kronolojik başlangıç noktasını oluşturur. İmparatorluğun bütün vilayetlerinde, yaygın feodal karışıklıklara ve ayrılıkçı hareketlere sebebiyet veren ciddi bir sosyal, ekonomik ve siyasal çöküntü bu döneme damgasını vurmuştu. Merkezi hükümet karşısında gittikçe kuvvet kazanan yerel güçler, İmparatorluğu sarsmakta ve ülkeyi tam bir kargaşanın (anarşi içine süreklemektedir. Her yerde olduğu gibi Rusçuk kazası da bu sürecin dışında değildi. Maharetli bir mahalli vakanüvis, yerel halkı güvenlikleri için göç etmek zorunda bırakan, Kadışeoğlu ve Burunsuz Ahmed Ağa arasında meydana gelen, 1777 baharındaki güç mücadelesini belgelemiştir.¹ Kazada çok iyi bilinen Dintanu isimli bir kanun kaçağı, iki adam arasındaki bu

sürtüşmede taraf olmuştu. Böylesi olaylar, o zamanlar pek yaygındı. Bir sonraki yıl, Burunsuz Ahmed Ağa ve Çelebioğlu Mehmed Ağa iktidarı elde etmek için çarpıştılar.² Mehmed Ağa, ayan olabilmek hırsıyla İsmail Ali-ya adlı bir eşkiya liderinin yardımına başvurdu.³ Kasabada, bir hafta süresince şiddetli çarpışmalar meydana geldi; bu noktada, Rusçuk halkının katlandığı zorlukları tahmin etmek güç olmasa gerek. Galip yine Burunsuz Ahmed Ağa oldu; düşmanını Rusçuk'ta bir camiye kapatmayı başardı ve onları bozguna uğrattı. Bu durum, Merkezi Otoritelerin gücünün hala devam ettiğinin bir işaretiydi. Bu yüzdendir ki, mahalli idarecilerin devamlı artan taleplerinde bir tehlike görmüyorlardı; onlar, çok net bir şekilde, mahalli idarecilerin konumunu, kendi güvenlikleri için bir tehlike oluşturmeyen küçük çaplı yerel talepler olarak değerlendiriyordu. O zamanki genel uygulamaya göre, Bab - 1 Ali sert geçen savaşları kazanan kişinin ayanlık otoritesini, resmi olarak onuyordu. Belgelerin yetersizliği, yıllarca süren Rusçuk'un meşru ayanı ile onun mevkisinde hak iddia edenlerin mücadelelerini, detaylı bir şekilde izlememize engel olmaktadır; yine de, 1785 yılında Çelebioğlu Mehmed Ağa'nın sonuçta ayanlık statüsünü elde ettiğini biliyoruz. Eşkiya liderleri Küçük, Uzun Mutiş, Nikopol ile bölgesinden sürülen Deli Zaim onu desteklediler; bu şunu gösterir ki, o sadece mahalli desteğe bel bağlamamıştı.⁴ Kaynaklar, masum halkın insanların heder olduğunu ve büyük kayıpların meydana geldiğini aktarmaktalar. Bu durum, yerel halkın, hem Müslümanların hem de Hristiyanların, bu olayda tarafsız kalmadıklarını düşünmemiz için



temel oluşturmaktadır. Onlar, meşru ayanlarını savunmak, hayatlarını ve mallarını korumak için uğraş vermişlerdi. Ardından gelen şiddet ise, çok açık olarak, itaat etmemiş olanlara karşı bir ceza anlamına gelmekteydi.

Rus-Türk savaşı (1787 - 1792) bu çetin mücadeleden sadece iki yıl sonra patlak verdi. Rusçuk'un sakinleri savaşın ne anlama geldiğini çok iyi bir şekilde hissedebiliyorlardı. Bu silahlı mücadele sırasında Bab - ı Ali genelinde savunma operasyonlarına güveniyordu; bu taktikte, Tuna'daki bu sınır bölgesinin bulunduğu alanın stratejik önemini artırıyordu. Kuzey cephesi için bir duba köprü kasabaya yakın bir alana inşa edildi; Sultan'ın ordusunun kampı, 1788'in kışında oraya kuruldu. Bahar gelmeden taburların hazırlanması ve geri çekilmesi yolunda bir sürü emirler verilmesine rağmen, 1789 Temmuz'unun başlarında hala kamp Rusçuk'un etrafındaydı.⁵ Bu altı aylık konaklamanın, insanların günlük yaşam tarzları üzerindeki etkisi büyük oldu. Savaş mali gelire de gereksinim duyulmasına sebebiyet verir ve gelirler de genellikle üretken halktan orduyu güçlendirmek için asker ve vergi alımları şeklinde olur. Hatta, Balkan Dağlarının kuzeyindeki yerleşim alanlarından elde edilen dataların yüzeysel bir karşılaştırması, Rusçuk için rakamların çok yüksek olduğunu gösterir. Bunun sebepleri, kasabanın bir çok açıdan zengin kapasitesi ve ordunun yerleşiminin çok yakın olması, askeri sorumluluklardan kaçmayı hemen hemen imkansız hale getirmesiydi.⁶ Savaş buhranı, Rusçuk'ta mahalli liderleri bile içine alan ciddi siyasal sürtüşmelere yol açan, kontrolden çıkmış iktidar istencine ve güç gösterilerine yol açtı. Bab - ı Ali, inceleme yaptıktan sonra hemen önlemini almak zorunda kaldı. 3 Şubat 1791'de, Rusçuk halkı, merkezi otoritenin tertiplemediği, Çelebi Efendi ve kardeşine yönelik siyasal bir cezalandırmaya tanık oldular.⁷ Bunu izleyen aylarda, aralarında azda olsa Bulgarların da bulunduğu, Çelebi Efendi taraftarları aleyhinde koğuşurmalar ve acımasız askeri tedbirler meydana geldi. Bulgar yerel liderlerden biri olan Basha Todor, 3 Nisan 1791'de Çelebi Efendi'nin yandaşlarından biri olmakla suçlanarak öldürüldü. 6 Nisan'da, Easter gününde (büyük Hristiyan tatili) bir kilisede hacı Kaltcho tutuklandı; ancak, hayatını büyük miktarda para karşılığında kurtarabildi. Muhtemelen, siyasal olarak gözden düşürülmüş olan meşru

ağa, 9 Şubat 1791'de öldürüldü, ve yerini Trasteniklioğlu Ömer Ağa aldı. Ömer Ağa'nın Rusçuk'un ayanı olarak atanmasından kısa bir süre sonra, bu siyasal girişimin pek de uygun olmadığı ortaya çıktı; ve yeni ayan ölümüne mahkum edildi ve kasabanın merkezinde halkın gözü önünde idam edildi.⁸ İsmail Paşa tarafından yapılan bu infazın arkasında, Bab-ı Ali'nin, Trasteniklioğlu Ömer Ağa'nın kötü davranışlarına maruz kalmış topluluğu sakinleştirmek ve en uzak vilayetlerde bile kontrolün elinde olduğunu ispat etmek çabasının yattığını görebiliriz.

Bulgar bilim çevrelerinde "Obretenov Koleksiyonu" olarak ün yapmış, yukarıda zikredilen belgede, öldürülen Ömer Ağa'nın kardeşi olan ve geleceğin meşhur Rusçuk ayanı Trasteniklizade İsmail Ağa'nın 9 Aralık 1792'de Rusçuk'a düzenlediği silahlı saldırıdan bahsedilmektedir.⁹ Bu çarpışmanın nedenleri, tabii bir ölçüde istediği, kişisel güç gösterişi için uğraş ve belirsiz bir iktidar hırsı gibi geniş bir saha içinde bulunmaktaydı. Savaşmada engin tecrübe sahibi olan İsmail Ağa, bu sefer besbelli ki gücünü olduğundan daha fazla abartmıştı. Ayrıca, büyük bir ihtimalle, kardeşinin destekçilerinin ona yardımcı olacağı gibi boş umuda kapılmıştı. Onun cüretkar saldırışı, kasabadan bir kaçış ile sonlandı. Şayet amacı ayanlık mevkinin elde etmek olmuş olsaydı, tamamen başarısız olurdu. İktidar için ilk uğraşısını veren Trasteniklizade İsmail Ağa, Tırnova, Razgard, Loveç and Sviştov kazalarını yağmaladı; daha sonra, beklenmedik bir şekilde 1794 yılında Tuna üzerinde bir adada, ilk önceleri merkezi hükümet tarafında Rusçuk valisi olarak atanmış olan Silistire valisi Hacı Hasan ile birlikte yakalandı. Durum kırıktı; ama yine de kader yüzüne bir kez daha güldü ve adamlarından bazıları ile kaçmayı başardı. Eflak'ta bir lider olan Al Ipsilanti sürpriz bir şekilde, ünlü kaçak ile Bab-ı Ali arasında bu çatışmaya dahil oldu. Onun desteğinin bir sonucu olarak Trasteniklizade, düzene uymayanlardan uzak duracağını ilan etmesi sağlanarak, memleketi Rusçuk'a geri dönmesine izin verildi.¹⁰ Trasteniklizade bu şartları kabul etti. Fakat, bu meşru tarzda eve dönüşü, onun hayal bile edemeyeceği bir şekilde iktidara yaklaştıran bir zaferi oldu. Sadece birkaç ay önce Rusçuk'ta meydana gelen olaylar düşünüldüğünde, şu zannedilebilirdi ki, Rusçuk'a döner dönmez İsmail



Ağa, taraftarlarını etrafında toplamaya ve ayanlık için muhtemel olan şavaşımında ona destek olmaya hazır kişilerden birlik kurmaya başlayacaktı. 1795 yılında kendisini Rusçuk'un ayanı ilan edebilecek kadar güçlüydü. Bab-ı Ali'nin başka bir seçimi yoktu; onunla yaşamaktan ve bu gaspçıya karşı hareket için uygun bir zamanın gelmesini beklemekten başka yapabileceği bir şey yoktu. Merkezi hükümet, Trasteniklizade İsmail Ağa'nın ayanlık mevkiini elde etmeye yönelik (o dönem için bu hiç de sürpriz değildi) sağlam yükselişini başlatmasını ve Rusçuk'un onun kalıcı ikametgahı ve devlet için hayati öneme sahip olayların bir merkezi olduğunu, çoktan kabul etmişti.

Rusçuk'un yeni ayanı, İmparatorluk için tehlikeli sayılabilecek bir dönemdeki olayların arefesinde belirlendi. Hatta, merkezi hükümet, Rumelide tam bir kargaşanın hüküm sürdüğünü, resmi otoritelerin görev yapamadığını, kanun gücünün hakim olmadığını, ülkenin harap edildiğini ve tekrar düzeltilmenin mümkün olmadığını itiraf ediyordu.¹¹ İsmail Ağa'nın başarısı ise kendine has niteliklerin bir ürünü değildi. O, döneminin tipik bir türüydü: bir haydut, bir firari, bir zorba idi. Bununla birlikte, kasabanın çıkarları noktasından değerlendirildiğinde, onu diğer lerinden ayıran özelliği, ayan olduktan sonra halkın isteklerini ve arzularını dikkate almasıydı. Onun hayatını çalışan bir çok kişi, onun ince ilişkiler ve açık diplomatik oyunlar kurmada başarısız olduğunu vurgularlar, fakat şu da inkar edilemez bir gerçek ki, onun iktidari dönemine yönelik olumlu yerleşik bir kanı vardı.

Rusçuk'un yeni ayanın ilk elden halletmesi gereken siyasal sorunlar şunlardı: en yakın tehlikeleri belirlemek, tehlike derecesine göre düşmanlarını sınıflandırmak. Tarafsız kalmanın imkansız olduğu bu belirsizlik ortamında, o, nüfuz ve iktidar mücadelesinde "kimin tarafında ve kime karşı" sorusuna biran evvel cevap bulmak zorundaydı. Trasteniklizade'nin kararını, büyük ölçüde tarihsel olarak Rusçuk ve Vidin (her ikisinde Tuna kıyısında) arasındaki yıllardır süren düşmanlığın getirdiği nedenler ve Balkan Dağlarının kuzeyinde İmparatorluğun gücünün zayıf olması belirledi. Devletin, kontrolü tamamen ele geçirmek için kendini fazla tehlikeye atmamasına rağmen, Trasteniklizade onun destekçilerinden oldu.

Ve Rusçuk kazası, Vidin idarecisi Pazvantoğlu ve adamlarının saldırı ve arzularına karşı uzun yıllar devletin kalesi olarak kaldı.

Maalesef elimizde Rusçuk halkının, yeni ayanlarını karşılama biçimini yansıtan belge yok; yine de, başlangıçta bir hoşnutsuzluk var idiyse de, ticaret yollarını kollayan, yerli üreticiyi savunan ve kasabada sürüp giden kargaşalığı yatıştırmaya yönelik politikaları, onun yavaş yavaş kabul görmesini sağladı. Ortak uğraşısıyla savuşturulan en ciddi tehlike, 1798'in ilk aylarında yaşanan Rusçuk'un kuşatılmasıydı.¹² Bu olay, ayanlarına kararlı bir şekilde destek olan, tamamen yok olma tehlikesiyle yüz yüze kalmış, bütün bir halk için yaşanan çetin bir sınavdı. Bunu izleyen yıllarda, Trasteniklizade toplumunun çıkarlarını savunmak için Pazvantoğlu'nun doğru- dan ve dolaylı saldırılarına karşı savaşmak zorunda kaldı. Bu bitmez savaş, sabırları ve finansal kaynakları tüketiyordu; finansal kaynaklar, bölge halkından vergi yoluyla para ve mal alarak karşılanmaya çalışılıyordu. Rusçuk'a, silahlı çarpışmaların devam ettiği çevre köylerden bir çok mülteci sığınmak zorunda kaldı. Artan göçmen dalgası, mültecilerin kasaba hayatına katılımının sağlanmasının yanı sıra, barınma ve yiyecek sağlamak içinde önlemlerin alınmasını gerekli kılıyordu. Bunlar, belirli bir düzensizliğe sebep oldu ve idarecilerin omuzlarına binen sorumluluk olarak belirmeye başladılar.

1805'e kadar Trasteniklizade Varna, Kavarna, Baltçık ve Dobritç kasabalarını hakimiyeti altına alabilmişti; ayrıca, Balkan Dağlarının güneyindeki boş arazileri de feth etmişti, ama Rusçuk hala hakimiyeti altındaki toprakların merkezi konumundaydı. Başkentten uzak olan İsmail Ağa, topraklarının tek hakimi olmasının ve en güçlü ayan olmasının verdiği kendine güvenle merkez hükümet için sıkıntı kaynağı olmaya başladı. Ve Bab-ı Ali onu bertaraf etmek için yollar aramaya başladı. 1802 yılında, merkezi idarenin ajanlarının Trasteniklizade'den hoşlanmayan yerel liderlerin temsilcileri ile temasa geçtiklerini ortaya koyan bulgular vardır. Bu liderler, daha önceden onu ortadan kaldırmak için planlar yapmışlardı, fakat Bab-ı Ali'nin kararsızlığı ve Rusçuk ayanının çok dikkatli olması bu işin başarısızlıkla sonuçlanmasına neden olmuştu. İsmail Ağa, Ağustos 1806'da kimliği belirsiz bir kişi tarafından öldürüldü. Öldüren belirsizdi



ama azmettiren aşıkardı. ¹³ Kasabanın bütün vatandaşları, yıllarca kendilerini yıkımdan ve iflastan korumuş olan bu adamın ölümünden derin üzüntü duydular. Rus diplomat Rodofinikin'nin belirttiğine göre, hem Türkler hem de Hristiyanlar ona derin saygı ve sevgi besliyorlardı. ¹⁴

Ruşçuk ayanının beklenmedik ölümü, Rusçuk ileri gelenlerinin bazıları için, özellikle daha önceden Bab-ı Ali'ye bağlılıklarını ilan etme fırsatı bulmuş olanlar için, siyasal umut ve birleşmelere uygun zemin hazırladı. Bununla birlikte, İsmail Ağa'nın yerini yakın arkadaşı ve yandaşı Bayraktar Mustafa aldı. Bayraktar, Vidin hariç, Balkan Dağlarının kuzey tarafındaki toprakları ve bugünkü Bulgaristan'ın Güney Doğu bölgesinin önemli bir bölümünü hakimiyeti altına aldı. Engin askeri ve idari tecrübesine rağmen, bu onun için ağır bir sorumluluktu ve iktidara geldikten bir kaç ay sonra bu yükün ağırlığını şiddetli bir şekilde hissetmeye başladı. 1806'nın sonunda, Rusya, Tuna'daki prensliklerini, Osmanlı'nın nehirde askeri kuvvet bulundurmamasını fırsat bilecek genişletmeye başladı. Bayraktar Mustafa'nın hakimiyetindeki topraklar, bu gittikçe netleşen askeri sürtüşmenin en stratejik noktasındaydı, ve onun kuvvetleri, Rus ordusu karşısında tek gerçek engeldi. Rusçuk'un yeni ayanına yönelik olumsuz olan fikrine karşın, Bab-ı Ali, bölgenin savunmasında ona güveniyordu. Ona, büyük mirahor payesini verdi ve onu, Silistire Valiliği ile Tuna Saraskerliğine aradı. Bayraktar Mustafa Paşa, Rusçuk'un Avrupa'daki Türk askeri kuvvetlerinin gerçek merkezi olmasıyla birlikte, savaştan menfaat umanların odaklandığı tek otorite oldu. III. Selim'in tahttan indirilmesinden sonra, güvenlik nedenleriyle onun çevresindeki bilgili kişilerin çoğunluğu, Tuna kıyısındaki bu kasabaya geldi ve kasaba, İmparatorluğun siyasal hayatının merkezi konumuna dönüştü. Bu kritik dönemde, Rusçuk'ta, İmparatorluğu içine düştüğü çözülme ve dağılma bataklığından kurtarmak için reformlar yürütmek amacıyla gizli bir örgüt ortaya çıktı. Bu grup "Rusçuklu Dostlar" olarak adlandırıldı, ve grubun oluşmasında, eski üst düzey askeri kabine üyesi Mehmed Tahsin Efendi ve ordu destek müfettişi Mehmed Emin Behiç Bey öncülük etmişlerdi. Onlar, baskı altında ve tehlike içinde olan bütün kabine üyelerinin Rusçuk'a gelmeleri gerektiğini

söyleyen kişilerdi. ¹⁵ Bayraktar, yeni fikirlere açık bir kişiye dönüşmüştü; Ramiz Efendi, Refik Efendi ve Galip Efendi'yi Rusçuk'a davet etti. Mustafa Paşa'nın kahyası Ahmed Efendi ve Manuk Mirzayan gibi iki tane çok yakın yardımcısı da, bu halkanın üyeleri olmuşlardı. Bayraktar, bu gizli grubun temel direğiydi. O, ufkunu geniş bir kişiydi, eğitimsizdi fakat çok parlak bir zekası vardı. İmparatorluğun daha iyi bir geleceği olmasını isteyen kişileri, idare edebilecek kadar güçlü bir sezgiye sahipti. Diğer yandan, o düzeni sağlayabilecek, yenicilerinin ve ayanların, azgın tavırlarına son verecek ve üretimde, ticarette, iş dünyasında normal şartların oluşmasını sağlayacak kuvvetlerin bir temsilcisiydi.

28 Temmuz 1808 tarihinde, yüzeysel çözümlerin gittikçe çetinleşen sorunların aşılmasında yetersiz olduğuna inanmış Rusçuk grubu, Rusçuk'da çok dikkatlice planlanıp organize edilmiş bir askeri müdahaleyi uygulamaya başladılar. Rusçuk'taki komplocular Osmanlı'nın başkentinde, durumu kısa bir süre de olsa kontrolleri altına aldılar; Mustafa Paşa Veziri Azam oldu, diğerleri de reformcu fikirlerini uygulamalarını mümkün kılacak, bakanlıklarda önemli mevkilere geldiler.

Bayraktar'ın ölümünden sonra, Rusçuk yine onun yandaşlarının cezbeden bir merkez haline geldi. Orası, onlar için bir yandan bir sığınak, diğer yandan da, yeni muharebeler için bir savaş alanı idi. Ayrıca, büyük bir olasılıkla, mağlubiyet durumunda çok çabuk bir şekilde ülkeyi terk edebilmelerini sağlama ihtimalini de düşünmüş olmalıydılar. Maalesef, Rusçuk'un yeni idarecisi - Ahmed Efendi - Mustafa Paşa çizgisinde birisi değildi; onun imajına, enerjisine ve cesaretine sahip değildi, nitekim yüz yüze kaldığı ilk tehlikeli durumda, kasabayı terk etti ve yapılan herşeyi yıktı.

1810'un yazında, Rusçuk yeniden başlayan askeri operasyonlarla yüz yüze kaldı ve şiddetli bir savaştan ve yoğun topçu atışından sonra kasaba, General Kamenski'nin komuta ettiği Rus birlikleri tarafından kuşatıldı. Dokuz aylık bir mücadelenin ardından, Rus birlikleri stratejik sebeplerden dolayı geri çekildi; General Kutuzov'un emriyle istihkamlar yıkıldı ve neredeyse tamamen terk edilmiş olan kasaba ateşe verildi. Savaş bittiğinde, Rusçuk harap edilmişti, en büyük nüfus azalması olmuştu, iş hayatı tamamen felçe uğratılmıştı. Osmanlı İmpa-



ratorluğu'nun en önde gelen şehirlerinden biri olan Rusçuk'un ünü bir kaç yılda yok olmuştu.

Dramatik önemdeki bir kaç on yılın tarihinin bu tekrarı şunu gösterir, onca sorunlara karşın Rusçuk barış korumayı bilmişti. Orası, devletin ileride karşılaştacağı önemli problemlerin çözümleneceği yerlerden biri olarak kalmıştı. Bunun nedenleri, onun idare ediliş biçiminde ki tarzda ve ayakta kalmasında ve gelişmesinde çok önemli bir yere sahip olan zengin ekonomik kaynaklardır. Hatta, ciddi güçlüklerle sebep olmuş devamlı gelen askeri operasyonlar, üretimin ve ticaretin gelişmesini engelleyememiştir. Rusçuk'tan geçen yollar İmparatorluk için çok önemliydi, ve bunlar, değişken siyasal ortama rağmen, Rusçuk'lu tüccarların bir çok Avrupa ülkesi ile aktif iş bağlantılarını sürdürmelerini mümkün kılmıştı. Tuna kıyısındaki bu kasaba, Balkanlar ve Avrupa arasındaki sıkı ilişkiler ve Balkan memleketlerinin yeni gelişen pazarlara katılımı için köprülerden birisiydi. Şüphesiz, kasabanın Avrupa iş alemine entegrasyonunun, onun sosyal, ekonomik ve kültürel gelişimi üzerine olumlu etkisi vardı. Rusçuk'lu tüccarlar ve üreticiler, nehir ulaşımının sağladığı avantajlardan dolayı çok hareketliyidiler. Bu yüzden, onlar, radikal ekonomik değişimlerin meydana geldiği Avrupa ülkelerinin kazanımlarının farkındaydılar. İletişim imkanları, onların kültürel ufuklarını genişletti, yeni ticari fikirleri geliştirdi, yeni bir beğeni oluşturdu.

XVIII. yüzyılın son on, on beş yıllarına ait belgelerde, kargaşalığa rağmen, Rusçuk'un, bir çok malın aktif üreticisi ve önemli bir ticaret merkezi olduğu belirtilmektedir. Bu belgelerin bir çoğu şu gerçeğe vurgu yapmaktadır, kasaba bir ihracat ve ithalat merkezidir, ve ticari öncelikleri, Tuna üzerinde Orta Avrupa şehirleri, özellikle de Viyana, ve ayrıca Eflak toprakları ile Transilvanya'ya yöneliktir. Tuna kıyısındaki şehirleri kapsayan bir diplomatik turunun sonuçları üzerine hazırladığı bir raporunda Fransız Diplomat Charles Peyssonel, Rusçuk'lu tüccarların, Eflak'ın ithalatının tamamını karşıladıklarını yazmaktadır. Her yerden, her türlü malı karşılıyorlar ve düzenli olarak Edirne, Uzunköprü, İstanbul ve Selanik'teki işleri takip için oralara gidiyorlardı. Rusçuk'a getirdikleri bütün mallar, daha sonra oradan, daha iyi fiyata sattıkları Eflak'ın bir çok şehrine ve kasabasına gön-

deriliyordu. 16 Şu çok açıktı ki, hükümetinin isteği doğrultusunda, Peyssonel, Tuna'da gemicilik işleri ve taşımacılık hizmetinin fiyatlarına özel bir önem vermişti. Fransız diplomattan bir kaç yıl sonra, Karsten Nibur, kasabayı ziyaret etmiş ve orayı yiyecek, koloni malları, deri, yün, kereste, kömür, pirinç, çay, şeker gibi bir çok malın yüklemesi ile meşgul çok iyi organize olmuş bir limanı olan, büyük bir ticaret merkezi olarak tanımlamıştı. 17 Bir büyükelçilik misyonunun üyesi olan Domenico Sestini, gezi notlarında yabancı ticaret ofislerinin varlığından bahsetmektedir, ve bu da Avrupalı tüccarların yerel pazara olan ilgisinin bir kanıtıydı. 18 1779 -1782 döneminde yapılan Seemun'dan deltaya kadar bölgeyi kapsayan Tuna'nın bir planında, Rusçuk büyükçe nüfuslu ticari bir kasaba olarak gösterilmişti, ve onun limanında nehrin her iki yakasında da ticari alışveriş yapan düzinelerce ticaret gemisi ve teknesi resmedilmişti.¹⁹ Ayrıca, kasabanın ticari önemi, Kostandas ve Philipides'in Coğrafyası'nda belirtilmişti. Onlar, Rusçuk'un bir ticaret şehri ve "Bulgaristan ile Eflak-Boğdan'ın" bir limanı olduğu çünkü Eflak üzerinden Rusya'ya ve oradan Türkiye'ye giden bütün tüccarların oradan geçmek zorunda kaldığına, işaret etmişlerdi.²⁰ 1801'in yazında bölgeyi ziyaret eden bir İngiliz askeri misyonunun bir üyesi olan William Whitman'ın bulguları en ilginç olanıydı. Bu dönem, feodal kargaşanın Balkan Dağlarının kuzeyindeki topraklarda en üst noktasında olduğu ve Pazvantoğlu'nun yandaşlarının Eflak'ı yağmaladığı ve hatta Bükreş'i tehdit ettiği dönemdi. Whitman, Rusçuk hakkında bu sırada yazmıştı: Rusçuk, bölgede ticaretin serbestçe yapıldığı, her türlü malın oraya getirildiği ve pazarında herşeyin bol olduğu tek kasabaydı.²¹

Orjinal metinler (az olmasına karşın) kargaşanın, kasabanın ekonomik gelişimini önleyemediğini belgelemektedir; ciddi sorunlar ne olursa olsun ve genel yıkıma karşın, aktif ticaret orada gelişmeye devam ediyordu. İmparatorluk içindeki ve Avrupa'daki büyük ticaret merkezlerini düzenli olarak ziyaret eden Rusçuk'lu tüccarların, oralarda sürekli kalabilecekleri yerleri vardı. Bu alışkanlık, belki de iş ortaklarının işlerini kolaylaştırma fikri ve kendini güvende hissetme ve gerektiğinde birbirine destek olma ihtiyacından kaynaklanmıştır. 1798 yılına ait bir polis dosyası, Rusçuk'lu tüccarlar İstanbul'da



olduğu zamanlar Balkapan'daki Kara Hasan'ın Kahvesi-
ni tercih ettiklerini göstermektedir.²² Orada, zamanları-
nın çoğunu görüşmelerle, pazar araştırmasıyla, önemli
işler ayarlamakla harcıyorlar ama siyaset karşısında tavır-
ları kesin tarafsızlık ve tam reddetme arasında oluyordu.
Bu gerçeğin, mantıklı bir açıklaması vardı: işleri için,
problemleri tarafından yutulan devlete dayanmıyorlardı.

Bugün Romanya'nın Brashov ve Sibiu şehirlerinde
bulunan ticari belgeler, Rusçuk'lu tüccarların işleri ve
Rusçuk'tan ihracatı ve ithalatı yapılan malların çeşitleri
hakkında bilgiler içerdiği gibi onların çoğunun isimleri-
ni de içermektedir.²³ Onların analizleri bize, kasabanın
ekonomik yaşamının detaylarını elde etmemiz için çok
az ipucu vermektedir. Belgelerden bir kısmı, Rusçuk'un
Seres'e getirilen pamuğun tercih edilen yollardan birinin
üzerinde olduğunun delillerini sağlar. Tuna'dan geçen
mallar Brashov'a taşınır ve daha sonra oradan Transilvan-
ya'ya, Avusturya'ya, Macaristan'a, düzinelerce Alman şe-
hirlerine dağıtılır. Uzun mesafeli seyahatler yapamayan
küçük çaplı tüccarların çoğunluğu, Eflak'taki pazarları
(Drakayka ve Mizil gibi) düzenli bir şekilde ziyaret et-
mekteydiler. Oradan, Brashov'dan sağlanmış malları sa-
tın alıyor ve onları Rusçuk ve yakın bölgelerde satıyor-
lardı. Brashov'un en büyük tüccarları Rusçuk ile düzen-
li ticari bağlantısı olan kişilerdi. Onlardan birisi olan
Michail Zumbur, Rusçuk'taki pazardan düzenli olarak
büyük miktarlarda keçi derisi alıyordu. Aynı adam,
Nürnberg ve Stayer'den Viyana yoluyla Rusçuk'a gelen
malların dolaştığı çok düzenli ticari zincirin bir halka-
sıydı. Mallar, Sibiu be Brashov üzerinden taşınmasını da
üstlenen Molla Derviş Hacı İsmailoğlu tarafından Viya-
na'da seçilip satın alınıyordu. Mallar, Rusçuk'ta, bir tica-
ri ofisi ve Yumrukçu Yeni Han'da bir dükkanı olan İsmailoğlu'nun ortağı tarafından alınıyordu. 22 Ekim 1802
ile 2 Aralık 1803 arasındaki dönemde, Brashov'dan
Anastas Persu isimli bir başka tüccar, Rusçuk'a 38.513
gros gelen mallar gönderdi. Sadece miktar değil, ayrıca
çeşitlilik de etkileyicidir: Leipzig'den işlenmiş pamuk,
Linz'den kumaşlar, Paris'den kokular, tütün tabakaları,
iğneler, broşlar, kemerler, biberlikler, ilaçlar, elbiseler,
bağcıklar, kurdeler, müzik aletlerinin telleri, viyolonsel
yayları, kalemler, çoraplar, uzun çoraplar, mutfak aletle-
ri, aynalar, siyah ve kırmızı bal mumları, kağıt, karbon

kağıdı, v. b. Bu çeşitlilik, bir yüksek yaşam standartını,
zevk değişimini, Avrupalının yüksek kalitesinin tercihini,
hatta modanın geçişkenliğini bize anlatır.

Rusçuk, kargaşa döneminde, Belgrad, Niş, Vidin,
Nikopol, Edirne'den gelen Yahudi göçmenlere kalıcı bar-
rınma sağlamıştı. Onları buraya çeken şey, kasabanın gö-
rece barış ortamı ve iş imkanlarının genişliği idi. Yachiel
Asriel Rosanes'in hikayesi Yahudilerin Rusçuk'a yerleş-
melerinin tipik bir örneğidir. Onun ailesi, 1787 - 1792
savaşı sırasında Belgrad'dan Vidin'e gelmişti. Sadece Vi-
yana ile mal ticareti yapan baba, Rusçuk'a yerleşmiş ve
orada kendi ticaret ofisini açmıştı.²⁴ Aile uzun süre bö-
lünmüş kaldı, ve sadece büyük tatillerde ve kutlamalar-
da bir araya gelebiliyorlardı. Rosanes, ticaretinin başarı-
lı olacağına ve ailesini tehdit edebilecek hiçbir unsurun
kalmadığına karar verdikten sonra, bütün aile Rusçuk'a
geldi. Rusçuk ayanı Trasteniklizade'nin politikası, bu
aşamaya gelişin sebeplerinden birisiydi. Onun hakkında
Rosanes şunları yazmıştı: böyle bir yönetici için, karma-
şa dönemleri olmasına karşın oraya Yahudilerin hiç bir
zorlukla ve riskle karşılaşmaksızın yerleşebilmeleri nor-
mal bir şeydi.²⁵ Daha da fazlası, o Yahudileri, kendi ce-
maatlerini kurmada ve ilk sinagoglarını açmalarında on-
lara yardım etmek suretiyle teşvik etmişti. Hatta, 1806
- 1812 arasındaki savaş başlangıcında, Rusçuk'taki tica-
reti engelleyemedi. 1807'deki ateşkesten hemen sonra,
mallar kasabanın yolundaydı bile. 1807'de Viyana'da
olan Rosanes işi hakkında, Rusçuk'a gitmek üzere malla-
rı gemiye yüklediğini yazıyordu, ve ticarete başlamıştı.
Türk mallarına, Fransız savaşlarının çok yoğun geçtiği,
kıta yollarının kapalı olduğu ve Türkiye ile ticaretin ge-
liştiği sırada, yoğun bir istek vardı, özellikle de ketene.
Türkiye'de de, Viyana mallarına ihtiyaç duyuluyordu;
hatta, deniz yolları kapalı olduğundan, Türkiye'de mal
kıtlığı baş göstermişti.²⁶

Rusçuk marketlerinde Avrupa mallarının varlığı-
nın, yalnızca barış değil, ayrıca bir çok Yahudi için bir
öncelik olan ticaret hususunda elverişli koşulları sağla-
manın bir işareti olduğunu iddia edersek abartmış olma-
yız. Aynı zamanda, imparatorluğun sınırlarını aşan bağ-
lantıları ile Avrupalı tüccarlar, kasabanın gelişimi için
yeni bir kuvvet oldu.

Genel olarak, kaynaklar, XVIII. yüzyılın sonu ve



XIX. yüzyılın başlangıcı arasındaki dönemde Rusçuk'un ticari ilişkilerinin genişlediğini ve şekil değiştirdiğini belirtirler. Ticaret, yavaş yavaş genel mal değişiminden, bütün risklerine rağmen, zamanında büyük gelirler getiren geniş çaplı uğraş haline döndü. Bu büyük ticari değişim, İmparatorluğun diğer bölgeleri ile karşılaştırıldığında, daha üretken ve çeşitli işlerle uğraşan yerel zanaatkarlar içinde teşvik edici oldu. Bu, büyük bir ihtimalle, Rusçuk'u ziyaret eden yabancıların çoğunluğunun, muhtemelen büyük zanaatkarların atölyeleri olan "fabrikalar" hakkında yazmalarının nedenini açıklar. Yukarıda bahsedilmiş olan Fransız Diplomat Peyssonel, Rusçuk'ta renklendirilmiş deri üreten büyük atölyelerinin olduğunu bildirmektedir.²⁷ Viyanalı tüccar Ernst Kleeman, ziyareti sırasında, deri, balmumu, tütün, yünlu kıyafet, pamuk ve ipek işleyen büyük atölyelerin olduğuna dikkat çekmekteydi.²⁸ Rusçuk'u 1797 yılında ziyaret eden Albay Len, ünlü atölyelerin olduğunu ve pazarın bölgedeki en önemli pazarlardan birisi olduğunu yazmaktadır.²⁹ Rusçuk'taki üreticiler, kendilerini iç pazar çerçevesine hapsetmemişlerdi, çok açıldılar ve özellikle de dış pazar için çalışıyorlardı. Bu durumun, yerel üretim üzerinde çok olumlu bir etkisi vardı çünkü burada amaç üretilen malların kalitesini Avrupa kalitesine yaklaştırmaktı.

Canlı ticaret, mahalli idarenin temsilcileri ve büyük toprak sahipleri ile birlikte, kasabanın genel yaşam standartını geliştiren, zengin tüccarlar ve zanaatkarlar ağının ortaya çıkması için temel teşkil etti. Bu durum, Rusçuk'un gelişmesine ışık tutar; genişliği ve görece çekici görünüşü, onu ülkedeki bir çok kasaba ile taban tabana zıt bir konuma getirirdi. Şehir planlaması ve mimarisi, bir çok unsurun uzun süren etkileşiminin bir ürünü olduğu kadar, vatandaşlarının ekonomik gelişmişlik seviyesinin etkisi şüphesiz daha fazla olmuştur. Özellikle, yabancı seyyahların tuttuğu bu döneme ait kayıtların çoğunluğu, Rusçuk'un genel görünüşünü ve çok tipik askeri ve sivil mekanların bazılarının konumlarını kafamızda canlandırmamızı mümkün kılar. Oradan geçenler, çoğunlukla sakin ve tek düze kasaba biçimine ve kasabanın kurulduğu geniş alana dikkat çekmekteydiler. Kasabanın geniş bir alana kurulmuş olması, Batı Avrupa'nın sıkışık yerleşim alanlarına sahip şehirlerinden gelenleri, daha fazla etkilemekteydi. Yabancı bir kültür modelinin

temsilcileri olarak onlar, camileri ve yüksek minareleri, güzel taş çeşmeleri, canlı alışverişlerin yapıldığı caddeleri, birbiri ile dip dibe küçük dükkanları ile kasabanın Doğulu atmosferine karşı daha fazla duyarlı idiler. İngiliz Elçi Robert Leeston'in 1795 yılında bölgeye yaptığı ziyarette ona eşlik eden adı bilinmeyen bir yazar, Rusçuk üzerine ilk izlenimlerinin çok çekici bir tablosunu betimlemiştir. O, sayısız Türk evinin, sedir ağaçları ve meyva ağaçlarından oluşan gürlü bir koruluğun içinde, nehirin sol kıyısı boyunca serpiştirilmiş olduğunu yazmıştı. Burası, Rusçuk'un dış mahalleleri ve hali vakti yerinde olanların kasabanın dışındaki konutlarının olduğu yerd... Çin tarzında inşa edilmiş ve çok renkli bir şekilde boyanmış yüksek minareler, evler ve villalar, bir çok yeni şeyle birlikte, yarım milden uzun nehir boyunca canlandırmıştı.³⁰ 1797 yılında, İngiliz John Jackson, Hindistan'dan dönerken Rusçuk'u ziyaret etmiş ve burasını, Liverpool kadar büyük ve sık nüfuslu bir yerleşim yeri olarak yazmıştı.

Bunlardan ve diğer seyyahlardan elde edilen bilgiler, büyük ve zengin bir kasabayı anlatır. Gerçekten de, 1806 ile 1812 yılları arasında ceryan eden savaşa kadar, Rusçuk mamur edilmiş alanı, binaların ve askeri imkanların durumu, kamu binalarının ve tapınaklarının sayısı ve durumu temelinde gelişmişlik seviyesiyle en üst noktaya ulaşmıştı.

Savunma sistemi, Rusçuk'un bütün şehir planı için özel bir öneme sahipti. Kasabanın sınır bölgesinde kurulu olması, askeri fonksiyonunun önemini ve askeri şartlara uygun konumuna özel dikkat verilmesinin nedenini belirlerdi. Rusçuk'un savunmasında en stratejik görevler, Tuna boyunca sınırı korumak, su yolunu ve Kuzey Avrupa'dan başkente giden yolu kontrol altında tutmak, kasabayı ve sakinlerini savunmaktı. Savaş ve muharebeye yönelik yeni yaklaşımlar, XVIII. yüzyılın son çeyreğinde tamamen yeni bir savunma kavramına yönelmesinin sebepleri idi; bu büyük şehir alanlarının komple savunmasını gerektiriyordu. Bu yeni fikrin uygulanması, yerleşim alanının komple savunmasını sağlayan tamamen yeni bir savunma anlayışını getirdi. Bu, toplumun askeri operasyonlarla daha da yakınlaşmasını getirdi ve hatırı sayılır askeri birliklerin savunmanın içlerine yerleştirilmesini mümkün kıldı; böylece, daha fazla bir çarpışma



kapasitesi ortaya çıktı. Bu uzun siyasal istikrarsızlık döneminde, Rusçuk savunması, Aşağı Tuna bölgesinde önemli kalelerden biriydi. 1787'de Pazvantoglu'nun ele geçiremediği yerlerden biri olması, bu savunmanın geçerliliğini kanıtladı. Diğer yandan, 1810 - 1811 Rus askerî planları³² ve bir Fransız planı³³ XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başlarında kalelerin durumlarını çok iyi yansıttı. Bunlar, o zaman da savunulan alanın geçmişten beri ola gelenlerin en büyüğü olduğunu gösterirler; savunma, Tuna'nın sol kıyısındaki Giurgiu ve Slobozia bölgelerindeki istihkamlarla başlamaktaydı.

Bahsi geçen bu dönemki önemli ekonomik gelişme, vatandaşların artan ruhani ve kültürel ihtiyaçlarını karşılayabilmelerini sağladı. XIX. yüzyılın başlarında bir vakıf sicilindeki bilgilere göre, Rusçuk'ta 45 cami vardı ve çok mükemmel mimari yapılar olmasa da şehri bütünleyen bir unsurdular ve Müslüman halkın dini ihtiyaçlarını karşılıyordu.³⁴ Kasabanın ekonomik şartlarının ve ruhani ikliminin en açık göstergesi, Gayrimüslimlerin mabetlerinin durumuydu. Mabetlere yönelik saldırı hakkında bilgi, Trasteniklizade Ağa yönetiminden önce dönemlere aitti. O, bütün dini toplulukların temsilcilerine hoşgörülü tavrı ile meşhurdur. İnanca yönelik bu hoşgörü, yerel toplulukların mabetlerini çok iyi şartlarda yapmalarını mümkün kıldı. Bu olumlu değişimden faydalanarak 1797'de Bulgar kilise cemaati, dikkate değer ve etkileyici bir iç dizayna sahip Kutsal Teslis Kilisesi'nin duvar resimlerini yeniledi. 1803'e kadar, Cemaat kiliseyi tamir etmek için 10.000 groshe topladı; yenileme 1807 yılında tamamlandı.³⁵ İki yüzyıllık Ermeni Surp Astvadzadzin Kilisesi de yenilendi. Bir Yahudi din adamı, Rusçuk'taki ilk sinagogu, Trasteniklizade'nin isteğiyle kasabaya Yahudilerin yerleşmesiyle ilişkilendirir. O, 1797 yılında törenle göreve getirilmiş ve kutsanmıştı, ve bizzat Rusçuk'un idarecisi tarafından cemaate bahşedilen kendi evlerinden birinde ikamet ettirildi.

Kasabadaki bütün cemaatler çocuklarını ve gençlerini eğitmek için ellerinden geleni yapıyorlardı. Eğitim alanında radikal değişikliklerin gerçekleşmesinden çok daha önce olmasına rağmen, Rusçuk'ta dört medrese ve her cemaatin bir çok ilkokullu faaliyet içindeydi.

Bu makalenin kronolojik çerçevesi, Trasteniklizade'nin (adı genel tarih kitaplarında sadece feodal kargaşanın önemli bir kahramanı olarak anılmasına karşın) önemli inşâ projelerinden iki tanesini kapsar: su sağlama sistemini yenilemesi ve bir saat kulesi yapması. Onun biricik amacı, Rusçuk sakinlerinin daha iyi bir yaşam standardına kavuşmasını ve onların yeni dünya görüşlerine cevap verebilecek yeni ve çekici bir şehir görüntüsünü sağlamaktı. Su kil borularla bir kaç kilometre uzaktan kasabaya getiriliyordu; bugün hala onun bir kısmı muhafaza edilmektedir. Boru hattı, Kuntu kapının olduğu yerden kale duvarlarının içine girer ve suyu⁴⁰ sürekli akan taş çeşmeye ve üç tane şelaleye taşırdı. Trasteniklizade'nin başlattığı son inşâ hamlesi saat kulesiydi; o ölmeden bir kaç ay önce 2 Ocak 1806'da kule inşaatı bitti.³⁷ Sanki sonun yaklaştığını hissetmiş gibi, sonsuzluk için bir başka talep daha yapmak istiyordu. Kule, saat için bir altyapı ile yüksek ve etkileyici taş yapıydı. Yeri çok iyi seçilmişti ve kasabanın genel atmosferine çok uygundu, ve uzun bir süre Rusçuk kasabasının amblemi oldu. Su sağlama sisteminin ve saat kulesinin yapımını yürütmek için finansal kaynak sağlamak amacıyla, İsmail Ağa bir vakıf kurdu. Vakfın gelirleri, vakfiyelerin bakım masrafı, boruların temizlenmesi, saatin sürekliliği ve savunması için kullanıldı.³⁸

XVIII. yüzyılın sonundan XIX. yüzyılın başına kadar olan Rusçuk tarihi, Osmanlı İmparatorluğu'nda ceryan eden sürecin bir ürünüydü. Bununla birlikte, kendine has özelliklere de sahipti ve bunları bazılarının açıklanması ileride ortaya çıkacaktır. Olaylar dikkatlice ele alındığında şu sonuca varılabilir: tam kapsayıcı kargaşa (anarşi), beklenmedik karşı ataklara neden olur. Yıkımın kahredici gücü, tüm enerjisi, yaşama istenci ve yaratıcı gücü ile kasaba halkının direnişi ile karşılaştı. Rusçuk'ta yaratıcılığın zaferinin etkisi, kasabanın ekonomik ve kültürel gelişiminin temel sebebini teşkil etmekteydi. Rusçuk, Avrupa'ya açık, iş ve siyaset dünyasında yeni fikirlerin bir merkezi ve Trasteniklizade İsmail Ağa ve Bayraktar Mustafa Paşa gibi kişiliklerin ortaya çıkmasına ortam sağlayan bir yer oldu.



- 1 NBKM, BIA, 1070, p.79 b.
- 2 Ibidem.
- 3 Ibidem.
- 4 Mutaſchieva, V. Kardjaliysko vreme. S., 1993, p.65.
- 5 Osmanski izvori za istoriata na Dobrudſja i Severoiztochna Balgaria. S., 1981, p.259, dok.494; p.263, dok.502; p.264, dok. 504; p.266, dok. 508; p.270, dok.516; p.277, dok.531; p.279, dok. 533; p.280, dok.534; p.283, dok.537.
- 6 Ibidem. p.268, dok.512, 513.
- 7 NBKM, BIA, 1070, p. 79 a.
- 8 Ibidem. p.78 b, 79 b.
- 9 Ibidem. p. 79 a.
- 10 Mutaſchieva, V. Op. cit., p.135.
- 11 Ilchiev, D. Turski darjavni dokumenti za kardjaliite. SbNU, 1907, p.7.
- 12 NBKM, BIA, 1070, p. 82 a.
- 13 Uzuncarſılı, I.H. Meſhur Rumeli ayanlarından Tirsenikli İsmail, Yıllıkoglu Süleyman ağalar ve Alemdar Mustafa Paſa. İstanbul, 1942, s.29.
- 14 Miller, A.F. Mustafa Paſa Bayraktar. M., 1947.
- 15 Ibidem.
- 16 Frenski patepisi za Balkanite XV-XVIII vek. S., 1975, p.303-315.
- 17 Popov,L.I. Patuvane do Tsarigrad prez Balgaria v 18 vek ot C. Niebuhr. PSp, kn.69, 1908, p.280-291.
- 18 Doosvobojdenski patepisi. S., 1979, p. 102-106.
- 19 Koledarov, P. Plan na reka Dunav ot Zemun do ustieto i, sastaven ot 1779 do 1782 g.- IDA, kn. 37, 1979, p. 147.
- 20 Georgieva,Ts. i D. Tsanev. Hristomacia po istoria na Balgaria,III, S., 1982, p. 339.
- 21 Angliyski patepisi za Balkanite. S.,1987, p. 389.
- 22 Mutaſchieva, V. Op. cit., p. 191-192.
- 23 Veliki, K. Za targoviata na balgarskite gradove s Avstria v kraia na XVIII i nachaloto na XIX vek.- Istoricheski pregled, XV, kn.6, 1958, p.61-76.
- 24 Rozanes, Sh. Istoria na Evreiskata obshtina v Ruse. Russe, 1914, p.10.
- 25 Ibidem.
- 26 Ibidem.
- 27 Frenski patepisi. Op. cit., p. 303-315.
- 28 Kesiakov, Hr. Stari patuvania prez Balgaria. SbNU, kn.XI, 1894, p.189.
- 29 Polk. Len. Voennoe-topograficheskoe opisanie dorogi ot Jurju i Rushtuka cherez Shumlu i Konstantinopole. SPb, 1821, p.3-4.
- 30 Angliyski patepisi . Op. cit., p.357.
- 31 Ibidem. p.378.
- 32 Mihailovski- Danilevski. Opisanie Turezkoy voyni v zarstvovanie imperatora Aleksandra s 1806-go goda do 1812-go goda. SPb.1843, pl.19,24.
- 33 Le Faure,A. Historie guerre d'Orient, V, Paris, 1878, p.221.
- 34 NBKM, Orientalski otdel, R 11.
- 35 Chronikle.
- 36 Rozanes,Sh. Op. cit.
- 37 Miatev, P.Hiokolko turski epigrafski pametnizi v Rusenskia muzei.- Izvestia na Narodnia muzei Ruse.kn.3, Varna, 1968, p. 46.
- 38 NBKM, Orientalski otdel, R 11.

OSMANLI'DA SPOR FAALİYETLERİ

OSMANLI DEVLETİ'NDE SPOR

643

OSMANLI SARAY TEŞKİLATINDA
HABERCİ UZUN MESAFE KOŞUCULARI: PEYKLER

658

OSMANLI'DAN BİR NİŞANE: CİRİT

664



OSMANLI DEVLETİNDE SPOR

ATIF KAHRAMAN
EMEKLİ YARBAY, SPOR TARİHÇİSİ

Osmanlı Devleti, sporu bir savaş eğitimi olarak kabul edip, onu bilimle geliştirerek en üstün düzeye getiren bir devlettir. Her spor türünün kendine özel tekniğini ve yardımcı bilgileri öğretmek için, açılmış olan okullarda (Tekkeler) yetenekli ve bilgili öğretmenler (Şeyh ve İhtiyarlar) gençleri eğitirdi. Eğitim, dinî ve millî gelenekleri öğretme, uygulama ve yarışma şeklinde üç bölümde yapılıyordu. Her eğitim bölümü için kitaplar yazdırılmış, yönetmelikler (Kanun) yapılmış, uygulama ve yarışmalar için de kapalı ve açık alanlar (meydanlar) hazırlanmıştı.

Osmanlı Beyliği, istiklâlini ilan ettiği zaman, aşiret halkı, sporu iyi bir savaşçı olmak için yapıyordu. Kız olsun erkek olsun her çocuk, dört-beş yaşından itibaren, ata binmesini ve güreş yapmasını öğrenerek spora başlıyordu. Yedi yaşından sonra da ok atmayı, biraz daha büyüyünce ava gitmesini ve delikanlı olunca da kılıç kullanmayı ve gürz sallamayı öğrenip savaşa girebilecek eğitimi tamamlamış oluyordu. Her yiğidin en büyük amacı da alp ünvanını almaktı. Alpler, komple sporcu, kahraman ve savaşçı idiler.¹

Osmanlılarda yaygın olan spor dallarına geçmeden önce Osmanlı sarayları ve spor alanlarına değinmekte fayda vardır.

I- OSMANLI SARAYLARI VE SPOR ALANLARI

a- Bursa'da Bey Sarayı

Osmanlıların inşa etmiş oldukları ilk saray Bursa'daki "Bey Sarayı"dır. Orhan Gazi 1326 yılında Bursa'yı alınca Hisar içinde bir cami ile karşısında bir saray yaptırdı. Osmanlıların ilk sarayı olan ve Bey Sarayı ismiyle anılan çağımızdaki, Ahmet Vefik Paşa hastahanesinin yerindeydi. Bizanslı mimarlara yaptırıldığı ve yeri-

nin dar oluşu nedeniyle bahçesinin ve binasının küçük olduğunu tahmin ettiğimiz ve kronik tarihlerimizde kuruluşu hakkında hiçbir bilgi bulamadığımız bu saray için Aşık Paşazade Derviş Ahmed Aşıkî, Yıldırım Bayezid'in, Germiyanoglu Süleyman Şah'ın kızı ile evlenme düğününü anlatırken "hisar içindeki şehadet camii karşısında bulunan sarayda büyük bir düğün yaptı... O zaman Ahi Hasan vardı ki anın tekkesi dahi vardı. Bursa'da Hisar-ı içi'nde Bey Sarayı'na yakındır..." şeklinde kısa bir bilgi vermektedir.

b- Edirne'de Eski Saray

Osmanlıların yaptırdığı ikinci saray Edirne'deki "Eski Saray"dır. Hüdavendigâr Murad Bey Gazi zamanında yapılmıştır. Bu saraya "Eski Saray" denilmesinin nedeni, Sultan II. Murad zamanında başlatılıp Fatih Sultan Mehmed zamanında tamamlanan Tuna nehri kenarındaki "Sarayı Cedid-i Amire"nin yapılmış olmasıdır.

Edirne Sarayı'nın yapımı tamamlandığı halde Hüdavendigâr Murad Bey ve oğlu Yıldırım Bayezid, hükümet merkezini Edirne'ye getirmediler. Sadece Rumeli yakasında savaşa veya Yanbolu taraflarına ava gidecekleri zaman, bu sarayda kalıyorlardı.

Bu sarayda ilk defa sürekli oturan Yıldırım Bayezid'in oğlu Süleyman Çelebi'dir. Ondan sonra Musa Çelebi de 2,5 sene bu sarayda oturup Rumeli'ye padişahlık etti. Çelebi Sultan Mehmed Osmanlı padişahı olunca o da Edirne'deki bu "Eski Saray"da oturdu.

Çelebi Sultan Mehmed güreşe ve av yapmaya çok meraklı olduğu için, elbette saray kuruluşunda bu sporları yapan personel bulunduruyordu. Çelebi Sultan Mehmed, Ankara Savaşı'ndan sonra Amasya'ya çekilince sadrazamı Bayezid Paşa, padişahın daima yanında bulunup



onu korumak ve hizmetinde bulunmaları için kırk kişi görevlendirdi. Bu kırk kişi, Amasya'nın soylu, güçlü, kuvvetli ve savaş ilmini çok iyi bilen gençleri arasından seçilmişti. Kanımca bu kırk cengaver genç, padişah ile birlikte Edirne'ye gelip Eski Saray'a yerleştiler. O tarihten güreşe pek meraklı olan Çelebi Sultan Mehmed'in, dolayısıyla da Osmanlı Sarayı'nın ilk "Güreşçiler Bölüğü" bu suretle oluşmuştur.

c- Edirne'de Yeni Saray

Osmanlıların Edirne'deki üçüncü sarayı "Yeni Saray" (Saray-ı Cedid-i Amire) dir. Sarayın yapı kuruluşu, doğu sarayları gibi bahçeler içinde, dağınık köşkler biçimindedir. Bu düzen genelde Hasbahçe, Birun, Enderun ve Harem olmak üzere dört bölümden oluşur. Bu bölümlerin ilk üçünde spor alanları mevcuttur. Birinci bölüm, esas sarayı çevreleyen ve içinde yer yer küçük küçük köşk, kasır ve spor alanlarının bulunduğu hasbahçedir. Evliya Çelebi 1653 yılında gezmiş olduğu bu hasbahçeyi anlatırken "...o geniş alanın ortasında göklere uzanmış bir sütunun tepesinde bir altın top vardır. Bu topa bütün ok atıcılar ve silahşörler ok ve tüfenk atarak padişahın önünde hünerlerini gösterip ödül alırlar..."² diyerek burada atıcılık için bir spor sahasının var olduğunu gösteriyor.

Hasbahçe'nin içinde ve dışında, saray personelinin spor yapması için Ada Meydanı, Şiker-Kapısı Alanı, Sırık Meydanı, Alay Meydanı ve Mamak Köşkü Meydanı olmak üzere beş spor alanı mevcuttu. Ada Meydanı, Evliya Çelebi'nin yukarıda bahsetmiş olduğu spor alanıdır ki çağımızda Tavuk Ormanı denilen adanın güney bölümünde ve halen Kırkpınar güreşlerinin yapıldığı yerde bulunuyordu.

Yeni Saray'ın ikinci bölümü "Birun" denilen yerdir ki Harem ve Enderun personelinin dışında kalan görevlilerin bulunduğu yere denir. Bu bölümde bizi ilgilendiren kısım Kum Meydanı'dır. Sarı kum ile döşeli olduğu için bu isim verilmiştir. Sultan IV. Mehmed burada atlı cirid oynadığı ve oynattığı için Cirid Meydanı da deniyor.

Dört yüz senelik kültürümüzü yansıtan ve tarihimize ışık tutan saray, (1877-1878) Osmanlı-Rus savaşları sırasında cephanelikten çıkan bir yangın sonucu üç gün kendi halinde yanarak kül oldu.

Sarayın spor alanlarından Ada Meydanı'nda Kırkpınar güreşlerinin yapılmakta olması, tarihi spor kültürümüzü yansıtan onurumuz ve tek tesellimizdir.

d- İstanbul'da Eski Saray

Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'u fethettikten sonra Hükümet merkezini buraya getirmeyi düşünerek İstanbul'un orta yerinde, şehre, Boğaz'a, Haliç'e ve Marmara'ya hakim olan tepeye bir saray yapılmasını uygun görmüştür. 1454 yılında yapımına başlanan, 1458 yılında bitirilen bu saray "Eski Saray" olarak bilinmektedir. Bu sarayın yerinde eskiden Bizans'ın senato binası ile bir kilise ve kutsal bilinen bir su kaynağı bulunuyordu.

Süleymaniye Camisi yapıncaya kadar Saray'ın kuzey-batı tarafındaki bahçesi çok geniş olduğu için bu bölümünde spor alanı olduğunu sanıyoruz. Süleymaniye Camisi yapıldıktan ve sarayın dış duvarları şimdiki şeklini aldıktan sonra sarayın içinde spor yapılan bir alan vardı. O da hasbahçenin güneyinde Sultan Bayezid Camisi tarafındaydı. Bu yer hâlen İstanbul Üniversitesi binasının önündeki bahçedir.

Alman Binbaşı Helmut von Moltke bu sarayı anlatırken, "...Bu büyük kişinin (Serasker Hüsrev Paşa) oturduğu yer Marmara Denizi'ne bakan büyük ahşap bir binadır. Önünde geniş bir talim meydanı, arkasında da iki piyade alayı için bir kışla bulunmaktadır..." demektedir.³ Moltke'nin verdiği bu bilgilerden anlaşıldığına göre, Seraskerlik dediği bina, ahşap olan eski sarayın bir bölümü, önündeki eğitim yeri de yukarıda belirttiğimiz spor alanıdır.

Eski Saray'ın en büyük spor alanı Bayezid Camisi tarafındaydı. Bu spor alanını Sultan IV. Murad çok severdi.

XVIII. yy.'a ait bazı tarihlerde ve ruznamelerde Eski Saraydaki bu spor alanına "Tepebaşı" denildiğini görüyoruz.⁴

Dinî bayramların üçüncü günü padişahların Eski Saraya gitmesi ve oradaki sultanlar ile bayramlaştıktan sonra alana bakan köşkte oturarak sadrazam cündilerinin oynadığı atlı cirid oyununu ve diğer gösterileri seyretmesi adet-i kadimedendi.



e- İstanbul'da Yeni Saray (Topkapı Sarayı)

Saray, Haliç'e, Boğaz'a ve Marmara'ya bakan geniş bir tepe üzerinde olup çevresi elliye yakın kulesi bulunan bir sur ile çevrilidir. Genel olarak "Dış Bahçeler", "Birin ve Divan", "Enderun" ve "Harem" bölümlerinden oluşur.

Sporu ilgilendiren alanlar ile köşk ve kasırlar, "Dış Bahçeler" bölümündedir. Bu saraydaki alanlar şunlardır:

1- *Gülhane Meydanı*: Gülhane Kasrı yapılmadan önce bu alana Kabak Meydanı, İncili Köşk Meydanı ve Cirit Meydanı deniliyordu. Bu alan Topkapı Sarayı'nın en eski ve en büyük alanıdır.

2- *Ağa Bahçesi Meydanı*: Topkapı Sarayı'nın Hasbahçe bölümündeki bu alan çağımızdaki Arkeoloji Müzesi'nin yerinde bulunuyordu.

3- *Yalı Köşkü ve Alanı*: Yalı Köşkü 1988 yılında restore edilen Sepetçiler (Sinan Paşa) Kasrı'nın Haliç tarafında ve sahile yakın tek katlı küçük bir köşk idi. Sultan II. Bayezid tarafından yaptırılmıştı. Bu nedenle adına Sultan Bayezid Köşkü de deniliyordu.

Sultan I. Abdulhamid'in bayramlarda, doğum ve cülus yıldönümü nedeniyle Gülhane'de (Kabak Meydanı), Eski Saray'da ve Yalı Köşkü'nde yaptırdığı güreşlere ait kırk bir belge Topkapı Sarayı Müzesi arşivinde E. 529 numarada bulunmaktadır.

4- *Kıztaşı Meydanı*: Bu alan, Topkapı Sarayı'nın Boğaziçi tarafındaki son çıkış kapısının önünde bulunan ve Kıztaşı denilen sütunun çevresidir.

Buraya kadar İstanbul'daki saray ve bu saraylarda bulunan spor alanlarını tanıtmaya çalıştık. Muhakkak ki İstanbul'da bu alanların dışında da spor yapılan yerler vardı. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: Üsküdar'da Kavak Sarayı Bahçesi ve Meydanı, Dolmabahçe Meydanı, Çinili Köşk Meydanı, Tokat Bahçesi, Kağıthane'de Sada-bad Kasrı ve Cirit Meydanı.

II- OSMANLILARDA YAYGIN OLAN SPOR DALLARI

a- Güreş

A- OSMANLI PADİŞAHLARI VE GÜREŞ

Osmanlılarda şehzadeler altı yaşına girince Şeyhülislam'ın yönettiği dinî bir törenle okuma, yazma ile di-

nî dersler öğrenmeğe başlarlardı. Şehzadeler biraz daha büyüyünce sancağa çıkarlardı. Sancağa çıkma geleneği Osman Bey zamanında başlamış, Sultan III. Mehmed zamanına (1593-1603) kadar devam etmiştir. Sancağa gönderilen şehzadelerin yaşı küçük ve eğitimi tamamlanmamış ise eğitim için gerekli lala ve hoca beraberinde gider veya bulunduğu sancağın bilginlerinden ders alırdı.

Dersler yalnız dinî konuda değildi. Şehzadenin istek ve yeteneğine göre ok atmak, ava gitmek, cirit oynamak, güreş yapmak, ata binmek, güzr kaldırmak... gibi sporlar ile güzel yazı yazmak, ok ve yay yapmak gibi sanatlar da öğretilirdi.

Şehzadelerden çoğunun güreş sevdiğini hatta yaptığını ve Yıldırım Bayezid'in oğlu Çelebi Sultan Mehmed'in de güreştiği için "Güreşçi Çelebi" diye anıldığını biliyoruz. Sultan IV. Murad ise padişahlığı zamanında bile kisbet giyinip güreşirdi. Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) güreş sevgisi aşırı derecedeydi.

Böyle bir spor kültürü içinde büyüyen Osmanlı padişahları, güreşe ve güreşçilere karşı ayrı bir sevgi ve saygı duyarlardı. Bu ilgilerini kanıtlamak için de her fırsatta onları rütbe, nişan ve para vererek ödüllendirirlerdi.

B- OSMANLI SARAYINDA GÜREŞ VE GÜREŞİN SARAY KURULUŞUNDAKİ YERİ

Fatih Sultan Mehmed'in Yeni Saray'a (Topkapı Sarayı'na) yerleştikten sonraki yıllara ait belgelerden öğrendiğimiz kadarıyla Yeni Saray kuruluşundaki hizmet personeli, daha sonraki yıllarda olduğu gibi, "Enderun (iç)" ve "Birin (dış)" denilen iki bölümde toplanmıştı. Birin sarayın dış halkı olup çeşitli milletlerden toplanmış sanatkarların ve sporcuların bulunduğu bölüm idi. Yine Fatih Sultan Mehmed Dönemi'ne ait olan belgelerden öğrendiğimiz kadarıyla Birin'da ayrı ayrı koğuşlarda toplanan sanat erbabı "Cemaat-i Şahinciyan", "Cemaat-i Çakırcıyan", "Cemaat-i Sipahiyan", "Cemaat-i Silah-daran", "Cemaat-i Ulûfecıyan", "Cemaat-i Gureba", "Cemaat-i Bevvebin", "Cemaat-i Müteterriken" gibi isimlerle anılmaktadırlar.⁵

Sultan II. Bayezid, şehzadeliğinde Amasya'da vali olarak bulunduğu 28 yıl süresince, komşu ülkelerdeki tanınmış sporcuları ve sanatkarları yüksek aylıklar verecek Amasya'ya toplamıştı. 1481 yılında padişah olmak



için İstanbul'a gelirken bu sporcuları ve sanatkârları da beraberinde getirdi. İşte o tarihten sonra güreşçilerin Birun'da ilk defa bölük halinde toplandığını görüyoruz.

Yavuz Sultan Selim zamanına ait "Ehl-i Hiraf Defteri"nde (sanatkârlar defteri) öğrendiğimize göre "Cemaat-i Küştigiran" (Güreşçiler Bölüğü)'da, Ali Küçük, Hacı, Kemal Acem, Şah Kulu, Mehmed Divane, Ali Rum, Ali Zorba gibi güreşçiler bulunuyordu.⁶

Adı geçen defterde Ali Küçük için "Sultan Bayezid Han Amasya'da iken pehlivan olup birle gelmiş (13 akçe) ifadesi yer almaktadır. Ayrıca Sultan II. Bayezid zamanına ait (1503-1504) "Defter-i İhrâcât-ı Metbah-ı Hassa ve Sairan"ın 8 Nisan 1504 günündeki inamlar arasında Ali Küçük'ün de adı geçiyor ve şöyle deniyor: "Ali Küçük, küştigir-1000 kuruş"⁷

Bu bilgilerden Ali Küçük'ün, Sultan Bayezid ile 1481 yılında Amasya'dan İstanbul'a gelerek "Cemaat-i Küştigiran", oluşturan güreşçiler arasında olduğu anlaşıyor. Saltanat değişikliği olunca da sarayda kalıp Yavuz Sultan zamanında güreşçilere üstadlık ettiği, isminin en başa yazılışından ve gündelik akçe alışımdan belli oluyor.

Güreşçiler bölüğünün Sultan II. Bayezid zamanında oluşturulduğunu gösteren bir başka belge de Topkapı Sarayı Arşivi'nde 8532 numara ile kayıtlı bulunan bir dilekçedir. Dilekçenin yazılış tarihi belli değildir fakat, yazılış üslubundan ve diğer tarihi olaylardan tahmin edildiğine göre XVI. yüzyılın sonlarında padişahlık yapmış olan Sultan III. Mehmed'e verildiği sanılmaktadır. Güreşçiler bölümünde bir güreşçiye ait olan dilekçede, Sultan Bayezid zamanından beri o padişaha gelinceye kadar güreşçilere önem verildiği söyleniyor ve padişahın güreşçilerle daha fazla ilgilenmesi isteniyor.

Seferli koğuştan kurulduktan sonra güreşçilerin genellikle bu koğuştan toplandığını görüyoruz. Sultan IV. Murad'dan önceki padişahlar zamanında Enderun'da güreşçiler var mıydı bilemiyoruz. Ancak Sultan IV. Murad'ın Enderun'da bulunan Silahdar Musa Ağa (Paşa), Doğancıbaşı Filipeli Hafız Ahmed Ağa (Paşa), İç-oğlanı Deli Hüseyin (Paşa), Hattat Hasan Paşa, Hasodalı Melek Ahmed Ağa (Paşa) ve Pehlivan Dişlek Süleyman gibi güreş yapan kişilerle kispet giyinip güreş yaptığını biliyo-

ruz. Güreşçilerin Birun'daki bölükten Enderun'a alınmalarının başlangıcı ve nedeni, IV. Sultan Murad'ın bu aşırı güreş sevgisi olabilir.

Enderun koğuşlarının personel sayısı Sultan II. Mahmud tarafından Temmuz 1827'de azaltılmaya başlanınca, güreşçiler de çıkarıldı. Bu tarihten sonra Sultan Abdülaziz padişah oluncaya kadar (1860) Osmanlı Sarayı'nda güreş yaptırmak için güreşçi bulundurulmadı.

1860-1876 yılları arasında padişahlık yapan Sultan Abdülaziz, aşırı derecede güreş meraklısıydı. Sultan Abdülaziz'in bu merakı nedeniyle Anadolu'dan ve Rumeli'den ünlü pehlivanlar İstanbul'a gelmeye başladılar. Bunlardan bazıları saraya alınarak her birine ayrıca birer görev verildi. Ama ne yazık ki padişahın pehlivan güreştirmesi, sadrazamlık çekişmesi yapanlarca dedi-kodu konusu oldu. Sultan Abdülaziz de, dedi-kodu yapan kişilerin ve Londra'da Türkçe yayınlanan "Hürriyet" ve Cenevre'de yayınlanan "İnkılâp" gazetelerinin yazdıklarının etkisi altında kalmış olacak ki, günlük tutulmadığı gibi; bu tür eğlenceler İstanbul gazetelerine de yansımamıştır.

Sultan Abdülaziz'in padişahlığı zamanında sarayda bulunmuş ve huzurda güreş yapmış pehlivanlardan bazıları şunlardır:

Kastamonulu Arnavudoğlu Ali Pehlivan (d. 1825-ö. 1894) Lofçalı Kavasoglu İbrahim Pehlivan (d. 1827-ö. 1908), Lofçalı Kara İbo (İbrahim) Pehlivan (d. 1838-ö. 1895), Pilevneli Aliço Pehlivan (d. 1844-ö. 1913), Tokatlı Keçecili Şeyh Kasım Pehlivan (d. 1832-ö. 1870), Silistreli Makarnacı Halil Hüseyin Pehlivan (d. 1840-ö. 1910), Filibeli Hanoçoğlu Halil Pehlivan (d. 1850-ö. 19?)...

Sultan Abdülaziz tahttan indirilince yerine ruh hastası V. Murad padişah yapıldı ve Sultan Abdülaziz ile başlayan Türk güreş tarihinin bu bölümü de böylece nihayete ermiş oldu.

1876 yılında padişah olan II. Abdülhamid zekiydi. Abdülaziz'in müsrifliği ve vükelâyı disipline edemeyişi yüzünden tahtından indirildiğini bilen II. Abdülhamid aynı hatalara düşmek istemiyordu. Kanımızca bu nedenlerden dolayı sarayında pehlivan besleyip güreş yaptırmaya yönelmedi.



Sultan II. Abdülhamid, sarayında güreşçi bulundurmamış ama, Avrupa'ya giden pehlivanlarımızla yakından ilgilenir, başarılı olanları İstanbul'a geldiklerinde Yıldız Sarayı'na çağırarak huzurunda güreştirip ödülleri ve nişanlar verirdi. Ayrıca, konuğu olan yabancı devlet büyüklerine de Türk güreşini seyrettirmekten zevk alırdı.

II. Abdülhamid'in huzurunda güreş yapmış pehlivanlardan bazıları şunlardır:

Cihan Şampiyonu Kara Ahmed, Şumnulu Küçük Yusuf (Mehmed), Şumnulu Mestan, Adalı Halil, Madralı Ahmed, Süğütlülü İbrahim (Sofu), Bulgaryalı Ethem, Abdurrahman...⁸

Sultan Abdülaziz tahttan indirilişi Osmanlı Sarayı'ndaki Türk güreşinin sonu oldu ama, Abdülhamid'in sıkı yönetimi de "Bir Türk gibi kuvvetli" sözünü dünyaya bir kez daha kanıtlayan Türk güreşçilerinin, Avrupa'ya ve Amerika'ya gitmelerinin nedeni oldu.

Osmanlılarda güreşi, genel olarak *Osmanlı Saraylarında güreş* ve *saray dışında yapılan güreşler* olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Osmanlı Saraylarındaki güreş "*Huzur Güreşleri*"dir. Saray dışında yapılan güreşleri ise kendi arasında "*panayır güreşleri*", "*diğün güreşleri*", "*ramazan güreşleri*" ve "*hayır kurumları yararına yapılan güreşler*" olmak üzere dört kısımda inceleyebiliriz. Burada, *Huzur Güreşleri* hakkında biraz bilgi vermekle yetineceğiz.

C. HUZUR GÜREŞLERİ

Osmanlı Devleti'nin bütün kuruluşlarında uygulanan kanun, kural ve gelenekler gibi sarayın da kendine özel kuralları vardı. Bu kurallar Sultan II. Mahmud'un saray kuruluşlarına yeni bir düzen verdiği 1831 yılına kadar önemli bir değişiklik olmadan uygulanı gelmiştir. Bu nedenle padişahlar önünde yapılan ve "Huzur Güreşleri" denilen güreşlerin de ayrı bir kuralı vardı.

Huzur güreşleri, genellikle "Biniş"lerde yapılırdı. Binişler, haftanın Pazartesi ve Perşembe günleri olurdu. Biniş gününden bir gün önce veya yapılacağı günün sabahı, padişah hangi bahçeye veya kasa gitmek istediğini Silahdar Ağa'ya bildirir, o da at ile mi yoksa kayık ile mi gideceğini koğu başlara (zabit) iletirdi.

Enderundaki ağalar, padişahın ne tür sporlardan daha çok hoşlandığını ve binişte hangisinin yapılacağını önceden tahmin ettikleri için, ona göre her zaman hazır bulunur, Silahdar Ağa'dan gelecek "emr-i şahane"yi beklerlerdi.

Binişlerde çoğu zaman ilk önce pehlivanların güreştirildiğini belgeler göstermektedir. Spor yarışmaları ve gösteriler öğle namazı ve yemeğinden sonra yapılırdı.

Huzur güreşlerinin ne şekilde yapılacağı, yani yenişlik olup olmayacağı, kimin kiminle güreşeceği duacıya iletilince, duacı ona göre pehlivanları eşlendirir ve yüzleri padişaha dönük olarak dualarını okuyup davul-zurna veya çifte nekkarenin nağmesine uyarak "huzur peşrevi" yapıp güreşe başlarlardı.

Güreş müziksiz olmaz. Ancak, padişahlardan bazısının mehterhane, bazısının davul-zurna, bazısının çifte nekkare ile zurna, bazısının da yalnız sade çifte nekkare çaldırarak güreş yaptırdığını belgelerden öğrenmekteyiz.

Güreşlerde yenişlik olmasına izin verilmişse, her iki pehlivan da biri birini yenip daha çok ün kazanmak ve ödül (ihsan, inam, bahşiş) alabilmek için bütün yeteneğini kullanarak galip gelmeye çalışır. Yenişlik olmazsa, padişah, pehlivanların çekilip başka gösterilerin yapılmasını isteyeceği zamana kadar devam eder. Bu süre genellikle bir veya bir buçuk saati geçmez.

Pehlivanların hepsi meydandan çekildikten sonra, padişah yenen veya yenilene ne ödül verilmesini buyurmuşsa Silahdar Ağa'ya bildirir, o da para çantasını taşıyan Çantacı'ya emr-i şahaneyi iletetek bahşişleri verilir ve üstüfe denilen ipekli ve sırmalı kumaşlardan kesilmiş beş arşın uzunluğundaki "tonluk"lar boyunlarına asılırdı.

Huzurda yalnız Enderun güreşçileri güreştirilmez, bazan da vezirlerin, Güreş Tekkesi'nin güreşçileri veya başka ülkelerden İstanbul'a gelmiş pehlivanlar güreştirilirdi.

Osmanlı Devleti'nin teşrifat kurallarına uygun olarak huzurunda güreş yaptıran en son padişah Sultan II. Mahmud'dur. Sultan Mahmud 1825 yılına kadar Enderun'da ülkenin en meşhur pehlivanlarını bulundurup binişlerde huzur güreşleri yaptırmıştır. 1808-1825 yılları arasında Enderun'da bulunmuş olan pehlivanlardan bazıları; İkiz Osman, Dobrucalı, Balyalı, Bursalı Suteoğlu Mehmed, Haliloğlu, Hocoğlu, Hamza ve Çerkez Hafız Mehmed pehlivanlardır.



Enderun'da yetişen diğer ünlü pehlivanlar ise Zal Mahmud Paşa, Sultan IV. Murad, Deli Hüseyin Paşa, Melek Ahmed Paşa, Hattat Hasan Paşa, Baki Paşa, Pehlivan Mehmed Ağa'dır.⁹

b- Avcılık

A. OSMANLI SARAYINDA AVCI KURULUŞLARI

Tarihlerimiz, padişahların av köpeklerine ve kuşlarına *Sekbanların* ve *Yeniçerilerin* baktığını, padişah savaşa veya ava giderse bunların da beraber gittiğini yazmaktadır.

Osmanlı sarayında oluşturulan ilk av kuruluşunun başlangıç tarihi kesin olarak bilinmiyorsa da Eskişaray'da bulunurken 1462 yılında oluştuğunu sanmaktayız.

1478 yılına ait "Mevacib-i mülâzeman-ı dergâh-ı âli" defterine göre, bu tarihte Fatih Sultan Mehmed'in Enderun'da "*Bölük-oda*" (Hasoda), "*Bölük Hazine*", "*Bölük Kiler*" ve "*Bölük Şahinciyan*" adıyla dört koğuş buluyormuş.¹⁰

1. DOĞANCI KOĞUŞU

(BÖLÜK ŞAHINCIYAN-I ENDERUN)

Fatih Sultan Mehmed, Yenisaray'ı (Topkapı Sarayı) yaptırıp kuruluşuna Bölük-oda (Hasoda)'yı ekleyerek Enderun'a ve Birun'a yeni bir düzen verince, Bölük Şahinciyan-ı Enderun'u içeri alıp diğerlerini Birun'da bıraktı. İçerideki Şahincilerin baş zabıtine Av Ağası, dışarıdakilerin başında bulunan ağalara da Şikâr Ağaları denildi.

Kanuni Süleyman zamanında Bölük Şahinciyan-ı Enderun adıyla anılan içerideki avcılara İç-doğan Oğlanları, koğuşlarına da Doğancı koğuşu, başlarında bulunan zabite de Av Ağası veya Doğancı-başı Ağa denildiğini görüyoruz

İç-doğan oğlanlarının görevi, taşra doğancılarından, yabancı ülkelerden ve Mısır'ın "Doğan Hazinesi" ile Kahire'den gelen doğanları yetiştirmek, padişah ile ava çıkıldığında padişahın önünden ve yanından giderek, istediği zaman doğan uçurmaktır.

2. BİRUN'DAKİ AV HALKI (ŞİKÂR HALKI)

Enderun'un dışında olup padişah ile ava giden ve alıcı kuşları eğiten avcılarının oluşturduğu kuruluşun hepsine birden Şikâr Halkı denilir.

Av Halkı'nın zabiti Çakırcı-başı olup diğer ağaların da amiri durumundaydı. Çakırcı-başı, Üzengi Ağaların-

dan sayılır ve devlet teşrifatında; Yeniçeri Ağası, Mir-i alem Ağa, Kapıcıbaşı Ağa, Büyük Mirahur Ağa, Çavuşbaşı Ağa, Çakırcıbaşı Ağa sırasında bulunurdu.

Av Halkı'nın başlıca görevi, çakır-doğan, şahin ve atmaca besleyip eğiterek av için hazır bulundurmaktır.

3. AV KURULUŞLARININ SONU

Osmanlı padişahlarının aşırı av sevgisi ve av kuruluşlarının bu ihtişamlı varlıkları XVIII. yy.'ın başına kadar tam dört yüz sene devam etti. XVIII. yy.'ın başından itibaren avcılığa ilgi azaldı, kuruluşlar zamanla kaldırıldı veya sembolik olarak isimleri XIX. yy.'ın ortalarına kadar devam etti.

Bu tarihi değişikliğin başlıca nedeni Sultan IV. Mehmed'in ve oğlu II. Mustafa'nın aşırı av düşkünlükleri sebep gösterilerek tahtlarından indirilmiş olmalarıdır.

4. AVIN YAPILIŞI

Törensiz yapılan avlar, kısa süre içinde az personel ve saraya yakın yerlerde yapılırdı. Padişah, günü birliğine veya bir iki gün için av yapmak isterse Silahdar'ını, Rikabdarlardan bazılarını, Şahinci-başı'yı ve doğancı-başı ile İç-doğan oğlanlarını, bir miktar Zağarcı, Samsoncu ve Solak alarak sarayın yakınlarında bulunan av yerine giderdi. Bu küçük av bazan da "Hadika-i hassa" denilen padişahlara özel bahçelerde genellikle Pazartesi ve Perşembe günleri yapılan binişlerde olurdu.

Teşrifat-ı kadime'ye uygun törenlerle yapılan avlar ise uzun zaman alacak, günlerce sürecek avlar olup bu tür avlarda genellikle *sürgün* avları yapılırdı. Bu nedenle av alanı dar, koruluğu bulunmayan İstanbul yöresinde yapılmaz; av hayvanı bol, koruluğu çok Edirne ve Rumeli yörelerinde yapılırdı.

Sürgün avı; padişah, ordu ile savaşa giderken veya sancakta bulunan şehzadelerin çeşitli durum ve yeteneklerini görüp öğrenmek ve özellikle savaşa girebilecek şekilde yetişip yetişmediklerini görmek veya gizli bir amaç için de yapılırdı.

Osmanlı padişahları savaşa giderken bile bütün Av Halkı'nı, kuşları, köpekleri, tazıları ve parsları (yüz) da beraberlerinde götürüyorlardı.

B. PADİŞAHLARA ÖZEL AV YERLERİ

Padişahların özel av yerlerine "şikargah-ı selatin" denilir. Bu yerler korucular tarafından korunur ve halkın



avlanmasına izin verilmezdi. Osmanlı Devleti'nin ilk günlerinden beri şikargah-ı selatin olan yerlerin bazıları şunlardır:

1. BURSA YÖRESİNDEKİ AV YERLERİ

Bursa alınmadan önce, Yenişehir kısa bir süre Osmanlılara başşehir olmuştu. Bu şehrin ve İznik'in yakınındaki ormanlıklar Osmanlıların ilk av yeridir. Osman Bey, Yenişehir ve İznik'teki konakta otururken, savaşa gitmediği kış günleri beyleriyle burada ava çıkardı.

Bursa alınınca Uludağ, daha sonra da Manyas ve Uluabad yöreleri "Şikargah-ı selatin" oldu.

2. EDİRNE VE RUMELİ'DEKİ AV YERLERİ

Murad Han Bahçesi, Yanbolu Av Sarayı ve Şikargah-ı, Akpınar Av Sarayı, Demirtaş Ovası ve Kasrı, Sultan IV. Murad Köşkü, Karıştıran Av Sarayı Edirne ve Rumeli'de bulunan av yerlerindendir.

3. İSTANBUL'DAKİ AV YERLERİ

Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'a girip Ayasofya Kilisesi'ni gezdikten sonra ilk yaptığı iş, bu kiliseyi cami haline getirmek ve İstanbul'u imar etmek olmuştu. İstanbul'da kaldığı kısa süre içinde yöresindeki av yapılacak yerleri gezdi, "Şikargah-ı selatin" olacak bölgeleri belirledi, avlandı ve ok meydanını atıcılara tahsis ettikten sonra Edirne'ye döndü. İstanbul'daki av yerleri şunlardır: Toygar Tepe ve Çevresi, Çatalca Av Sarayı.

C. YENİÇERİ OCAĞI'NDAKİ AV KURULUŞLARI

Yeniçeri Ocağı'nda Sekbanlar, Zağarcılar, Saksoncular, Turnacılar olmak üzere dört av kuruluşu vardır. Sekbanlar, Osmanlı ordusunda Yeniçerilerden ayrı olarak ilk oluşturulan kuruluşlardandır. Sekbanların başlıca görevi, padişahla beraber av yapmak ve onu kurumaktır.

c. Ok Atıcılığı (Kemankeşlik)

1325 senesinde Orhan Bey, Bursa'yı alır almaz ilk işi Bursa'da şimdiki Balıklı köyü ile Atıcılar Meydanı arasındaki sahayı "Yarış Yeri-Koşu Yeri" olmak üzere ayırıp vakfetmek olmuştu.¹¹

Ok meydanları genellikle menzil atışları için yapılır. En çok 300 adıma kadar yapılan nişanı vurma atışları ve yarışmaları yaz günleri bu meydanların bir köşesinde yapıldığı için, Bursa Atıcılar meydanının da özellikle menzil atışları için düzenlendiğini söylemek yanlış ol-

maz. Sultan Yıldırım Bayezid, Niğbolu Savaşı'nı kazandıktan sonra (25 Eylül 1396) Bursa'ya getirdiği esirlere, toprağa saplanan ok temrenleri kırılmasın diye, Atıcılar meydanının toprağını kalburdan geçirtip düzeltmiş olması da görüşümüzü doğrular.

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞUNDA ATICILIK

1- YENİÇERİ OCAĞI'NDA ATICILIK

a. Solaklar

Yeniçeri Ocağı ilk oluşturulduğu zaman başlıca silahları ok, zemberek, kılıç ve hançer idi. Ok uzaktan atılabildiği ve etkili olduğu için, eğitimine önem verilir, iyi atıcılar, padişahlar ve devlet büyükleri tarafından çağımızdaki imkanlarla ölçülemeyecek derecede ödüllendirilirdi. Hatta bu ödüller yalnız ok atan atıcıya (kemankeş) verilmez, onun okunu ve yayını yapan ustalara da verilir. Çünkü her rekor yapan ünlü atıcının kendisine özel yaycısı ve okçusu vardı. Bu ustalar yalnız o atıcıya ok ve yay yapar, başkasına, hele o atıcıya rakip olan kemankeşe yapmazdı.

Sultan Yıldırım Bayezid zamanına kadar, padişahları yalnız Sekbanlar korurdu. Yıldırım Bayezid Sekbanlardan uzun boylu, yakışıklı ve genç olan dördü solak, dördü sağ eliyle ok atan sekiz neferi özel korumacısı olarak ayırıp, önünde yürüttü. Bunlardan sağ eliyle atanlar solda, sol elleriyle atanlar da sağda yürüdü. Sonradan sayıları çoğaltıldı ve ocağın en yaşlı ağalarından bir odabaşı baş yapılarak adına *Solakbaşı* denildi. Bu makam ocağa en eski mansıblardan olup bir de Kethüda'sı bulunuyordu.

Solaklar Kethüda'sı'nın ve en eski *gedikli*'nin savaşta en önemli görevi, padişahın atının dizginini tutmaktır.

b. Yeniçeri Ok Meydanı ve Talimhanesi

Yeniçerilerin eğitim yaptığı alan eski belgelerde Ok Meydanı veya Et Meydanı diye de anılır. Bu yer çağımızda Aksaray ile Marmara Denizi arasındaki yerdir.

Sultan II. Bayezid zamanında Yeniçerilere ok atışını öğretmek için, 54. Ağa Bölüğü'nün Bölükbaşı Talimhanecibaşı olarak görevlendirilmişti.

Talimhanelere ok atmayı öğrenmek için gelen sporcuların örnek alarak daha istek ve gayretle çalışması için eski başarılı atıcıların kullandığı yaylar ve deldiği kalınlar da talimhanenin duvarlarına asılarak sergilenirdi.



İstanbul'daki Yeniçeri Talimhanesi'nde de böyle sergilenmiş spor araçları bulunuyordu. Bunlardan birisi de ünlü ok atıcısı Tozkoparan İskender'in mızrakla deldiği demir kalkanlar idi.

Kanuni Sultan Süleyman, kız kardeşini Sadrazam İbrahim Paşa ile evlendiriyordu. At Meydanı'nda yaptırdığı düğünde (5 Haziran 1524) günü Yeniçeri Talimhanesi atıcıları da gösteri yaptılar. O gün, İskender üst-üste konulan beş demir kalkanı mızrakla delerek çok büyük bir başarı kazandı. Bu başarısından ötürü padişahın ve sadrazamdan ihsanlar aldığı gibi, mızrak saplanmış beş kalkan da geleceğin atıcılarına örnek olsun diye, Yeniçeri Talimhanesi'nin duvarına asıldı. Gelibolulu Ali 1585 yılında bu kalkanları Talimhane de gördüğünü yazıyor.¹²

2. İSTANBUL OK MEYDANI

İstanbul 29 Mayıs 1453 günü Fatih Sultan Mehmed tarafından alındığı zaman, İstanbul içinde ve dışında uzağa ok atmak için (Menzil atışı) hazırlanmış özel bir meydan yoktu. Gerçi İranlılar, Selçuklular, Mısır'da Kölemenler, Araplar da uzağa ok atma yarışmaları yapıyorlardı. Ama, bunlardan hiçbirisinde en ileriye atan atıcı için anıt dikme geleneği yoktur. Bu nedenle, dünyada uzağa ok atmak için ilk özel meydanı Osmanlılar yaptırmıştır demekle hata etmemiş oluruz.

a. Sınırları

Ok Meydanı, doğuda Kasımpaşa deresi, kuzeyde Kağıthane deresi, batıda Haliç, güneyde Haliç ve Kağıthane deresi ile çevrili bir geniş sırtın üzerinde olup, kısmen düzlük ve kısmen dere olan bir yerdir.

Bu bölge, 1453 yılında Fatih Sultan Mehmed tarafından atıcılara tahsis edildikten sonra, Sultan II. Bayezid zamanında bazı yerler daha eklenerek sınır taşları dikilip çevre sınırı iyice belirlenmiştir.

b. İçindeki Bölümler (Putı Sofası)

Ok Meydanı 1453 yılında atıcılara tahsis edildikten sonra Sultan II. Bayezid zamanına kadar burada hiçbir bina yapılmamıştı. Atıcıları yağmurdan ve soğuktan koruyacak bir barınak bile yoktu. O zamanlar Tersane Bahçesi, İskender Paşa'nın idi. Atıcılar da bu bahçenin yukarısında, bahçeye yakın yerdeki büyük ve sivri ceviz ağacının altına yaptıkları çardakta oturup dinlenir ve evlerinden getirdikleri azıkları yerlerdi.

Sultan II. Bayezid padişah olduktan sonra (21 Mayıs 1481) Tekke binası, musalla ve puta atış yeri (sofası) yapıldı. Tekke'ye bir şeyh ve yeteri kadar görevli ile korucu atandı. Daha sonraki dönemlerde bu yapılanlara cami, minber, minare ve mezarlık ilave edilerek gelir kaynakları vakfedildi. Bu suretle her boy ve yaştan Müslüman sporcuya öğrenim verebilecek, antrenman ve yarışma yapabilecek komple bir spor kuruluşu oluşturuldu.

c. Menziller

Ün yapmış kahramanları ve kahramanlık olaylarını, gelecek kuşakların öğrenerek geçmiş tarihini ve kültürünü anması, anıtlar dikilmesi bütün milletlerde olduğu gibi Türk milletinde de çok eski bir gelenektir. Destanlarımız, Göktürk anıtları ve türkülerimiz bunun birer örneğidir. Osmanlılar da bu eski Türk geleneğini uygulayıp sürdürdüler.

Bursa şehri alınıp burada Atıcılar için Ok Meydanı yapılıncaya, şüphesiz ki o meydanda da pek çok ok atıcısı menzil atıp yarıştı ve taş dikti. Ne yazık ki, o çağlarda atıcılar için bir sicil defteri tutulması adet olmadığından, kimlerin taş diktiğini bilemiyoruz. Edirne alındıktan sonra, burada yapılan Saray Ovası, Musalla Meydanı, Demirtaş Ovası gibi alanlarda da atışlar yapıldığı halde, kimlerin hangi hava ile kaç gez uzaklığa atarak taş diktiği konusunda yeterli bilgimiz yok.

Fatih Sultan Mehmed İstanbul'u alıp Ok Meydanı'nı atıcılara vererek vakıf yaptıktan sonra bu meydanda da puta ve menzil atışları yapıldı. Üzüntüyle belirtelim ki; Fatih zamanının atıcılarından da çok azını tanıyoruz. Bildiklerimizi de Bahtiyar-zade Hasan Çelebi'ye borçluyuz.

Hasan Çelebi'nin bıraktığı yerden yani 1551 yılından 1596 yılına kadarki kırk beş senelik bölümü de, ünlü yazarımız Gelibolulu Mustafa Âli Efendi yazarak "Künhü'l-Ahbar" isimli tarihinin sonuna eklemiştir.

Gelibolulu Ali'den yüz sene sonra, Abdullah Efendi, Hasan Çelebi'nin ve Ali'nin yazdıklarına 1595-1690 arası atıcılarını ilave ederek "Tezkire-i Rımat" isimli yapıtını yazdı.

Sultan II. Mahmud zamanı diğer konularda olduğu kadar, Türk spor tarihinin de en parlak bir dönemi olmuştur. Elektriğin keşfini ve ateşli silahların gelişmesini



gören Sultan Mahmud, Türk ok atıcılığının sonunun gelmiş olduğunu anlamış olmalı ki, Türk sporuna son bir hizmette bulunmak amacıyla 1835 yılında Mustafa Kani Efendi'ye "Telhis-i Resail-i Rımat" isimli eseri yazmasını emretti.¹³

Osmanlı İmparatorluğu'nun hemen her büyük şehrinde spor alanları bulunduğu için, buralarda ok atma eğitimleri de yapılıyordu. Ancak, menzil atılıp taş dikilmiş meydanların sayısı (37-38) kadardır ve her meydan-daki menzil sayısı da aynı sayıda değildir. Bunun başlıca nedeni, o meydanın jeolojik durumu, büyüklüğü, çevresindeki nehir ve dağların konumu ile o yerde esen rüzgârların yönüdür.

Kavs-nâmelerimizin bildirdiğine göre menzili bulunan yerlerin adıyla o meydanda açılmış olan menzil sayısı şöyledir:

Akhisar, Amasya, Ankara, Avlonya, Budin, Cidde, Gelibolu, İskenderiye, Kağıthane, Kütahya, Lazkiye, Maraş, Mekke, Peşte, Şam, Tire, Tokat, Vardar Yenicesi'nde birer menzil.

Balıkesir, Bergama, Diyarbekir, İpsala, Konya, Usturumca'da ikişer menzil.

Ayazmanda, Halep, Manisa, Sofya, Üsküb'de üçer menzil.

Belgrad'da dört menzil.

İdris Köşkü (Eyüp yakınında), Davut Paşa ve Üsküdar'da toplam olarak beş menzil.

Bursa'da altı menzil.

Bağdat ve Kahire'de yedi menzil.

Edirne'de on üç menzil (üç meydanda)

İstanbul Ok Meydanı'nda kırk beş menzil açılmıştır.

3. ATICILIKLA İLGİLİ YASA VE KURALLAR

Bu konulardaki bilgilerimizi şu üç bölüme ayırarak inceleyebiliriz.

1- Atıcılar Yasası (Kanunname-i rımat)

2- Atıcılar Sicili

3- Bazı Kurallar¹⁴

a. Atıcılar Yasası

Osmanlı Devleti'nde, yetkili ve bilgili kişilerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bir kurultay (şura) tarafından yapılan ilk Osmanlı kanunu, *Atıcılar Kanunu* (Kanunname-i rımat)'dur.

1682 yılına gelinceye kadar, ok atıcılarının (tiren-daz) kendilerine özel yazılı bir kanunları yoktu. Buna rağmen yüzyıllardan beri uygulana gelen adet-i kadimeler kanun diye adlandırılmıştır. Bu görüşümüzü, Kemankeş Mustafa'nın Kavs-name'sinden şu örnekleri verecek daha iyi tanımlayabiliriz.

"İhtiyar kişilerden işittiğimiz budur ki, kemankeşlikte şöhet yapmış güzideler arasında kanun-ı kadim böyle idi ki, bir toplantı (cemiyet) yerinde bir üstad atıcısı (tiredaz) hazır bulunsa, ona fakir olsa dahi gerekli saygı gösterilir ve layık olduğu yere oturtulurdu."¹⁵

Yine Kemankeş Mustafa, Tozkoparan İskender ile Şüca arasında yapılan bir menzil bozma yarışmasında, İskender'in attığı okun *salkı* düşmesi sonucu çıkan anlaşmazlığı anlatırken Kanun sözcüğünü şöyle kullanıyor:

"...iki tarafı tutanlar birbirine düşüp bir nicesi dahi yaralandı. Durum Saadetli Padişah-ı alem-penah Hazretlerine (Sultan II. Bayezid) arz eylediler. İzzetli padişah, "Kadiasker Efendi varub davaların halletsin" deyü ferman olundu. Pehlivanlar dediler ki, "Padişah ve Kadıasker bizim davamızı halledemez. Ancak, Hazret-i Eyüp Sultan Şeyhi Hattat Efendi (Şeyh Hamdullah) anlaşmazlığımızı giderebilir." Denildikte Şeyh Efendi Hazretlerine hitaben hatt-ı hümayun gönderildi. Meydana varup ölçtüler ve gördüler ki, Tozkoparan merhumun oku ileri ama (30) gez salgı düşmüş ve hem de hilaf yerde vaki olmuş. Bursalı Şüca taş diktirmeyip ol zamanda hazır bulunan atıcılar ve yaycılar ve okçular söz bağladılar ki, şimdiden sonra herhangi atıcının oku Baştaş'tan (20) gez salgı düşerse taş dike, (20) den bir gez ziyade düşerse dikilmeye deyü hüccetler yazdılar ve risalelerde yazılıp Kanun oldu..."¹⁶

1682 Ağustos ayında, bizzat atıcılık yapmış kırk kişilik bir kurul (şura) toplanarak, Atıcılar Kanunu'nu (Kanunname-i Rımat) hazırladı. Bu kurulun yapmış olduğu Kanunname-i Rımat'ın örneğini Halim Baki Kunter yayınlamıştır.¹⁷

b. Atıcılar Sicili

Atıcılar Sicili, İstanbul Ok Meydanı'nda Büyük Kabza almış yani Peşrev okuyla 900 geze ok atmış atıcıların isimlerinin yazıldığı defterdir.



Sicil defteri belki de Edirne, Bursa, Amasya, Manisa ve Kahire gibi büyük şehirlerdeki ok meydanlarında da tutulmuş olabilir. Ama, bu yerlerde düzenlenmiş olduğuna dair hiçbir bilgi ve belge şimdilik ele geçmemiştir.

d- Cündilik (Binicilik)

I. CÜNDİLİĞİN TARİHÇESİ

Cüncü sözcüğü Osmanlılarda yalnız hünerli biniciler için kullanılmıştır. Atlı askere sipahi denir.

1359 yılında Bursa'ya gelen Memluklu elçisinin beraberindeki cüncüler görüldükten ve getirdikleri cüncülük kitabı Türkçe'ye çevrildikten sonra, bizde de bu sözcük kullanılmaya başlandı.

Ankara Savaşı'ndan sonra, Amasya'ya çekilen Şehzade Mehmed Çelebi'nin kardeşlerini yenip padişah olabilmesi için, çevik kuvvete ihtiyaç olduğu görülerek biniciliğe önem verildi. Amasyalılardan oluşan atlı bölüğe Bamyacılar ve Merzifonlulardan oluşan bölüğe de Lahanaacılar denildi. Bölüklerin bayrak taşıması adet olduğundan birine kırmızı, diğerine de yeşil bayrak verildi.

Mehmed Çelebi zamanında oluşturulan bu ilk cüncülere ne renk ve biçimde elbise giydirildiğini bilmiyoruz. Ancak, XVIII. yüzyılda padişah huzurunda cirid oynayan cüncülerden Lahanacıların yeşil ve Bamyacıların da kırmızı kadifeden elbiseler giydiklerini Şemdanizade Süleyman Efendi bildirmektedir.¹⁸

II. DEVLET KURULUŞLARINDA CÜNDİLİK

1- ENDERUN CÜNDİLERİ

Osmanlı sarayında cüncü adıyla anılan bir bölük veya koğuş bulunmuyordu. Bu terim, yalnız sıfat olarak iyi ve hünerli binicileri tanımlıyordu. Enderun'da cüncülük yaparak bu lakabı almış ve sonradan vezir olmuş pek çok kişi Cüncü (.....) Paşa diye anılmıştır.

Cüncülüğü genellikle Enderun'daki İçağalar ile Harem ağaları yapardı. Birun'daki kuruluş ve ocakların personellerinden de hevesli ve yetenekli olanlar eğitilirdi.

Keskin cüncü olsun acemi olsun her ağanın belirli bir görevi olur, o görevinde yoluyla yükselirdi. Ancak, cüncülükte üstün başarı gösteren ağa diğerlerinden önce yükselmeğe hak kazanırdı.

Enderun'daki İçağalar ile Harem ağalarının cüncü başısı aynı kişi olup genellikle Akağalardan (İçağalar) seçilirdi.

Cüncübaşı'nın başlıca görevi, alaylardaki cüncüler eğitmek ve padişah cüncülük veya cirid oyunu seyretmek isteyince oyunu yönetmekti. Bazen de kendisi istek üzerine birkaç cüncüyle gösteri yapardı.

2. SADRAZAM CÜNDİLERİ

Sadrazamların "Kapı Halkı" içinde iki bölük cüncü bulundurulması kanun idi. Merzifonlu Kara Mustafa'nın sadrazamlığı zamanında bu iki bölükten biri 300 kişi olup Amasya vilayeti halkından, diğeri de 200 kişi olup Bosna-Hersek halkından oluşturulmuştur.

Osmanlı Devleti'nin teşrifat kurallarına göre, sadrazam cüncülerini dini bayramların üçüncü günleriyle velayet (doğum) şenliklerinde Eskişaray'a giderek buradaki meydanda padişah huzurunda cirid oynamaları kanun idi.

Bayramlardan ve doğum şenliklerinden başka, Osmanlı Devleti'ne iltica eden kral ile şehzadeleri karşılama törenleriyle elçilere Sadabad veya başka bir yerde verilen ziyafetlerde de sadrazam cüncülerinin cirid oynamaları "Mutad" idi. Tarihlerimizde sadrazam cüncülerinin cirid oynamalarına örnekler çoktur.

Sadrazam cüncülerinin eğitim alanı Bab-ı asafî'nin içinde bulunan *Kum Meydanı*'ydı. Bu yer son zamanlarda Bab-ı Ali denilen yer olup çağımızda halen İstanbul Vilayet binası, Defterdarlık ve Başbakanlık Arşivi bulunmaktadır.

Topkapı Sarayı Müzesi arşivinde bulunan iki belgede padişah huzurunda cirid oynayan *Bamyacı* ve *Lahanacı* alaylarından seksen beş cüncünün isimleri yazılıdır. Bu belgelerden, 4231-D numaralı olan belgede "Bamyacı Kulları" alayında yirmi bir cüncünün, "Lahanacı Ağa Kulları" alayında da yine yirmi bir cüncünün ismi yazılıdır.

3. MISIR CÜNDİLERİ

Nil çevresinde yaşamış eski Mısırlılara ait anıtlarda avcılık ve güreş gibi sporlarda olduğu gibi cüncülükle de ilgili resimler bulunmaktadır. Bu nedenle eski Mısırlıların at üzerinde savaş gösterileri yaparak cüncülük ettiklerini söyleyemeyiz.



Araplar, Fatimiler, Tolunoğulları ve Eyyübiler zamanını anlatan tarihlerde de bu devletler döneminde top oyunu (çevgen) dışında cündilik yapıldığını gösterir bilgi bulunmamaktadır. Ancak, bir Kıpçak Türk'ü olan ve kölelikten başkumandanlığa kadar yükselip Kölemenler Devleti'ni (Bahriye Memlûkluları) kuran *Aybey*'den sonraki dönemde (1250-1382) Mısır'da da cündilik eğitiminin oluştuğunu görüyoruz. Özellikle *Aybey* gibi bir Kıpçak Türk'ü olan *Baybars* zamanında (1260-1277) cündilik ve cündilikle ilgili Kıpçak Türkçesi ile yazılmış kitaplar Mısır'da cündiliğin bu devlet zamanında en beğenilir ve en önemli bir spor olduğunu göstermektedir.¹⁹

4. KAHİRE'DEKİ SPOR ALANLARI

Osmanlılar zamanında Kahire'de şu meydanlar bulunuyordu: İçoğlan Meydanı, Kabak (Saray) Meydanı, Kara Meydan (Meydan el esved), Rumeli Meydanı, Karakuş Meydanı, Melik Aziz Meydanı, Salihîye (Burci) Meydanı, Burket al-fil (Filhavuzu) Meydanı, Melik Zahiri Meydanı

III. CÜNDİLİĞE BAŞLAMA VE EĞİTİM

Enderun'da spor yapmak zorunlu olmayıp isteğe bağlı idi. Ancak, yükselmek ve akranları arasında seçkin olmak ve bir gün çıkma olursa önemli bir makama atanarak taşraya gitmek için de iyi bir sporcu olmak şart idi. Bu nedenle İçoğlanı yapabileceği bir sporcu mutlaka yapmaya çalışırdı.

Enderun ve Birun'daki cündiler Bamyacı ve Lahanaçı alaylarından birine bağlı idiler. Cündi olmak isteyen bir acemi, İçoğlanı, bu alaylardan birini seçtikten sonra, Cündibaşı'ya dilediğini iletir o da aceminin istediği alaydan bir keskin cündiyi ona üstad (öğretmen) olarak verirdi.²⁰

Cündilik eğitimi haftanın Çarşamba ve Cumartesi günleri Gülhane Kasrı önündeki Kabak Meydanı (İnciliköşk, Meydanı, Cirit Meydanı ve Gülhane Meydanı diye de anılır) ismiyle anılan meydana, Topkapı Sarayı'nın kuzey kısmından Beşinciye'e açılan kapının önündeki Gotlar anıtının bulunduğu küçük alanda ve Beşiktaş Sarayı'nın kuzeyindeki Çiniliköşk alanında (Akaretler yokuşunun karşısındaki Güzel Sanatlar Müzesi'nin yeri) yapılırdı.²¹

1. ACEMİLERİN EĞİTİMİ

Cündilik öğrenmek isteyen bir acemiye ilk önce ata binme ve at üzerinde oturma öğretilirdi. Bunun için de babataşı denilen at biçimi verilmiş taş üzerine oturulup, dizgin tutmak öğretilirdi. Bunu öğrenen acemi, gerçek ata binerek çabuk ve çevik inip binmeyi, yürütmeyi, yavaş ve hızlı koşturmayı iyice öğrendikten sonra at üzerindeyken tablalara ok atmayı, sırtın tepesine bağlanmış kabağı okla vurmaya, 70-80 cm. uzunluğunda ve 7,5 cm. kalınlığındaki temirli denilen ucu sivri çubuğu kum yığınının sapsamayıyla idman yapmağa başlar. Bu idmanları günde iki yüze kadar çıkarır. Nihayet kılınç, ok ve tüfenk kullanmakta çok başarılı olunca, bütün cündi ağalarının önünde becerisini kanıtlayarak acemilikten çıkıp önce kamil, sonra da keskin cündi olurdu.²²

2. KESKİN CÜNDİLER

Keskin cündi olunca eğitim bitmezdi. Becerileri daha da artırmak, yarışmalarda öne geçip ödül almak en büyük amaç olurdu. Örneğin, cirit değneğini yaya ciritinde (piyade) en uzağa atmak, at üstündeyken kalın meşe kütüklerine kalemlî'yi saplamak, havada uçan kuşu vurmak, at koştururken labudu yere vurup yüksek ağaçların tepesine çekilmiş ip üzerinden aşırarak, yere çakılmış yüksek direğin tepesine konulmuş kabağı atını koştururken ok ile vurmak, padişahların huzurunda iki alay olup cirit ve mızrak oynamak, atı koştururken üzerinde çeşitli gösteri hareketleri yapmak...²³

IV. CÜNDİLİK GÖSTERİLERİ

1. KAPAĞA OK ATMA

Spor alanının ortasına dikilmiş yüksek ağacın tepesindeki kapağa, at koştururken ok atıp vurmak, Türklerin çok eskiden beri yaptığı bir spor türüdür.

Türkler gittikleri her ülkeye bu sporu götürdüler. Kıpçak Türkleri Mısır'a, Babür Şahı Hindistan'a, Selçuklular İran'a ve Anadolu'ya götürüp savaş eğitimi yaptılar. Bazı şehirlerde bu sporun yapıldığı alanlara da "Kabak Meydanı" denildi.

Bu sporu yapmanın tek amacı, düşmanlardan kaçıyor gibi manevra yapıp geriye ok atarak onu vurma ya alışma eğitimidir.

Fatih Sultan Mehmed, Topkapı Sarayı'nı yaptırdıca saray ile Marmara denizi arasındaki Bizanslılardan kalma



Akropol harabelerinin yerini spor alanı haline getirdi. Alanın ortasına da bir uzun direk dikilip tepesine kabak asıldı. Enderun cündileri burada idman yapmağa başladılar. XVI. yüzyıl sonlarına kadar o meydan "Kabak Meydanı" adıyla anıldı.

2. KURALLI YARIŞMALAR

Kurallı yarışmalar, belirlenmiş ölçüdeki bir alanda belirli araçlar ile (at, ok, yay, kalkan, mızrak, kılıç...) yapılan yarışmalı gösterilerdir.

Matrakçı Nasuh, 1532 yılında yazarak Kanuni Sultan Süleyman'a sunduğu "Kitab-ı Tuhfe-i Guzat" isimli eserinde bu tür gösterileri anlatmaktadır. Anlattığı gösterileri şu üç bölümde incelemek mümkündür.

- a- Ok atarak yapılan gösteriler olup beş türdür.
- b- Kılıç ile yapılan gösteriler on türdür.
- c- Her birisi onar atlıdan veya yayadan oluşturulmuş iki takımın yaptığı gösteriler.

Üçüncü bölümdeki gösteriler şöyle yapılıyor:

İki takım alana çıkarak ayrı ayrı olmak üzere karşılıklı iki dizi halinde durduktan sonra cündilerin öğretmeni alana gelip Meydan-başı çizgisinin ortasında duruyor. Daha sonra Baş-Usta ortaya gelerek öğretmeni selamlıyor (tapu ediyor), sağ ve solunda bulunan her iki takıma da ayrı ayrı gösterilerini yaptırıyor. Gösteriler bittikten sonra, takımlar önce durdukları yerlerine gidip yine tek sıra halinde diziliyorlar ve orta yerdeki Baş-Ustayı selamlıyorlar. Baş-Usta da öğretmeni selamlıyarak öğretmenin yanına gelip yanında duruyor. Takımlar bu sefer ayrı ayrı olmak üzere toplu gösterilerini yapıyorlar.

Akademik düzeyde eğitim veren bir kuruluş olan Enderun'un başlıca görevi, padişaha bağlı devlet adamı yetiştirmek ve sarayda bulundukları sürece de iç hizmetleri yaptırarak Türk kültürü doğrultusunda eğitmektir. Bu okulda saray terbiyesi, İslâmî ilimler, matematik, güzel sanatlar öğretilirdi gibi savaşa hazır olabilmeleri için de spora büyük önem verilirdi.

İşte Cündilik bu amaçtan doğmuştu. Tam dört yüz sene Osmanlı Devleti'ne, Cündilikte başarılı olmuş isim yapmış, ün kazanmış pek çok Cündi hizmet etti. Devşirme olarak buraya girenler Osmanlı Türk'ü olarak savaştılar, şan şöhrat kazandılar, can verip şehit oldular. Ancak, Sultan Mahmud gelişen savaş tekniği karşısında bu

tür eğitimin artık yararlı olmayacağını görerek diğer kuruluşlarda olduğu gibi cündiliği de kaldırıp Avrupa devletlerindeki süvari birlikleri gibi süvari bölükleri kurmakla en doğru hareketi yapmış oldu.

V. ÜN YAPMIŞ CÜNDİLER

Bayezid Paşa, Cündi Hürrem Bey, Cündi Sinan Bey, Cündi İnal Bey, Matrakçı Nasuf, Cündi Canım, Cündi Derviş Paşa, Cündi, Ali Paşa, Cündi Hüseyin Paşa, Cündi Hasan Paşa, Cündi Küçük Usta, Cündi Çerkez İlyas Halife, Cündi Mustafa Ağa, Cündi Halil Paşa, IV. Murad, Cündibaşı Mustafa Ağa, Cündi Mehmed Bey, Cündi Osman Ağa, Cündi Seydizâde Mehmed Paşa, Cündi Mirli-va Mehmed Bey, Cündi Çerkez Mehmed Paşa, Cündi Abdullah Efendi, Cündi Karahasan Ağa, son Cündibaşı Lezgi Mehmed Ağa.

e- Cirit Oyunları

Atlı cirid oyunu, Osmanlı Sarayı'nda en çok oynanan ve padişahların yabancı elçilere göstermekten gurur duydukları bir spordur. Sürekli olduğu için *Harbari cirid* diye de anılır. Osmanlılar bu oyunu o kadar çok sevmiş ve benimsemişlerdir ki, her Cuma şehir meydanlarında, orduların konakladığı yerde cirid oynanmasını gelenek haline getirmişlerdi.

1. OSMANLI SARAYINDA CİRİD OYUNU

Osmanlı Sarayı'nda cirid oyununu, biniciler (cündiler) oynardı. Cündiler oyuna çıkınca Lahanacı ve Bamyacı alayları olarak ikiye ayrılırdı. Harem Ağaları kara oldukları için genellikle Lahanacı, Ak Ağalar da Bamyacı olurlardı.

Lahanacılar, kırmızı kadife şalvar, yeşil mintan giyinir, yeşil bayrak taşırlardı. Bamyacılar da kırmızı kadife şalvar, mavi mintan giyinir, kırmızı bayrak taşırlardı.

Padişahın en yakınlarından olan Silahdar Ağa bu gibi oyunları düzenlemekle görevliydi. Padişahın binişte cirid seyretmek isteyeceğini düşünerek binişe çıkılmadan bir gün önce Cündibaşı'ya bildirir, o da Lahanacı ve Bamyacı Alaybaşları'na hazır olmalarını söyler.

Biniş yerinde genellikle öğle namazı kılındıktan ve öğle yemeği yenildikten sonra gösteriler başlayıp cirid oynanması istenince, yalnız cirid oynayacaklar alaybaşları önde, atlarına binmiş olarak alana çıkar, diğer bütün ağalar alanın kenarında ayakta durarak oyunu seyrederdi.



Padişah, alanın yanındaki kasra veya otağa gelip oturunca işaret verilir, İçmehter'in çalışmasıyla oyun başlamış olurdu.

Önce her iki alaydan birer atlı çıkıp Mısır Ciridi oynadıktan sonra Harhari Cirid oynayacak cündiler "turna katarı gibi süzülerek..." alaybaşları önlerinde alana girerler. Padişahın karşısında tek sıra halinde dizilip, atlarından inerek yer öper, tekrar atlarına binerek alanın iki ucundaki yerlerini alırlar.

Bamyacılar alaybaşı olan, atını karşı tarafa doğru koşturur ve ciridini atacakmış gibi yaparak atmayıp "kuru deynek göstererek..." önlerinden geçip kendi alayına gelir. Öbür alaybaşı da aynı şekilde hareket ettikten sonra gerçek oyun başlar.

Padişah o günkü oyunun iddialı yapılmasını istemişse, oyun çok sert olur. Atı düşen, attan yıkılan hatta yaralananlar bile olur.

Cirid oyununa bazen padişahlar da katılır. Buna "Padişah ciride bindi" denilir.

Oyunun bitimi padişahın isteğine bağlıydı. O ne zaman isterse o zaman oyuna son verilir. Oyun bitirildikten sonra hasmına cirid isabet ettirene, hasmın attığı ciridi havada tutana,veya ustaca hareketlerle atılan ciridlerden kurtulan, yerden eğilip cirid alan oyunculara altın, diğerlerine de akçe ihsan edilir.

Bayramların ikinci günü, Gülhane'deki Kabak Alanı'nda, Sadrazam, Şeyhülislâm ve Kaptan-ı Derya'nın bulunduğu spor gösterilerinde Enderun cündilerinin cirid oynaması ve oyundan sonra "Dar üs saâde Ağası yeri"nde Sadrazamın cirid oynayan Enderunlu ağalara bahşiş vermesi kanun idi. Bayramın üçüncü günü de Eski Saray alanında (Tepebaşı) Sadrazam cündileri *Bamyacı* ve *Labanacı* diye ikiye ayrılıp padişahın önünde cirid oynar bu sefer de padişah bahşiş verirdi. Bu da kanun gereği olup her bayram mutlaka uygulanırdı.

2. CİRİD ALANI

Osmanlı padişahları yaptırdıkları her sarayın içinde veya yanında mutlaka bir de cirid oynamaya elverişli spor alanı yaptırmıştır. Edirne'deki Yenisaray'ın batı tarafındaki Saray Ovası'nın Alay Köşkü önü, Tunca kenarındaki Şikar Kapısı ile Değirmen Köprüsü arası, Ada içinde Kavak Meydanı, Sarayın içinde Demirkapı ile Arzodası ve Cihannüma Kasrı arasındaki Kum Meydanı cirid oynanan meydanlardı.

İstanbul'daki Eski Saray'ın dış bahçesinin Bayezid camii tarafı cirid için ayrılmıştı. Bu alanların bitişiğinde de padişahın, oyunu rahatça seyredebilmesi için birer köşk bulunuyordu.

Topkapı Sarayı'nın içinde ise, iki alanda cirid oynanırdı. Bunlardan büyüğü ve en çok kullanılanı Marmara Denizi tarafındaki Kabak Meydanı, (Cirid Meydanı, İncili Köşk Meydanı, Gülhane Meydanı diye anılan meydan), diğeri de halen Arkeoloji Müzesi'nin bulunduğu yerde ve Çiniliköşk ile Ağalar kapısı arasındaki Ağa Bahçesi'dir.

Topkapı Sarayı'nın dışındaki Beşiktaş Sarayı'nın bitişiğindeki Bahariye, Davutpaşa Bahçesi cirid için yaptırılmış alanlardır.

Cirid alanı genellikle çimen veya kum döşeli olurdu. Alanın uzunluğu ve genişliği için belirlenmiş bir ölçü yoktu. Alanın tam orta yerine beyaz bir çizgi çizilir. Buna Alay Çizgisi denirdi. Ayrıca her iki dar kenardan on metre kadar içeride Alay Durak Yeri Çizgisi, onun da on metre kadar önünde Cirid Atma Sınır Çizgisi bulunur.

3. CİRİD OYUNUNUN KALDIRILMASI

Cirid oynayan kişinin kin gütmemesi oyunun başta gelen kuralıdır. Buna rağmen zaman zaman isteyerek veya istemeyerek de olsa binicilerin ve atların yaralandığı hatta öldüğü olmuştur. Yavuz Sultan Selim Çağı cündilerinden olup mezarı Soğuk Çeşme Kapısı karşısında bulunan Yusuf Ağa, Sultan I. Ahmed Çağı Kapı-ağalarından Cümdi Ahmet Ağa (Yenibahçe'de cirid oynarken) ve Sultan I. Abdülhamid'in Sadrazam kapısından Hazine koğuşuna aldığı Kara Hasan Ağa da Sultan III. Selim zamanında cirid isabetiyle ölen cündilerden birkaçıdır.²⁴

Bu gibi olaylar eksik olmadığı halde yine de cündilik eski ocaktır denilerek cirid oyunu Sultan II. Mahmud zamanına kadar yapıla gelmişti. Fakat, Hicri 1231 yılı Kurban Bayramı'nın ikinci günü (2 Kasım 1816), Sultan Mahmud Çırağan Yalısı'nda bulunurken, yapılan bayram ciridinde Seferli koğuşundan Çopur Hasan isminde birisi, Harem Ağaları'ndan ünlü Cümdi Şuayyb Ağa'ya gizlice kin beslediği için, habersizce atından düşürerek dizinden yaralanmasına sebep oldu. Şuayyb Ağa, bu yaradan kurtulamayıp altı ay sonra 18 Haziran 1817 günü öldü.²⁵

Enderun ağalarının da çok sevip saydığı, Şuayyb Ağa'nın ölümüne üzülen Sultan Mahmud, o günden son-



ra bir daha atlı cirid oynamayıp kendisi de ok atmaya başladı. 1826 yılında saray kuruluşlarında personel azaltması yapılırken, Ekim 1826'da cirid oyununu tamamen kaldırıp yalnız menzil ciridi lâbud attırmakla yetindi.²⁶

Ün Yapmış Cirid Oyuncuları: Seydi Ahmed Paşa, Sadrazam Nasuh Paşa, Yakub Hindi, Vahid Mahdumi.

4. SARAY DIŞINDA CIRID OYUNU

Osmanlı Devleti'nin askeri kuruluşlarından altı bölük sipahi (Sipah, Silahdar, Sağ Ulufe, Sol Ulufe, Sağ Gariban, Sol Gariban) bölükleri ile vezirlerin kapı askerinden (Deliler, Levendler ve Sarı Sekbanlar) de atlı olup bunların cirid oynamaları askeri eğitimden sayılırdı.²⁷

Vezirler kendi kapısının içişlerini halkın içinden seçip alıyordu. Vali olarak bulundukları illerin gençlerinden kapılanarak yükselmek isteyen güçlü kuvvetli, iyi ata binen, zeki, terbiyeli gençler arasından deneyerek alırlardı. Bir vezirin hizmetine girmek isteyen genç, Deli-başı ve Tüfenkçi-başı'nın teklifiyle sınava tabi tutulurdu. Sınavı genellikle binbaşı rütbesindeki Serçeşme'ler yapardı. İstekli genç sınavda başarılı olursa, kavuk giydirilir ve hangi ağa hizmetine verilecekse o ağa tarafından sınavı yapan gediklilere bir ziyafet verilirdi.²⁸

Tımar ve zeamet sahiplerinin de belirli miktarda kılıklı süvarileri bulunurdu. Tımar ve zeameti olan kişiler, savaştaki başarılarıyla bu hakkı kazanmış oldukları için, iyi binici ve iyi kılıç kullanan kişi olurlardı. Bir tımar ve zeamet sahibi ölürse oğulları arasından iyi ata binen, iyi kılıç kullanan oğula tımarı ve zeameti verilirdi. Bu nedenle bütün şehirlerdeki gençler, özellikle Devşirme kanunundan yararlanıp devlet kapısına giremeyen Türk gençleri bu yolu seçerdi.

Şehirlerdeki yetenekli Türk gençleri, Tımarlı sipahiler ve o il valisinin kapı halkı içindeki biniciler (cündiler) her Cuma günü öğle namazından sonra, bayramlarda ve düğünlerde bulundukları şehrin veya köyün alanında cirid oynamaları gelenek olmuştu.

Cirid oyunu tehlikeli bir oyun olmasına rağmen, Türk milletinin cengâver yaradılışına yakışır bir spor olduğu için İkinci Dünya Savaşı'na kadar (1939) çoğu köylerimizde hemen her düğünde oynanıyordu. Savaş sırasında köylünün elindeki binek atlarının orduya alınması ve savaştan sonra da daha modern araçlarla tarım ve taşıma yapılması nedeniyle, köylerimizde at beslenemez oldu. Dolayısıyla da cirid oyunu yavaş yavaş unutuldu.

Çağımızda Erzurum, Konya, Sivas ve Adana gibi bazı şehirlerimizde cirid kulüpleri bulunmakta ve bu tarihi sporumuzu yaşatmaya çalışmaktadırlar.

f- Tüfenk Atıcılığı

Ateşli silahların etkisini anlayan Yıldırım Bayezid ve ondan sonraki Osmanlı Padişahları, askerin tüfenkle eğitimine önem verirlerdi. Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman zamanında, Yeniçeri Sekbanları'ndan atlı ve yayadan fazla tüfenk atan (tüfenk-endaz) bulunuyordu. Bu tüfenk atanların sorgucları sırmalarla süslü ve kılıçları sırmadan örülmüş kayışlarla omuzlarına asılıyordu.

Sultan II. Bayezid, vali olarak Amasya'ya gelince, yedi yaşında bir çocuktı. Amasyalı Ertana Bey-oğlu Ali Paşa, Amasya'nın soylu ailelerinden Yergüç Paşa ve kardeşi Hızır Paşaların eğitiminde büyüdü. Amasya'da kaldığı süre içinde İran'ın en değerli sanatkârlarını, bilgilerini ve şairlerini Amasya'da topladı. Padişah olunca da bu sanatkârlarla birlikte İstanbul'a gitti. Babası Fatih Sultan Mehmed Yeni Saray'ı yaptırdı. Enderun'la beraber Birun'daki sanatkârların kuruluşlarını da oluşturmuştu. Ancak, o döneme ait elimizde "ehl-i hıref defteri" mevcut olmadığı için yalnız Sultan II. Bayezid zamanındaki sanatkârları biliyoruz.

Bu bilgiler ışığında tüfenk atıcılığının Osmanlı Sarayı'na Fatih Sultan Mehmed zamanında girmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Osmanlı Devleti'nde bu spor dallarının dışında "Gürz Kaldırma", "Labut Atma" (Labut, 85-90 santimetre boyunda ve 4-5 santimetre kalınlığında kabuğu soyulmuş kuru meşe değneğidir. Uzağa ve yükseğe atılabilmesi, yaş ağaçlara saplanması için de uç kısmı altı köşeli olarak sivriltilmiştir. Bu şekliyle büyük bir kaleme benzediği için *kalemli* diye de anılır), "Mızrak Oyunu", "Tomak Oyunu", "Top Oyunu", "Yaya Koşusu" gibi spor dalları da vardır.²⁹

SONUÇ

Osmanlı padişahları, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren spora ve sporculara karşı ayrı bir sevgi ve saygı duymuş, bu ilgilerini kanıtlamak için de her fırsatta sporcuları rütbe, nişan ve para vererek ödüllendirmişlerdir. Ayrıca bazı spor dallarında kitapların yazılması için tavsiyelerde bulunmaları da Osmanlı padişahlarının spora verdikleri önemi ve onların, sporu, akademik düzeyde gördüklerini gösterir.



- 1 Türklerin sporcu kahramanlara alp dedikleri gibi Moğollar da Bacur (Bahadır) derler. Fazla bilgi için bkz.: B. Y. Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilatı*, (çev.: Abdülkadir İnan), Ankara, 1944, T. T. K. Yayını, IV. seri, no: 2, s. 114, 124, 145 vd.
- 2 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul, 1898, c. 3, s. 456-457.
- 3 Helmut von Moltke, *Türkiyedeki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar*, (çev.: Hayrullah Örs), Ankara, 1960, s. 17-18.
- 4 Sultan III. Mustafa, *Ruzname*, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no: 12359, bk. 16a.
- 5 *Belgeler Dergisi*, 1979, c. IX, S. 13; 1981-1986, c. XI, S. 15.
- 6 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Sarayında Ehl-i hiref (Sanatkarlar) Defteri", *Belgeler Dergisi*, 1981-1986, c. XI, S. 15, s. 23.
- 7 *Belgeler Dergisi*, 1979, c. IX, S. 13, s. 364, no: 377.
- 8 "Türk Gücünü Cihana Yayan Adalı Halil Pehlivanla Mülakat", Resimli Gazete, 9 Ağustos 1924.
- 9 Bu isimler hakkında fazla bilgi için bkz.: Atıf Kahraman, *Osmanlı Devleti'nde Spor*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s. 153-159.
- 10 Ahmed Refik, "Fatih Devri'ne Ait Vesikalar", *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, 1 Haziran 1921, S. 62-49, s. 1-19
- 11 Kamil Kepeci, "Türklerde Spor", *Uludağ-Türkün Dergisi*, 1935, S. 3, s. 17.
- 12 Gelibolulu Ali, *Künhü'l-ahbar*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, no: 5959, bk. 384.
- 13 Mustafa Kani Efendi'nin yazmış olduğu bu eser 1847 yılında basılmıştır.
- 14 Bazı Kurallar için bkz.: Atıf kahraman, *a.g.e.*, s. 435-437.
- 15 Kernankeş Mustafa, *Kavuşname*, Süleymaniye Kütüphanesi (Lala İsmail Efendi) no: 559, bk. 32a.
- 16 Kernankeş Mustafa, *a.g.e.*, bk. 28b-29a,
- 17 Halim Baki Kunter, "Atıcılar Kanunnamesi", *Tarih Vesikaları Dergisi*, Ankara, 1942.
- 18 Şem'dani-zade Süleyman Efendi, *Mürit-tevarih*, yay.: M. Münir Aktepe, İstanbul, 1971, c. II, s. 85.
- 19 Helmut Ritter, "Ata Binmek, Ok Atmak", *Türkiyat Mecmuası*, c. IV, İstanbul, 1934, s. 45-47.
- 20 *Tarih-i Ata*, c. I, s. 177-182.
- 21 *Tarih-i Ata*, c. I, s. 181.
- 22 Mustafa Ağa, *Fevaid-i Gaza*, İstanbul Üniversitesi Kütüp. (Necip Asım Bölümü), no: 774, bk. 59a.
- 23 Hızır İlyas Efendi, *Enderun Taribi*, İstanbul, 1276, s. 443 vd.
- 24 Ettar-zade Lebib Efendi, *Tarih-i Lebib*, Süleymaniye Ktp. (Esad Efendi Böl.), no: 2158/2, bk. 126a.
- 25 Hızır İlyas Efendi, *a.g.e.*, s. 117.
- 26 Hızır İlyas Efendi, *a.g.e.*, s. 389.
- 27 Mustafa Nuri Paşa, *Tarih-i Netayici'l-Vukuat*, İstanbul, 1327, c. II, s. 81.
- 28 Mustafa Nuri Paşa, *a.g.e.*, c. II, s. 81-83 vd.
- 29 Bu spor dalları hakkında geniş bilgi için bkz.: Atıf Kahraman, *Osmanlı Devleti'nde Spor*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s. 595-626.



OSMANLI SARAY TEŞKİLÂTINDA HABERCİ UZUN MESAFE KOŞUCULARI: PEYKLER

DOÇ. DR. İBRAHİM YILDIRAN
GAZİ ÜNİVERSİTESİ BEDEN EĞİTİMİ VE SPOR YÜKSEKOKULU

GİRİŞ

Haberlerin mümkün olduğunca hızlı ve güvenli iletebilmesi, insanlık tarihinin her devrinde önem taşımaktaydı. Eski çağların habercilik araçlarından olan at, deve, güvercin ve işaret iletimine dayalı sistemler dışında, geçmişin büyük imparatorluklarında iletişim hizmetleri, haberleri uzak mesafelere ileten haberci koşucular tarafından da gerçekleştirilmekteydi.¹ Özellikle savaş ihtimalinin yüksek olduğu dönemlerde, ani düşman saldırılarından yakın yerleşim birimlerinin haberdar edilmesi ve yardım alınabilmesi için iyi koşucular bulundurulması bir zorunluluktur.² Eski Yunan'da Pheidippides, Maraton yakınlarında konuşlanan Perslere karşı İspartalıları yardıma çağırmak için Atina'dan Sparta'ya yaklaşık 230 km.'lik mesafeyi iki günde koşmuş ve bir gün dinlendikten sonra aynı sürede geri dönmüştü.³

Koşucularla sağlanan iletişim hizmetlerinin en özgün örnekleri, sistemlerinin yapısal ve fonksiyonel mükemmeliyetleri nedeniyle İnkâ medeniyetinde,⁴ XIII. yüzyılda Moğol hakimiyetinde Çin'de⁵ ve XIV. yüzyılda Delhi Türk Sultanlığı döneminde Hindistan'da⁶ görülmektedir. Bu sistemlerin en belirgin özelliği, ülkelerin ana yolları üzerindeki koşu güzergahlarında, coğrafi şartların elverdiği noktalarda çeşitli aralıklarla istasyonlar ya da küçük ölçekli yerleşim birimlerinin kurulmuş olmasıdır. 400 m. ilâ 5 km. arasında değişen mesafelerdeki istasyonlarda ikâmet eden iyi yetişmiş koşucular gelen mesajları süratle bir sonraki istasyona ulaştırmakla yükümlüydüler. Böylece bir bayrak yarışı formunda gerçekleşen etaplı koşular yardımıyla haberlerin hızla iletilmesi sağlanıyordu.

Yakın Doğu'da ise Bizans ve Sasanîlerde mevcut olan atlı kuryelerle haber iletimi, İslâm halifelerince de örnek alınmış ve zamanla geliştirilmişti. Abbasîlerde, devlet atlı posta sistemi "berid" en önemli kurumlardan biriydi ve IX.-X. yüzyıllarda posta istasyonları ağı tüm ülkeyi kuşatmıştı. Ancak, X. yüzyılda halifeleri etkisiz kılan Büveyhîler, onlara bilgi akışını kesmek ve konumlarını iyice zayıflatmak amacıyla atlı posta sisteminden vazgeçtiler. Böylece, bu coğrafyada ilk kez haberci-köşucular (su'at) tarih sahnesine çıktılar.⁷ Gittikçe ihmâl edilen atlı posta organizasyonu, Selçuklu Sultanı Alp Arslan tarafından, Nizamülmülk'ün ulaklar ve postacıların gerekçeliğine dair tavsiyelerine rağmen,⁸ 1063'te tamamen kaldırıldı.⁹ Yerine, ihtiyaç duyulduğunda haberlerin iletimi için güvercinler, hızlı develer ve koşuculara başvuruluyordu.¹⁰ Bu değişim, X.-XIII. yüzyıl Ortaçağ İslam Devletlerinde, sultanların, devlet görevlilerinin ve ticarethanelerin profesyonel koşucular bulundurmalarına yol açmıştı.¹¹ XII. yüzyıl Selçuklu döneminde, iyi yetiştirilmiş bir koşucunun günde 120 km koşabilmesi,¹² koşucu habercilerin performanslarını yansıtmaya yeterlidir.

Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde "ulak sistemi" denilen bir haberleşme teşkilâtı vardı.¹³ Bu Teşkilât, XVI. yüzyıl ortalarında, Lütfü Paşa'nın sadrazamlığı sırasında, habercilere konaklama ve at değiştirme imkanı tanıyan menzilhanelere dayalı bir atlı posta sisteminin kurulmasıyla iyileştirilmişti.¹⁴ Ulaklar devlete ait evrakları getirip götürürken,¹⁵ özel posta hizmeti verenlere "sai" deniliyordu.¹⁶ Özel ve resmî haberleşme organizasyonlarından başka, Osmanlı saray Teşkilâtında, sultanların maiyetinde bulunan, mesajları uzak mesafelere koşarak iletmekle görevli bir de "peyk"ler bulunmaktaydı.



Daha çok, XVI. ve XVII. yüzyıl seyahatname ve sefaret-namelerinde uzun mesafelerdeki performanslarından hayret ve hayranlıkla bahsedilen ve kendine has özellikleriyle bir örneği sadece eş zamanlı olarak İran Safevî Devleti'nde görülen peyklerin sportif profilleri, Uzunçarşılı¹⁷ ve Kahraman'ın¹⁸ değinmeleri dışında, Türkçe kaynaklarda inceleme konusu olmamıştır.

Bu çalışmada, Osmanlı saray Teşkilâtında haberci uzun mesafe koşucuları olarak istihdam edilen peyklerin donanımları, sportif antrenmanları, seçme sınavları, koşu performansları ve performansı artırmaya yönelik olarak kullandıkları ergojenik yardım türleri değerlendirilmekte ve değişik coğrafyalardaki uygulama teknikleriyle kıyaslanmaktadır.

OSMANLI SARAY TEŞKİLATINDA PEYKLER: KURULUŞ VE GÖREVLERİ

Peykler, Osmanlı saray Teşkilâtında, sarayın dış kısmını oluşturan ve saray haricinde oturan Bîrun halkının müteferrik hizmet bölüklerinden biriydi.¹⁹ Mensup oldukları kuruluşa Peykhâne-i Hassa Ocağı denilmekte ve Peykhâne olarak adlandırılan kışlaları, Sultanahmet Camii civarındaki, bugün de aynı adı taşıyan mevkide bulunmaktaydı.²⁰ Peyk Teşkilâtının ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemekle beraber, Uzunçarşılı, Fatih'in Kanunnâmesi'nde Peykbaşı'dan bahsedildiğinden XV. yüzyıl ortalarında mevcut olduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir.²¹

Koşma yeteneklerinden dolayı ilk zamanlar padişahların buyruklarını tebliğ için istihdam edilen peykler, habercilikte bir tür acele posta hizmeti görmüşlerdi. Atılı gezintilerinde padişaha atının önünde koşarak refakat etmek, hac kafilesinin dönüşünü padişaha müjdelemek de peyklerin görevleri arasındaydı. Sonraları saltanat şiarından sayılarak, göze batıcı süslü kıyafetleri ve sorguçlarıyla,²² gösteriş ve debdebe maksadıyla kullanılmışlardır.²³ Saray teşkilatında vazifeleri itibarıyla peyklere benzeyen ve peykler gibi koşuculuklarıyla ünlene bir de şatırlar mevcuttu. XVII. yüzyıl ortalarından itibaren, şatırlığa alınanlar peykler arasından seçilmişti.²⁴ Bu onların da iyi koşucu olmalarının nedenini açıklamaktadır. Aynı devirde, İran Safevî Devleti'ndeki haberci koşuculara da "şatır" deniliyordu.²⁵ Padişah dışında, yanında peyk bu-

lundurmak bir ayrıcalıktı. Vilayetlere vali sıfatıyla gönderilen şehzadelerin maiyetlerinde peyk bulunurken,²⁶ eskiden başkent olan ,Bağdat, Mısır ve Budin Beylerbeyleri de yanlarında peyk yürütmek imtiyazına sahiptiler.²⁷ XVI.-XVIII. yüzyıllar arasında saray teşkilatındaki peyklerin sayıları 30 ilâ 150 arasında değişen rakamlardaydı.²⁸ Peyklik teşkilatı, 1828'de kaldırıldı.²⁹

PEYKLERİN ANTRENMANLARI VE SEÇME SINAVLARI

Yüksek düzeyde dayanıklılık performanslarıyla, XV.-XVII. yüzyıllarda Osmanlı saray teşkilatında, uzun mesafelerde bir tür "acele posta" görevi yapan peykler, bu görev için küçük yaşlardan itibaren hazırlanmakta ve sürekli antrenman yapmaktaydılar. Vücutça zayıf görünümlü ve çevikteler.³⁰ Osmanlı peyklerinin antrenman teknikleri hakkında detaylı bilgi mevcut olmamakla birlikte, seyahatnamelerde tasvir edilen peyklerin görünüş ve davranışlarından, bunların uygun fiziksel niteliklerde, seçilmiş ve antrenmanlı olduklarını kestirmek mümkündür. Galland'ın 1673'de Edirne'de gözlemlediği peykler, benzer fiziksel yapıları ve yaşları ile seyri hoş bir manzara oluşturuyor, yürüyüşlerindeki ahenk ve emin adımlarıyla dikkat çekiyorlardı.³¹ Padişaha eşlik ettiklerinde, yalın bir koşu formuyla koşmuyor, bunu, oldukça tuhaf sıçramalar ve muzip sayılabilecek bir dans ile biçimlendiriyorlardı.³² XVI. yüzyıl sonlarına kadar, koşularını da-ima yalın ayak gerçekleştirmişlerdi. Kızgın kumlar üzerinde çıplak ayaklarla değişik koşuları içeren antrenmanlar yapıyorlardı. Bunun neticesi olarak, ayak tabanlarında neredeyse bir nal işlevi gören, çok sert, nasırlı ve hissiz bir tabaka oluşmuştu.³³

Osmanlı haberci koşucularının antrenmanları hakkındaki eksikliklerin, İran'daki aynı çağa ait haber amaçlı koşu antrenmanları uygulamalarından tamamlanması mümkündür. Zira, Nicolay, Kanunî dönemi Osmanlı peyklerinin İran kökenine,³⁴ Sanz, aynı dönemde en iyilerinin İranlı olduklarına³⁵ ve Busbecq ise, peyklerin genellikle Doğu Anadolu'dan, bazılarının da İran'dan geldiklerine işaret etmektedir.³⁶ O halde, XVI.-XVII. yüzyıllarda, İran Türkmen Safevî Devleti'nde haberci koşucu olarak yetişmiş "şatır"ların, Osmanlı'ya geçerek peyklik görevine atandıkları ve dolayısıyla, Safevîlerdeki ant-



renman tekniklerini İstanbul'da da uyguladıkları söylenebilir.³⁷ 1630 yılından itibaren bir çok kez İran'a gitmiş olan Tavernier, Safevî sarayındaki özel antrenmanlardan geçirilen haberci koşucular hakkında bilgi vermektedir. Gezin, çocukların 6 yaşında bu meslek için yetiştirilmeye başladığını; yürüyüşler şeklinde başlayan antrenmanların zamanla koşar adım katedilen 5 km. ve üzeri mesafelerde sürdürüldüğünü; 18 yaşından itibaren antrenmanların yoğunlaştırıldığını; bir günlük erzaklarını üzerlerinde ağırlık olarak taşıyarak, yük altında koşu performanslarını geliştirdiklerini ve mesleğin babadan oğula geçtiğini nakletmektedir.³⁸

Koşu antrenmanlarına küçük yaşlarda başladıkları bilinen Osmanlı peykleri, belirli bir antrenman sürecinden geçtikten sonra, sarayın düzenlediği peyk seçme sınavlarına katılıyorlardı. Busbecq, XVI. yüzyıl ortalarında, Atmeydanı'nda sık sık peyk seçmelerinin yapıldığını, çok sayıda koşucuya sahip Türklerin bu meydana birbirleriyle yarıştıklarını, en başarılı olanların peyklik hizmeti için öncelikle tercih edildiklerini ve bunların en yüksek ücreti aldıklarını bildirmektedir.³⁹ Osmanlılarda peyk seçme sınavlarının hangi mesafelerde yapıldığı kaynaklarda belirtilmemiştir. Ancak, aynı amaca yönelik bir seçme sınavına ilişkin ayrıntı, Şah Süleyman döneminde (1667-1694) İsfahan'da bir haberci koşucu sınavına şahit olan Jean Chardin tarafından verilmektedir. Koşucu, sınav görevi olarak, saraydan 6,5 km. uzaklıktaki bir sütunun yanına yerleştirilen yaylardan birini alarak dönmek zorundaydı. Şahın gözcüsü de arkasından kontrol amacıyla koşuyordu. Aday 12 saatte 6 kez sütuna gidip gelerek yay getirmiş ve toplam 78 km. katetmişti.⁴⁰ Tavernier, haberci koşucular için düzenlenen bir uzmanlık sınavından da bahsetmektedir. Bu sınav, 120 km.'lik bir koşudan oluşuyor ve gün doğumunda başlanıp, gün batımında bitirilmesi gerekiyordu.⁴¹ Safevî sarayındaki koşucuların tamamen Türkmenlerden mi oluştuğu belli değildir. Bununla birlikte, daha sonraki dönemlerde Türkmen koşucularının performanslarından bahsedilmektedir. Heinrich Brugsch, 1860'da kırmızı elbiseleri ve başlıklarıyla Tahran'da koşucuları izlemiş ve sarayın önündeki 1.000 ve 2.700 m.'lik koşu parkurlarında yapılan yarışmalarda, "uzun bacaklı Türkmen" koşucuların sürat ve dayanıklılıklarını ispatladıklarını belirtmişti.⁴²

PEYKLERİN KOŞU PERFORMANSLARI

Osmanlı Devleti'nde uzak yerlere acele haber göndermekte yararlanılan peykler,⁴³ gece istirahatı nedeniyle ara vermeksizin koşabildiklerinden, daha çabuk hedefe ulaşabiliyor ve daha güvenilir sayılıyorlardı.⁴⁴ Tam günlük performansları 25-30 fersah⁴⁵ olarak bildirilen peykler,⁴⁶ İstanbul-Edirne arasındaki 156 km.'lik mesafe için bir gün ve bir geceye ihtiyaç duyuyorlar⁴⁷ ve böylece saatte ortalama 6,5 km. koşmuş oluyorlardı. Kanunî dönemine ait bir seyahatname, Sinan Paşa'nın peykinin bu mesafeyi bir günde alıp, ertesi gün döndüğünü vurgulamaktadır.⁴⁸ Yarışma şartlarında geçen bir koşu başarısı, kaynaklarda, peykler arasından seçildiği bilinen şartlara ilişkin olarak verilmektedir. 1668'de şatırlar başçavuşu, Edirne sarayından 40 km uzaklıktaki Dimetoka'ya gidip gelme konusunda bahse tutuşmuş, 3,5 saatte koşarak ulaştığı şehrin naibinden, geldiğine dair bir yazı alarak saraya dönmüş ve gidiş geliş on saat sürmüştü.⁴⁹ Şatırın, yarışma nedeniyle saatte 11,5 km.'lik bir hızla gittiği, dönüşte rakibin yarısı bırakmasıyla, 6.1 km/saatlik bir hızla, diğer bir ifadeyle, normal peyk temposunda geri döndüğü anlaşılmaktadır. İran'da yapılan peyk seçmelerinde de koşucu, saatte 6 km.'lik bir performans sergileyerek 12 saatte 78 km koşmuş ve bu derece koşuculuğa kabul için yeterli sayılmıştır.⁵⁰ Bahsedilen 6-6,5 km./saatlik koşu ortalamalarının peykler için bir limit oluşturduğu ve bu temponun antrenmanlarda pekiştirildiği söylenebilir.

Peyklerin uzun mesafelerde atlı habercilere tercih edilmeleri de nedensiz değildir. Uzun süreli dayanıklılık söz konusu olduğunda, koşucuların atlara karşı üstünlüğü kaynaklarda sıkça geçmektedir.⁵¹ Peyklerin gece-gündüz dinlenmeden giderek 24 saatte katedebildikleri İstanbul-Edirne arasını, atlı posta tatarları ancak iki günde alabiliyorlardı.⁵² Atlı haberciler yorulan atlarını da değiştirerek mesafeleri hızla katedebiliyorlar, fakat sadece gündüz gidebildiklerinden, toplam olarak daha uzun bir süreye ihtiyaç duyuyorlardı. Ekstrem uzun mesafelerde atlarla koşucular arasındaki performans farkına, XII. yüzyıl Selçuklu döneminde de dikkat çekilmiş, iyi hazırlanmış bir atın günde 90 km., iyi yetişmiş bir peykin ise 120 km. koşabileceği belirtilmiştir.⁵³



PEYKLERİN KOŞU PERFORMANSINI ARTIRICI DONANIMLARI

Peykler, sultandan aldıkları bir buyrukla, “savulun! Savulun!” nidalarıyla harekete geçmekte ve gece-gündüz sürekli korudukları bir hızla koşmaktaydılar.⁵⁴ Mesajların genellikle İstanbul-Edirne arası iletildiği göz önüne alındığında, mevcut mesafenin tek etapta katedilmesinin yüksek bir dayanıklılık kapasitesi gerektirdiği açıktır. Oysa ki, Moğol, Delhi Türk Sultanlığı ve İnka medeniyetindeki bayrak yarışını andıran etaplı koşu sisteminde, bir koşucuya düşen azami mesafe 5 km. civarındadır.⁵⁵

Tam günlük bir dayanıklılık yüklenmesinin, görev yerine getirilmeden dinlenme verilmeksizin kesintisiz sürdürülmesi, uzun süreli dayanıklılık antrenmanları yanında doğal olarak bir takım destek yardımlara da ihtiyaç göstermiş olmalıydı. Nitekim, peyklerin koşu esnasında performanslarını koruyucu bazı donanımlara sahip oldukları görülmektedir. Bunlardan biri, kemerlerine ve daha çok dizlerine bağladıkları hoş tınlı çingiraklardır.⁵⁶ XIII. yüzyıl Moğol haberci koşucularının kuşaklarında, XIV. yüzyıl Delhi Türk Sultanlığı habercilerinin ise kırbaçlarının ucunda tiz tınlı çingiraklar bulunmakta ve çingirak sesleri, bir sonraki koşu noktasında bekleyen koşucuların hazırlığı için bir erken uyarı cihazı görevi görmektedir.⁵⁷ Osmanlı peyklerindeki çingirakların da, bir padişah habercisinin gelmekte olduğunu çevreye duyurarak, özellikle kent içinde yolun boşaltılmasını sağlamakta bir uyarı görevi gördüğü söylenebilir. Ancak, asıl olarak, antrenmanlarla kazanılan ve durmaksızın katedilecek mesafelerde gerekli olan temponun korunabilmesinde, periyodik çingirak seslerinin işitsel bir destek sağladığı muhakkaktır.

Peyklerin koşu esnasında yararlandıkları mekanik ergojenik yardım niteliğindeki diğer bir donanımları, ağızlarında taşıdıkları içi boş ve üzerinde çok sayıda delik bulunan metal bir küreydi. Küreler, peyklerin koşu esnasında nefeslerinin kesilmemesi⁵⁸ ya da daha rahat nefes almaları ile ilişkilendirilmektedir.⁵⁹ Diem'e göre ise, delikli küreler muhtemelen ekonomik bir burun solunumu veya tükürük salgısının devamlılığını sağlamış olmalıydı.⁶⁰

XVI. ve XVII. yüzyıllara ilişkin kaynaklar, peyklerin uzun mesafelerde gösterdikleri performansla ilgili

olarak ilginç bir söylentiye yer vermektedirler. Buna göre peyklerin dalakları gençliklerinde Türklerin başka hiçbir millete açıklamak istemedikleri bir yöntemle alınıyordu.⁶¹ Tabii ki, iyi koşucu yetiştirme amacına yönelik olarak operatif bir yöntemle dalak alındığına dair somut bir veri söz konusu değildir. Böyle bir kanaatin oluşmasında halk arasında günümüze kadar gelen, koşma ile dalak batması arasında bir ilişkinin varlığına olan inancın rol oynadığı şüphesizdir. Bununla birlikte, popüler dilde dalak batması olarak tanımlanan rahatsızlığın, aynı dönemlerde Avrupalı haberci koşucular için de üstesinden gelinmesi gereken bir problem olduğu görülmektedir. Haber iletimi amacıyla koşucu olarak yetiştirilenler, düzgün aralıklı çekişlerle burun solunumunu öğreniyorlar, önlem olarak karın çevresini kuşakla sıkıca sarıyorlar veya sancı oluşmuşsa, yumruklarını iki yanlarından bastırıyorlardı.⁶² Peyklerin koşu esnasında ağızlarında taşıdıkları ve rahat bir burun solunumu sağladığı belirtilen metal kürelerin, ilgili devirde burun solunumuyla ilişkili görülen dalak batmasının önüne geçmek için kullanılmış olması ihtimali yüksektir.

Peykler haber iletimi görevleri sırasında, ellerinde içi badem ve akide şekerleriyle dolu bir mendil taşıyorlar, “güç kazanmak” ve “baygınlıklarını önlemek” için koşu esnasında bunları yiyorlardı.⁶³ Bu veriler, oldukça uzun mesafeleri katetmek zorunda olan peyklerin, beslenmeye dayalı ergojenik yardımlara başvurduklarına işaret etmektedir. Modern beslenme bilimi, uzun süreli dayanıklılık yüklenmelerinde (Maraton, Bisiklet yol yarışı gibi), organizmanın karbonhidrat rezervlerinin ihtiyacı duyulan enerjiyi ekonomik olarak karşılamaya yetmediği, kas glikojen düzeyinin ve dolayısıyla performansın korunabilmesinin yarışma esnasında uygun karbonhidrat alımına bağlı olduğu görüşündedir.⁶⁴ İstanbul-Edirne arasındaki yaklaşık 150 km.lik mesafenin sürekli korunan bir tempoda koşulabilmesinin temelinde, fiziksel uygunluk ve uygun antrenman teknikleri dışında, fizyolojik anlamda doğru kabul edilebilir bir tür karbonhidrat takviyesi yönteminin yattığı aşikârdır.

Sonuç olarak, eski çağlarda haberci koşucularca da sağlanan haber iletiminde, mesafelerin istasyonlarla bölünerek etaplı koşular formunda katedilmesini sağlayan sistemlerin yanında, Osmanlılardaki, mesajların ekstrem



uzun mesafelere tek etaplı koşularla ve tek bir koşucu tarafından iletildiği peyk sistemi ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Türk spor tarihi araştırmalarında, yaya koşularına dair pek az bilgi bulunmasına karşın, XV.-XVII. yüzyıllar arasında uzun mesafe koşucuları olarak habercilik mesleğini sürdüren peyklerin, özellikle uygulama teknikleri bakımından gelişmiş bir bilgi ve kültür düzeyine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu nitelikleriyle Batılı gezginlerin ilgisini çeken peyklerin, küçük yaşlardan itibaren planlı ve artırmalı koşu antrenmanlarından sonra bir seçme sınavına tabi tutulmaları ve yüksek performans gösterenlerin, yüksek ücretlerle göreve kabul edilmeleri, bu alanda iyi işleyen bir sistemin varlığını

göstermektedir. Özellikle, peyklerin koşuları esnasında karbonhidrat alımına devam ederek glikojen rezervlerini korumak; rahat bir burun solunumu sağlamak amacıyla ağızda delikli bir küre taşımak ve antrenmanlarla pekiştirilen belirli bir temponun sürekli korunabilmesi için dizlere bağlanan çingirakların periyodik tınılarından yararlanmak gibi performans arttırıcı bir takım yöntemlere başvuruyor olmaları, yaşadıkları çağa göre ileri bilimsel ve teknik uygulamalar olarak değerlendirilebilir. Habercilikte yaya koşuculuğuna dayalı peyk sisteminin önemini kaybetmesinden sonra, Osmanlı uzun mesafe koşu kültürünün sportif anlamda Cumhuriyet'e kadar yaşatılamamış olması, Türk atletizmi için ciddi bir kayıptır.

- Stephan Oettermann, *Laufen und Vorläufer. Zu einer Kulturgeschichte des Laufsports* (Frankfurt: Syndikat, 1984), s. 7-10; bkz.: ayrıca, Korkmaz Alemdar, *Türkiye'de Çağdaş Haberleşmenin Tarihsel Kökenleri*, Ankara, 1981, s. 13-81.
- Ulrike Bruns, *Der Ursprung des Langlaufes unter Besonderer Berücksichtigung des Kultischen Aspekts*, Unveröffentlichte Schriftliche Hausarbeit (Münster, 1982), s. 9.
- H. Jachowski, "Die Bedeutung des Laufens in der Antike", *Die Leibesziehung*, 12, 9 (1963), s. 285.
- Kuzey Peru'da Çimu İnkalarının yaya koşuculara dayalı iletişim sistemleri için, bkz.: Birgit Lennartz, "Boten und Jaeger der Natur Völker", *Condition*, 7-8 (1991), s. 52-53.
- XIII. yüzyılda Moğol atlı ve yaya haberleşme sistemleri ve koşucu haberci donanımları hakkında, bkz.: Marco Polo, *Die Reisen des Venezianers*, Hrsg. Hans Eckart Rübesamen (München, 1983), s. 141-144.
- Hindistan-Delhi Türk Sultanlığı'nda yaya habercilik sistemi ve fonksiyonları için, bkz.: İbn Battuta, *Reisen ans Ende der Welt 1325-1353* (Tübingen: Erdmann-Verlag, 1974), s. 45-46.
- Bkz.: Peter Thorau, *Sultan Baybars I. Von Aegypten, Ein Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im XIII. Jahrhundert*, Dissertation, Eberhard-Karls-Universität (Tübingen, 1987), s. 127.
- Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-nâme*, haz.: M. Altan Köymen, (Ankara, 1982), s. 110.
- El Bundari, Nizâmü'l-mülk'ün habercilerin gerekliliği hususundaki tavsiyeleri üzerine Alp Arslan'ın, kötü niyetli bir habercinin dostu düşman, düşmanı dost gösterebilir dediğini kaydetmektedir (Bkz.: K. Burslan, *Irak ve Horosan Selçukluları Tarihi*, İstanbul, 1943, s. 67). Bununla birlikte, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun bir parçası olan Musul Atabeyliği'nin, kuruluşundan (1127) hemen sonra posta teşkilâtına (berid) sahip olması, bu müessesenin kısa bir süre içinde yeniden kurulduğunu göstermektedir (Bkz.: Coşkun Alptekin, "Musul Atabeyliği Zamanında Posta Teşkilâtı", *Türklik Araştırmaları Dergisi*, 2 (1986), s. 15); Mısır Memlûkları sultanı Baybars da, XIII. yüzyılda Moğol ve Haçlılara karşı mükemmel addedilen bir haberleşme sistemi kurmuştu (Bkz.: Thorau, *a.g.e.*, s. 126-130).
- Thorau, *a.g.e.*, s.127.
- Klemens, C. Wildt, *Daten zur Sportgeschichte*, Teil IV (Schorndorf: Hoffmann, 1980), s. 106.
- Bkz.: Mehmet Altan Köymen, *Alp Arslan Zamanı Selçuklu Askeri Teşkilâtı* (Ankara, 1970), s. 68, dipnot 3.
- M. Hanefi Bostan, "Osmanlı Devleti'nde Yol ve Haberleşme Sistemi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 82 (Şubat 1993), s. 64; Osmanlı haberleşme sisteminin tarihsel gelişimi konusunda kapsamlı bir çalışma için, bkz.: Alemdar, *a.g.e.*, s. 47-81.
- Lütfi Paşa, *Asafulme*, çev.: Ahmet Uğur (Ankara, 1981), s. 15.
- M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III (İstanbul, 1971), s. 542.
- Pakalın, *a.g.e.*, s. 420; Alemdar, *a.g.e.*, s. 75.
- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*, 3. Baskı (Ankara, 1988), s. 438-444.
- Atıf Kahraman, *Osmanlı Devleti'nde Spor* (Ankara, 1985), s. 624-626.
- Ülker Akkutay, *Enderun Mektebi*, (Ankara, 1984), s. 3-4.
- Uzunçarşılı, s. 443.
- A.g.e.*, s. 439, not, 2.
- Peyklerin kıyafetleriyle ilgili tasvirler için, bkz.: Uzunçarşılı, s. 440-1; Tülay Reyhanlı, "Nicolas de Nicolay'ın Türkiye Seyahatnâmesi ve Desenleri", *Erdem*, 5, 14 (1989), s. 598-9; Antoine Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Anılar (1672-1673)*, c. II, çev.: Nahid Sırrı Örik, (Ankara, 1973), s. 74; Manuel Serrano Y. Sanz (Yay.), *Türkiye'nin Dört Yılı (1552-1556)*, çev.: A. Kurutluoğlu, (y.y., t.y), s. 115.
- Uzunçarşılı, s. 439; Padişah alaylarında gösteriş unsuru olarak kullanılmasından hareketle, peyk sisteminin Bizanslılardan alındığı da ileri sürülmektedir (Bkz.: Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat. Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, c. I-II, 3. Basım, haz.: Neşet Çağatay (Ankara, 1992), s. 67.
- Uzunçarşılı, s. 445.
- Wildt, *a.g.e.*, s. 98.
- Pakalın, *a.g.e.*, II, s. 775.
- Mustafa Nuri Paşa, *a.g.e.*, s.139.
- Uzunçarşılı, s. 442; Pakalın, II, s. 775; İngiliz gezgini Sanderson'a atfen, Tülay Reyhanlı, XVI. yüzyıl sonlarına doğru İstanbul'da mevcut peyk sayısını 300 olarak vermektedir. (*İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat. 1582-1599*, Ankara, 1983), s. 35.
- Uzunçarşılı, s. 444; Pakalın, II, s. 775.
- Uzunçarşılı, s. 440.
- Galland, *a.g.e.*, s. 74.
- Nicolas de Nicolay, *The Navigations, Peregrinations and Voyages, made into Turkie*, (London, 1585), s. 82.
- M. Guér, *Moeurs et Usages des Turcs, leur Religion, leur Gouvernement Civil, Militaire et Politique, avec un abrege de l'histoire Ottomane*, 1. Bd. (Paris,



- 1746), s. 397; E. G. Happel, *Relationes Curiosae* (Hamburg, 1683), s. 429; Bu kaynaklar ayrıca, peyklerin topuklarına madeni bir levha taktırdıklarından ve kemik sertliğindeki deri tabakasına çivi çakabilmek için nalbantların zorluk çektiklerinden de bahsederler; Galland, XVII. yüzyılda, peyklerin ayaklarında üzerinden bağlanmış çok ince ve hafif ayakkabılar gördüğünü yazmaktadır (Bkz.: a.g.e., s.74).
- 34 Nicolay, a.g.e., s. 82.
- 35 Sanz, a.g.e., s. 115
- 36 Auger Busbeck v., *Vier Sendschreiben des kaiserlich österreichischen Gesandten über seinem Aufenthalt zu Constantinopel 1554*. In: J. Jaeck, Taschenbibliothek der wichtigsten und interessantesten Reisen in der Türkei, III. Bd. (Graetz, 1831), s. 6.
- 37 Doğu Anadolu'dan göçen Türkmenler tarafından kurulan Safevi Devleti'yle Osmanlılar arasında, düşmanlıklara rağmen kültürel ilişkilerin devam ettirildiği bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için, bkz.: Faruk Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, (Ankara, TTK yay., 1992).
- 38 Bkz.: Carl Diem, *Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehung* (Stuttgart: Cotta-Verlag, 1960), s. 344.
- 39 Busbeck, a.g.e., s. 6; Wildt, IV. a.g.e., s. 115.
- 40 Wildt, IV, s.98; Diem, a.g.e., s. 345. Seçme sınavı esnasında biniciler ve koşucular adaya refakat ederlerken, seyirciler koşu yolunu açık tutuyorlar, üzerine hoş kokulu sıvılar serperek serinletiyorlar, "Allah yardımcındır!" nidalarıyla cesaretlendiriyorlar ve ödül sözü veriyorlardı. Seçme sınavının ardından Şah, halkın da katıldığı, büyük bir mesleğe kabul şöleni düzenliyordu (Bkz.: Diem, aynı yer).
- 41 Bkz.: Diem, aynı yer.
- 42 Aynı yer.
- 43 Nicolay, a.g.e., s. 82; Alemdar, peyklerin kentler arası haber iletiminde sürekli kullanılan görevliler olmamaları gerektiği, daha ziyade kısa mesafe-

- lerde, hatta belki de kent içinde Sultan'ın habercisi olarak görev yaptıkları kanaatindedir. (Bkz.: a.g.e., s. 65-66).
- 44 Herbert Riedel, *Leibesübungen und körperliche Erziehung in der osmanischen und kamalistischen Türkei* (Würzburg: Konrad Triltsch-Verlag, 1942), s. 14.
- 45 Bir fersah, yaklaşık 5.400 m.
- 46 Sanz, a.g.e., s. 115.
- 47 Happel, a.g.e., s. 430; Sanz, aynı yer, Riedel; a.g.e., s. 14.
- 48 Sanz, aynı yer.
- 49 Kahraman, a.g.e., s. 624; Uzunçarşılı, a.g.e., s. 445.
- 50 Diem, a.g.e., s. 345.
- 51 Guer, a.g.e., s. 46, 185; Sanz, aynı yer; Happel, a.g.e., s. 429; Nicolay, a.g.e., s. 82.
- 52 Pakalın, a.g.e., III, s. 42.
- 53 Mehmet Altan Köymen, *Alp Arslan Zamanı Selçuklu Askeri Teşkilâtı*, a.g.e., s. 68, dipnot 3.
- 54 Riedel, a.g.e., s. 13
- 55 Bkz.: Marco Polo, *Die Reisen des Venezianers*, a.g.e., s. 141; Ibn Battuta, *Reisen ans Ende der Welt. 1325-1353*, a.g.e., s. 45-46.
- 56 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 440; Sanz, a.g.e., s. 115; Riedel, a.g.e., s. 13.
- 57 Marco Polo, a.g.e., s. 141; Ibn Battuta, a.g.e., s. 45-46.
- 58 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 440.
- 59 Happel, a.g.e., s. 430.
- 60 Diem, a.g.e., s. 355.
- 61 Nicolay, a.g.e., s. 82; Sanz, a.g.e., s. 115; Happel, a.g.e., s. 430.
- 62 Oettermann, *Laefser und Vorlaefser...*, a.g.e., s. 36.
- 63 Nicolay, a.g.e., s. 82; Sanz, a.g.e., s. 115; Uzunçarşılı, s. 441.
- 64 Dieter K. Baron, *Optimale Ernaehrung des Sportlers* (Erlangen, 1986), s. 62; Gülgün Ersoy, "Sporcularda Sağlıklı Beslenme Alışkanlığının Önemi", *Spor ve Tıp*, 4, 6 (1996), s.

KAYNAKLAR

- Akkutay, Ü., *Enderun Mektebi*, Gazi Üniversitesi Yayını, Ankara, 1984.
- Alemdar, K., *Türkiye'de Çağdaş Haberleşmenin Tarihî Kökenleri*, A.İ.T.I.A. Yay., Ankara, 1981.
- Alptekin, C., "Musul Atabegliği Zamanında Posta Teşkilâtı", *Türklik Araştırmaları Dergisi*, 2 (1986), s. 15-17.
- Baron, D. K., *Optimale Ernaehrung des Sportlers*, Erlangen, 1986.
- Bostan, M. H., "Osmanlı Devleti'nde Yol ve Haberleşme Sistemi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 82 (Şubat 1993), s. 63-67.
- Bruns, U., *Der Ursprung des Langlaufes unter besonderer Berücksichtigung des Kultischen Aspekts*, Unveröffentlichte schriftliche Hausarbeit, Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, 1982.
- Burslan, K., *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, İstanbul, 1943.
- Busbecq, A. V., *Vier Sendschreiben des kaiserlich österreichischen Gesandten über seinem Aufenthalt zu Constantinopel: 1554*; In: J. Jaeck, Taschenbibliothek der wichtigsten und interessantesten Reisen in der Türkei, III. Bd., Graetz, 1831.
- Diem, C., *Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehung*, Stuttgart, 1960.
- Ersoy, G., "Sporcularda Sağlıklı Beslenme Alışkanlığının Önemi", *Spor ve Tıp*, 4, 6 (1996), s. 9-14.
- Galland, A., *İstanbul'a Ait Günlük Anılar*, 1672-1673, c. II, (1673), çev.: Nâhid Sırrı Örik, TTK Yay., Ankara, 1973.
- Guer, M., *Moeurs et Usages des Turcs, leur Religion, leur Gouvernement Civil, Militaire et Politique, avec un abrégé de l'histoire Ottomane*. 2 Bde., Paris, 1746.
- Happel, E. G., *Gröste Denckwürdigkeiten der Welt, Oder sogenannte Relationes Curiosae*, Hamburg, 1683.
- Ibn Battuta, *Reisen ans Ende der Welt. 1325-1353*. Hrsg.: Hans D. Leicht, Tübingen, 1974.
- Jachowsk, H., "Die Bedeutung des Laufens in der Antike", *Die Leibeserziehung*, 12, 9 (1963), s. 281-286.
- Kahraman, A., *Osmanlı Devleti'nde Spor*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1995.
- Köymen, M. A., *Alp Arslan Zamanı Selçuklu Askeri Teşkilâtı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1970.

- Lennartz, B., "Boten und Jaeger der Naturvölker", *Condition*, 7-8 (1991), s. 52-53.
- Lütfü Paşa, *Asafnâme*, çev.: Ahmet Uğur, Ankara, 1981.
- Marco Polo, *Die Reisen des Venezianers*, Hrsg.: Hans Eckart Rübesamen, München, 1983.
- Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül- Vukuat. Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, c. I-II, 3. bs., haz.: Neşet Çağatay, TTK Yay., Ankara, 1992.
- Nicolay, Nicolas de, *The Navigations, Peregrinations and Voyages, made into Turkie*, London, 1585.
- Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-nâme*, haz.: M. Altan Köymen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982.
- Oettermann, S., *Laefser und Vorlaefser*, Zu einer Kulturgeschichte des Laufsports, Syndikat, Frankfurt, 1984.
- Pakalın, M. Z., *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 c., MEB Yay., İstanbul, 1971.
- Reyhani, T., *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat (1582-1599)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1983.
- Reyhani, T., "Nicolas de Nicolay'ın Türkiye Seyahatnâmesi ve Desenleri", *Erdem*, 5, 14 (1989), s. 572-615.
- Riedel, H., *Leibesübungen und körperliche Erziehung in der Osmanischen und Kamalistischen Türkei*, Konrad Triltsch-Verlag, Würzburg, 1942.
- Sanz, M. S. Y. (Yay.), *Türkiye'nin Dört Yılı (1552-1556)*, çev.: A. Kuruduoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, (yy, ty).
- Sümer, F., *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK Yay., Ankara, 1992.
- Thorau, P., *Sultan Baybars I. Von Aegypten, (Ein Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im XIII. Jahrhundert)*. Dissertation, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 1987.
- Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*, 3. Bs., TTK Yay., Ankara, 1988.
- Wildt, K. C., *Daten zur Sportgeschichte*, Teil IV, Hofmann Verlag, Schorndorf, 1980.



OSMANLI'DAN BİR NİŞANE: ATLI CİRİT

MUSTAFA ÇETİN BAYDAR
ARAŞTIRMACI YAZAR

İnsanlarımız, at sırtından inip, otomobillerin, otobüslerin rahat koltuklarına tünemeden önce Anadolu'nun her yerinde cirit oynanırdı.

Eski toplumun; düğünlerde, seyranlarda, bayramlardaki belli başlı eğlencelerinden biri de “Atlı Cirit”ti.

Cirit, Anadolu'ya mahsus bir spor olarak, Selçuklu'nun, Osmanlı'nın ve diğer beyliklerin hatırasıdır.

Orta Asya Türklüğü cirit bilmezdi;¹ oraların atlı oyunlarının başında *Bozkeçi* (*Buzkaşi*), *Çevgan*, *Gökbörü* gelirdi.

Muhtemeldir ki, bu oyunları İç Asya Göçebeleri, beraberlerinde Anadolu'ya taşıdı ve bir dönem bu yeni yurttan geçti.

Erzurum'a yirmi kilometre uzaklıktaki *Çögender* (Çevgendar) Köyü, çevgân oynandığı dönemlerin, yaşayan tanıklarından yalnızca biridir.

Atlı ciritin, diğer atlı sporların önüne geçmesi, beylikler döneminde başlayıp, Selçuklilerde olgunlaşan; nihayet, Osmanlılarda kemâl noktasını bulan “*Tımarlı Sistem*” sayesinde olmuştur.

Bu sistem, çiftlik sahiplerinin yurdun her köşesinde “atlı muharip birlikler” beslemesi esasına dayanır.

Bu süvari savaşçılar, yarı sivil yarı asker karakterleri ile halkın içinde yaşar, bu ilginç karışımdan bir asker-millet tablosu çıkardı.

İşte bu sebeple atlı cirit, hem köy, hem şehir yerinde oynanan bir savaş oyunudur. Kaynaklar, bu oyunu oynayan beyleri, pâdişahları sıralarken; *Anadolu Selçuklu Sultanı 1. Alaaddin Keykûbat*'a kadar dayanıyorlar (1220-1237).

İbn-i Bibi “*Tevârih-i Ali Selçuk*” isimli eserinde² Sultan 1. Alaaddin Keykûbat'ın cirit oynamayı çok sevdiğini kaydediyor.

13. asrın başlarında atlı cirit oyunu yaygınlık kazandığına göre, bu oyunun icadı, bundan önceki tarih diliminde kalıyor. İşte bu dilim de Bizans'ın elinden aldıkları Doğu Anadolu yaylalarını yurt tutan; Saltuklu, Artuklu, Mengücekli, Sökmenli, Ahlatşahlı beylerin dönemidir; yâni 1071'i tâkib eden ilk asır.³

Cirit, süvâri savaşının en önemli silâhı olan “mızrak”ı takliden süvarinin eline verilmiştir.

Gerçi atlı savaşçı, mızrağın yanında, kılıcını, gürzünü, ok ve yayını da kullanarak mesleğini icra eder, ama; bunların hiç biri mızrak savaşının yaptığı işi yapamaz. Zira süvâri savaşı, hareket halindeki hedeflerin savaşıdır, hareket halindeki hedefleri vuracak en iyi ve en çevik süvari silahı ise mızraktır.

Atlı cirit oyunu, mızrak savaşının provasıdır. Bu oyununda öldürücü mızrakların yerini, mızrak benzeri ağaç sopalar almıştır.

Cirit sözü, Arapça soyulmuş ağaç dalı demektir. Bu soyulmuş ağaç dallarını Türkmen atlılarının eline, onları süvari savaşlarında kullanacak kumandanların, beylerin, silahşörlerin verdiği anlaşılıyor.⁴

Kabak'a tüfek atıp, keçeyle kılıç çalarak harbe hazırlanan piyâde askerine mukâbil, süvâri birliklerinin de elbet bir tâlim tarzı olacaktı. Kaldı ki, tımarlı sipahiler, hassa askeri gibi para karşılığı savaşan insanlar değildi, askerliği onlar için daha bir eğlenceli kılmak gerekiyordu. İşte ciritin hem halk hem de harp oyunu olmasının sırrı buradadır.



Tımar sahipleri, Eyâlet paşaları; bir fermanla orduya katılacak olan bu halk süvarilerini, sürekli cirit oyunları tertipleyerek savaş öncesinde eğitiyorlardı.

Cirit, bir süvari tâlimi olduğundan çok, amansız bir delikanlılık rekabetinin sergilendiği bir halk eğlencesidir. Bu “Askerleşmiş Halk Oyunu”nda, bir süvari muharebesinin bütün safhaları yer alır.

Osmanlı, özellikle Kölemen (Mısır) cündilerinin cirit atma tâlimlerinden atlı cirit oyununu ayırmak için “*Harhari Cirit*” tâbirini kullanır. Harhari, yâni arkası gelecek, devamlı demektir.

Kalıcı olmak için, akan zaman içinde yaşayabilmek gerekir.

Bu sebeple atlı cirit oyunu asırlarca bu milletin ve devletin gündeminde kaldı.

Osmanlı Devleti, savaş kararı aldığı zaman Orduyu Hümâyûn’un toplanacağı mahal belirlenir, tımar askeri, bu mahalle akmaya başladılar.

Bu toplanma dönemi, günler haftalar süren cirit müsabakaları demektir. Sadrazamların, vezirlerin en seçkin ciritçilerden oluşan takımları bu birikme mahallerinde, savaş öncesi bir son savaş provası yapar, demire su verildiği gibi sipahi birlikleri de en usta ve yürekli ciritçilerin cengini seyrederek, çelikten bir süvari ordusu hâline gelirlerdi.

Osmanlı Devleti’nde sadrazamların, vezirlerin ve özellikle valilerin kapı askeri arasında, iyi cirit oynayanlar bulunurdu. Ordu, Rumeli yakasında savaşa gidecekse Edirne’de, Anadolu yakasında savaşa gidecekse Konya’da, Sivas’ta veya Halep’te toplanır, hazırlığını tamamlardı. Bu toplanma bazen birkaç gün, bazen de daha uzun sürerdi. Bu süre içinde orduya gelmiş olan valilerin askerleri birbirleri ile iddialı cirit oynarlardı.⁵

Atlı cirit yalnız sefer zamanının değil barış günlerinin de vazgeçilmez sporu, eğlencesi, heyecanı, merasimi idi.

Her “devletlû”nün şanını yürüten ciritçileri vardı. Sadrazamların kapı halkı diğer vezirlerden çok olduğu için kuruluş içindeki ciritçilerin sayısı bazen iki yüzü geçirdi. Bu cündilerin Ramazan bayramının üçüncü günü Eski Saray Meydanı’nda, Kurban bayramı ise dördüncü günü başka bir biniş yerinde cirit oynamaları, padişah

ihsan almaları kanun idi. Bu yüzden sadrazamların cündileri arasında çok iyi ciritçiler istihdam edilirdi.⁶

Taşradaki eyalet merkezlerinin paşa kapıları cirit oyunu için geniş tutulur, ahâlî buralarda oynanan ciritin seyrine koşardı. Evliya Çelebi’nin Erzurum Paşa Kapısı’nda oynadığı ciritlerin seyahatnamede yer alan ayrıntıları, atlı ciritin İstanbul’dan daha az olmamak üzere Anadolu’nun da nasıl ilgi alanında olduğunu gösteriyor.

ATLI CİRİT, OSMANLI YİĞİTLİĞİNİN ÖLÇÜLERİNDEN BİRİYDİ

Osmanlı tarihinin en büyük ciritçilerinden Seydi Ahmet Paşa (1617-1661)’nın Sultan İbrahim’e verdiği cevap Devlet-i Al-i Osman’ın bu sporla nasıl içiçe yaşadığını gösterir.

Cirit bahsi açılınca tarihimizin en yiğit, en usta ve başından en ilginç olaylar geçmiş ciritçisi Seydi Ahmet Paşa üzerinde biraz durmak gerekir.⁷

Sultan İbrahim, bir yaman binici olduğu için sarayına aldığı, ama oynadığı acımasız ciritlerde, canlarını yakmadık iç ağası, harem ağası bırakmadığı için de ikâz etme lüzûmunu duyduğu Seydi (yiğit) Ahmed’i huzuruna çağırır:

“*A Seydi! der, “Bundan sonra benim müisâhibime sakın cirit vurmayasun.”*

Seydi için delikanlılık hukuku ön plandadır.

“*Valla Padişahım*” der, “*Onlar beni vurur, ben onları. Cirit oyununda acımak yoktur. Onlar beni baş vurur, ben onları diş vurur...*” diye karşılık verir.

Bu yiğit ve delişmen ciritçinin sözleri padişahı kızdırmaz, aksine memnun eder. Seydi bu konuşmadan bir üst rütbe, bin altın ve bir de samur kürk kazanmıştır.

Ancak Seydi Ahmed’in cirit serüveni bitmez. Osmanlı’nın cirit meydanı olan Çemensofa’da (Gülhane Parkı) oynanan iddialı ciritlerin birinde Seydi’yi kızdıran müsâhiplerden biri, yediği cirit sonucu ölür. Ölenin arkadaşı Seydi’ye saldırır, Seydi Ahmet onu da attığı ciritle yaralar. Haber padişaha ulaştırılır. Sultan İbrahim:

“*Elbette karı edin*” diye kükrer.

Seydi Ahmed, böyle bir vukuat için öldürülecek adam değildir. Araya şefaathiler girer, Seydi Ahmed’in kendini savunan sözlerini Padişah’a götürürler:



“-Padişahım! Cirit meydanı savaş alanı sayılır. Müsahib yeri değildir. Ar meydanı değil er meydanıdır. Burada vurulan, ölen öldüren birdir. Kânun-u Al-i Osman’dır. Cirit cenkten bir şubedir.”

Bu sözler Sultan İbrahim’i yumuşatmayacaktır. Padişah’tan gelecek son emri, cirit meydanında atının üzerinde beklemekte olan Seydi Ahmed, sevenlerinin kaş göz işareti ile, bir süre için savuşmaktan başka çaresi olmadığını anlar, yakalanma emri verilmeden *Hasabur* kapısından fırlar ve İstanbul içinde kaybolur.

Birkaç gün sonra padişahın öfkesi yatışacak, ancak Seydi Ahmet saraydan kovulacaktır. Bu yiğit süvariye artık serhaddin yolları gözükmüştür. Önce, gönderildiği *Kaniye, Budin, Estergon ve Eğri* serhaddinde savaşlara katılarak, ününe ün katar. Kendisi gibi bir cirit ustası olduğu için saraya alınmış ve vezirliğe yükseltilerek Budin valiliği görevi verilmiş *Siyavuş Paşa*’nın artık sağ koludur.

Bir “ciritsever devlet adamları dönemi” yaşanmaktadır.

Ünlü *Evliya Çelebi* de bir cirit tutkunudur. Hatta bu yolda ön dişlerinin tamamını kaybetmiştir. Hem de bin bakalım kimin ciridiyle?

Kahramanımız Seydi Ahmed’in hayat serüvenini anlatmayı sürdürürsek bu sorunun cevabını birlikte öğreniriz.

Osmanlı coğrafyasını karış karış gezerek millî tarihimizin en renkli eserini vücûda getirmiş olan *Evliya Çelebi*, akrabası, *Defterdarzâde Mehmed Paşa*’nın Has Nedim’i olarak Erzurum’dadır. Yıl 1645’tir.

Erzurum Valiliği verilen *Defterdarzâde Mehmet Paşa*, o tarihlerde *Gürcüler* ve *Don Kazaklarına* karşı sürdürülen mücâdelelerin üssü olan *Tortum Garnizonu*’nu, tanıdık bir kumandana emanet etmiştir; bu Seydi Ahmed’tir. Artık paşalık rütbesi de alan bu yiğit insan, zaman zaman Kafkasya içlerine dalmakta, bu akınlar sırasındaki dillere destan bahadırılık hikâyeleri, dillerde dolmaktadır.

Seydi Ahmet ve *Evliya Çelebi*, atlı ciritin doğduğu topraklarda olur da, cirit oynanmadık gün geçer mi?

Böyle bir cirit oyununda *Evliya Çelebi*’miz, ne de olsa çelebimîzaç biri olduğundan Seydi Ahmed Paşa’nın

ciritlerine karşı koyamaz, üstelik can yakıcı bir değnek yiyince, ön dişlerinin tamamı unufak olur.

Cirit biter, alaylar dağılır, herkese bir üzüntü çöker.

Vâli *Defterdarzâde Mehmet Paşa*, ön dişlerini kaybeden akrabası, has nedimi *Evliya Çelebi*’nin, Kur’an okurken artık “sin” sesini çıkaramadığını görünce daha da bir kahırlanır; Seydi Ahmed Paşa’yı bir küheylan ile bir kese altın “cereme”ye mahkûm ederek, *Evliya Çelebi*’nin hem gönlünü alır hem de bu iki dostunun arasını bulur.

Çelebi’mizin tarih kayıtlarına geçmiş bir cirit macerası daha vardır. O tatlı üslûbuyla ne güzel anlatır:

“Birgün *Palandökenlerin* eteğinde cirit oynarken, attan tekerlendim. At da başını alıp “kandasın (nerdesin) *Eğerli Dağı*?” diyip gitti. Hemen can başıma çıkıp başka bir ata binerek, birkaç kölemler arkasına düştüm. Dağın doruğunda atı tutup bindim. Orada uzun bir kabır gördüm. “Allah bilir ulu bir ziyârettir” diyerek ruhu için fâtiha okudum.”

Evliya Çelebi, cirit oyuncularının sıkça başlarına gelen “attan tekerlenme” vaziyetine *Palandökenlerin* eteğinde düşüyor. Köleleri ile birlikte cirit meydanına geldiğine göre kim bilir kimlerle, ne iddiasıyla ciride binmiş, attan tekerlenince de ciritten inip *Palandöken* doruklarına tırmanmıştı.

“*Ciride binme*” tâbiri aslında padişahlar için kullanılır. Taşrada, vezirler ve emsali devletliler padişahın temsilcisi kabul edildiklerinden, bu tabirin onlar için kullanıldığı da olmuştur.

Padişahların ciride binmesi Osmanlı toplumu için fevkalâde bir hâdiseydi.⁸ Şairler, vak’anivüsler; beyitler söyleyip, kayıtlar düşerek bu kutlu olayı ebedileştirir; padişahın bindiği at, attığı cirit halk ve asker arasında anlatıla anlatıla efsâneleşirdi.

Divan Şairlerinden *Nâşid İbrahim*, üçüncü *Selim*’in ciride binmesini şöyle anlatır:

Cenâb-ı Hazret-i Sultan Selim Hân-ı melekhaslet
Ciride bindi cem idlip mukarreplerden erkânı
Biri birine gerçi hamleler çok ittiler amma
Cenâb-ı Padişâh-ı kabramânı itti cevânı
Ciriti her atışta birinin darb etti düşündün
Kemâl-i zor-ı darbından havaya oldu perranı



*Sürünce esb-i diildülfam-ı Mısri'sin şecaatle
Feleklerde melekler cümle tahsin ittiler ant.⁹*

Yaman övgüler değil mi? *Enderunlu Vastıf* da *Sultan II. Mahmud*'un ciridini şu mısralarla tasvir eder:

*Nizye silküp at çıkardıkça alay-ı hasmına
Her gören tahsin eder ol Şah-ı ejdersavleti
At kopardıkça alaydan ayrılıp ol yekketâz
Kal'a olsa fethider hasma hüccim u savleti*

...

*Böyle saf dersaf idiüp ol safter-i sâhibkemâl
Virdi divan-ı Eba Müslim gibi bir hâleti*

Kaynaklar, Osmanlı padişahları içinde ciride binmiş pek çok isim sayarlar. *IV. Murat* çiritçiliği ile müslem padişahların başında gelir. Bu gözükkara padişahın vezirlerini de cirit oyununa soktuğu, onları hayli hırpaladıktan sonra gönüllerini aldığını biliyoruz. Dört parmak kalınlığındaki tahta kapıyı attığı ciritle delemek kadar güçlü olan *IV. Murat*, muhakkak ki aynı zamanda seyrine doyum olmaz bir cirit oyuncusuydu.

Anadolu delikanlıları, yeniçeri ocağına girip devlete kapılanamadıkları için, tımar ve zeamet sahiplerine silahşör olur, böylece hayatlarını kurtarmaya çalışırlardı. Bu sistem cirit oyuncularının genelde Oğuz taifesinden çıkmasına sebebiyetli.¹⁰

Divan şairlerinden *Seyyid Vehbi*, 1700'lü yılların ünlü şairi, aynı zamanda yaman bir ciritçisi olan *Vâhid Mahdîmî*'yi şu sözlerle anlatır:

*Gah çevgân-ı hame gah cirit
Lâl ider gah söylese Türkî(ii)
Acem ü Hind ü Özbek-i Türkî
Uyamaz ana kimse zemzemed*

Bu şiir, cirit oyuncularının geldiği toplum katmanlarını ve orada yaşanan kültürü anlatması bakımından çok öğreticidir. Türk-İslâm Dünyası'nın musikisine, hem bilgi hem icra olarak hâkim, cirit ve çevgen ustası bir soprcu portresi ile karşı karşıyayız.

Osmanlı devlet adamları da aslında *Vahid Mahdîmî*'den pek farklı değillerdi. *Başvezir Fazıl Ahmet Paşa*

Viyana'ya elçi olarak *Kara Hasan Paşa*'yı nasbetmiştir. *Evliya Çelebi* de bu elçilik heyetindedir (1664). *Viyana*'da kralın sarayına gidileceği zaman, teşrifat olsun diye *sekiz at koşulu bir Hanto araba*, *Kara Hasan Paşa*'nın emrine gönderilir. Bundan sonra ne olur; *Evliya Çelebi*'mizden öğrenelim:

"Hemen Paşa, Bu arabaya binmem! Bizim mutâdımız, küheylan atlara binip cirit oynayıp gazaya gitmek-tir. Bizim *İstanbul*'da böyle arabalara avratlar biner, bize araba lâzım değildir dedikte (...)

Evliya Çelebi seyahatnamesinde, *Kara Hasan Paşa*'nın bu söyledikleri ile yetinmediğini, sefâret heyeti *Viyana*'ya girerken, süvârilere yaptırdığı gösteri ile Osmanlı bahadırlığını ispatladığını anlatır:

"Bu askerin ortasında 40-50 kadar kırmızı şalvarlı cündiler atları üzerinde, baş üstü dikilerek, türlü türlü silahşörlükler ederek, biri birine topuzlar atıp tutarak, at üstünde bağdaş kurup ve diz üzerinde eğerde oturup rahvan at koşturarak; atların karnı altından girip öbür taraftan çıkarak, at boynuna sarılıp yine ata üzengiye basmadan dönerek binüp yine at koştururken atın kolanını çözüp egeri eline alıp çıplak at ile yıldırım gibi koşarken yine egeri altına koyup atı eğerliyerek, koşturmaya devam edüp, at üstünde ayak üzeri durarak, namaz kılar gibi eğilip kalkarak, ve bir ayak üzeri durup kimi uyuyormuş gibi yatmış olarak geçtiler. *Viyana*lı kâfirler de cündîlerimizin bu inanılmaz gösterilerini şaşkınlıkla seyredip durur idi (...)"

Evliya Çelebi, *Viyana* önlerine gelip dayanmış Osmanlı İmparatorluğu'ndaki binicilik hünelerinin hangi noktaya ulaştığını bu sözleri ile adetâ belgeliyor.

Evet Osmanlı buydu, Osmanlı'yı Osmanlı yapan vasıflardan biri de atlı cirit sporuydu.

Günümüz Türkiye'sinde "Osmanlılar alaya" komutıyla nerede bir Cirit alayı kurulsa, bir çokları gibi ben de Osmanlı cedlerimin kokusunu alırım.



- 1 2. Mustafa zamanında İran elçisi Edirne'ye geldiğinde (2 Ocak 1698) padişah ve elçi önünde cirrit gösterisi yapılır. Padişah merak ettiği için İranlılar da çevgen oynarlar. Fındıklılı Mehmet Ağa'nın *Nusretname*'sinden nakleden Atıf Kahraman, *Osmanlı Devletinde Spor*, s. 497, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995.
- 2 Houtma, *Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi*, çev.: M. Nuri Gençosman, Ankara 1941, s. 91, 108, 109.
- 3 Atlı cirrit üzerine telif edilmiş temel eserlerden birini (*Fevaid-i Gaza*) bir cirrit üstadı olan Müteferrika Mustafa Ağa vücuda getirdi. (1620) Bu zat, 1582 yılında yapılan sünnet düğününde gösteri yapmak için İstanbul'a gelmiş, aslı Prizrenli bir Kölemen Cündîsi idi. Mısır'a dönmeyip Silahşoran olarak hünkâr hizmetine girdi. Kitabında "Üstadlarımızdan içtiğimiz ki Cirrit oyununun aslında şeyhi yoktur. Kürt peydasıdır derler idi" şeklinde bir tesbitte bulunmaktadır ki, Anadolu yabancıları olan bu paralı askerlerin, bir şehri ve askeri konseptin ifadesi olan atlı cirriti konar göçer aşiretlerden ibaret olan bir sosyal zümreye mal etmesi önemli ölçüde Osmanlı tarihine olan yabancılığına bağlanabileceği gibi, Kürt kavramı ile muhtemelen kırsal kesimde yaşayanları da kastetmiş olabilir. Nitekim cirrit, ilerde görüleceği gibi temelde, toprağa bağlı yarı asker yarı sivil köylülerin bir yiğitlik provasıdır.
- 4 Atlı cirritin efsanevi iki takımı "Lahnacılar" ve "Bamyacılar", Amasyalı Sungurzâde Yahşi Bey'in oğlu Bayazıt Paşa'nın 14. asrın sonunda kurduğu ve hatırası Osmanlı asırları boyunca devam etmiş cirrit kulüpleri idi. Bayazıt Paşa, Yıldırım sonrası ülkede kopan kargaşalıkların bastırılmasında bu süvari birlikleri sayesinde önemli görevler üstlenmiş, Düzmece Mustafa'nın adamları tarafından hunharca şehit edilmiştir.
- 5 Atıf Kahraman, *Osmanlı Devletinde Spor*, s. 499.
- 6 A.g.e., s. 499.
- 7 Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nden zikreden Atıf Kahraman, *Osmanlı Devletinde Spor*, s. 511.
- 8 Osman Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*'nün Cirrit madesinde *Naima Tarihi*'nden bir alıntı yaparak şunları söyler: Sultan Birinci Ahmet, Edirne'ye ava giderken yolda Birgözü civarında Horasiler cirrit oynayarak vüze ve ağayana dahi sırayet etti. Sonra Sadrazam Nasuh Paşa cirride çıkmakla padişah şevke gelip zerrin-i şevket isimli atını meydana sürüp Nasuh Paşa'nın karşısındaki alayda yer aldı.
- 9 Atıf Kahraman, a.g.e., s. 502.
- 10 Anadolu'da cirritçinin bir adı da "Osmanlı"dır. Enver Behnan Şapolyo *Ülke-i Mecmuası*'nın 68. sayısında neşrettiği tedkikinde cirrit başlarken münadilerin ciritçileri "Osmanlılar alaya!" haykırışıyla çağırdıklarını belirtir.



DEPREMLER VE YANGINLAR

MÜHİMME DEFTERLERİNE GÖRE XVI. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA
OSMANLI DEVLETİ'NDE MEYDANA GELEN DEPREMLER

671

OSMANLI DÖNEMİNDE İSTANBUL DEPREMLERİ

678

OSMANLI BAŞKENTİNDE BÜYÜK YANGINLAR VE
TOPLUMSAL ETKİLERİ

687



MÜHİMME DEFTERLERİNE GÖRE XVI. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA OSMANLI DEVLETİ'NDE MEYDANA GELEN DEPREMLER

DOÇ. DR. ORHAN KILIÇ
FIRAT ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

İnsanların kendi iradesinin dışında gelişen ve en az birden fazla kişinin ölümü ile sonuçlanan veya büyük maddî hasara yol açan ve tabiatın kendi iç dinamiklerinden ortaya çıkan olaylara tabii afet denilmektedir. Bir afetin tabii olması için olayın meydana gelmesinde insanların dahlinin olmaması gerekir. Kuraklık ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kıtlık, sel baskınları, şiddetli soğuk ve sıcaklar, yıldırım düşmesi, deprem vb. olayları bu şekilde mütalaa etmek mümkündür.

Afetler, sadece olayın meydana geldiği anda olup bitmemektedir. Bunların ortaya çıkardığı, sosyal ve iktisadî meseleler toplumları ve devletleri uzun süre meşgul etmektedir. Zira büyük yıkımlara yol açan bir depremden sonra bölgenin yeniden imarı ve orada yaşayan insanların yeniden düzenli hayata geçişlerine kadarki sıkıntılarının giderilmesi uzun zaman almaktadır. Bu geçiş sürecinde bir takım sosyal sıkıntıların çekilmesi de muhtemeldir. Bundan dolayıdır ki, Osmanlı Devleti'nin sosyal ve iktisat tarihi açıklanırken, afetlerin bu tarihin şekillenmesine katkısının da ortaya koyulmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz. Bu cümleden olarak, bu çalışmamızda Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen depremler, bu depremlerin yarattığı tahribat ve alınan tedbirler üzerinde durulmuştur. Araştırmada alan sınırlamasına gidilmemiş ve devletin kurulu olduğu coğrafi alanın tamamı esas alınmıştır. Bu meydana inceleme dönemimizde meydana gelen depremler

ilgili bir harita da araştırmanın sonuna ilave edilmiştir (Bkz. EK- Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Depremler 1558-1583).

Söz konusu dönemde meydana gelen depremlerin tesbitinde ana kaynak olarak Osmanlı tarihinin önemli arşiv kaynaklarından birisi olan mühimme defterleri kullanılmıştır. Bu sebeple bu defterler hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Osmanlı Devleti'nde bir kısım defterler Divân-ı Hümayûn'da tutulmaktadır.¹ Divân-ı Hümayûn'da tutulan defterlerin en önemlisi ise mühimme defterleridir. Divân'da görüşülen ve devletin iç ve dış meselelerine ait siyaset, askerî, sosyal, idarî ve iktisadî bakımdan önemli bulunan konular Reisü'l-Küttâb'ın başkanlığındaki bir kâtibler heyeti tarafından bu defterlere kaydediliyordu. Reisü'l-Küttâb'ın yazılmasını emrettiği fermân, berât ve benzeri belgelerin müsveddeleri kâtibler tarafından mühimme defterlerine kaydedilir daha sonra temize çekilerek ilgililere gönderilirdi.

Mühimme defterleri, hükümlerin sadır olduğu divanlara göre Rikâb, Ordu ve Kaymakamlık gibi isimlerle alabiliyordu. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren daha önce mühimme defterlerinde toplu olarak yer alan konular ayrılarak ayrı ayrı defterlere kaydedilmiştir. Bu meydana 1648 yılında şikayet defterleri, 1699 yılında nâme-i hümayûn defterleri, 1707'de Mısır mühimmele-ri, 1747'de kalebend defterleri, 1787'de mühimme-i mektûm (gizli emirler) 1863'te mülkî tevcihat, 1869'da makina, fabrika imtiyazı ve kilise defterleri tutulmaya



başlanmışlardır. Bu durum tabîî olarak esas mühimme defterlerinin konu itibarıyla fakirleşmesine yol açmıştır.²

Başbakanlık Arşivi Mühimme Defterleri Serisi'nde toplam 266 defter mevcuttur. Mühimme Zeyli, Mühimme-i Asâkir, Mühimme-i Mektûme ve Mühimme-i Mısır deterleri ayrı olarak tasnif edilmişlerdir. Bunların ilavesiyle Başbakanlık Arşivi'ndeki mühimme defteri sayısı 376'a çıkmaktadır.

Mühimme defterlerinden en eski tarihli olanı 1544 (H. 951) tarihli olup Topkapı Sarayı Arşivi'nde E. 12321 numarada kayıtlıdır.³ Başbakanlık arşivindeki 266 defter ise 1553-1905 tarihleri arasında tutulmuştur. Bunlar *Rikâb, Ordu, Kaymakamlık, Mühimme-i Mektûm* gibi çeşitli adlar ile anılmaktadır.⁴

Bu çalışmada, Mühimme defterlerinden XVI. yüzyıla ilgili olanları taranmış ve konuyla ilgili hükümler tespit edilmiştir. Mühimme tasnifindeki defterlerden 1 ve 2 numaralı olanları mühimme defteri değillerdir. 3 numaralı mühimme defteri ise 1558-1560 tarihli dir. Bundan dolayı araştırmamızın tarihi de buradan başlamakta ve depremlerle ilgili en son bilginin bulunduğu 1583 tarihi ile sona ermektedir. Depremlerle ilgili hükümler kronolojik sıra içerisinde sunulmuştur. Konu hakkında bilgi verilirken; hükümlerin; depremin seyri ve boyutu ile, alınması gereken tedbirlerle ilgili kısımları mümkün olabildiğince belgenin diliyle, diğer kısımları ise sadeleştirilerek verilmiştir. Bundan amacımız bu araştırmadan istifade edecek her kesimin konuyu rahatça anlamasına yardımcı olmaktır.

Depremlerle ilgili bilgiler sadece mühimme defterlerinde bulunmamaktadır. Şer'iyye sicilleri gibi arşiv kaynağı ve devrin vekayinâmeleri ve seyahatnâmeleri gibi klasik kaynaklarında da depremlerle ilgili bilgiler mevcuttur. Bunların dışında depremlerle ilgili yapılmış bazı araştırmalar da yayınlanmıştır.⁵ Şehir tarihleri, sanca araştırmaları, sanat tarihi ve genel nitelikli çalışmalarda herhangi bir tarihî yapının yıkılması, tamir edilmesi veya bölgeye getirilen vergi muafiyetinin sebepleri açıklanırken depremler hakkında da bilgiler verilmektedir.⁶ Bütün bu kaynakların birçoğu bizce bilinmesine rağmen, konu başlığımızın muhtevâsından uzaklaşacağımız endişesi ve bir makalenin hacmini çok açacağı dü-

şüncesiyle, şayet ihtilaflı bir durum söz konusu ise ve çok nadir haller dışında diğer bilgi ve belgeleri kullanmadık.⁷ Ancak dönemin canlı şahitlerinden Selânikî Mustafa Efendi'nin konu ile ilgili olarak verdiği bilgileri konunun bütünlüğünü bozmamaya gayret göstererek kullandık.

DEPREMLER

Tabîî afetlerin en beklenilmeyeni ve en yıkıcı olanıdır. Tarihte günümüzde birçok örneği görüleceği üzere, şiddetine göre, bir yerleşim biriminin tamamen yıkılmasına ve birçok insanın ölmesine sebep olduğu malumdur.

Yeniçağ dünyasında binaların çoğunlukla topraktan ve temelsiz olarak yapılması, şiddeti çok yüksek olmayan depremlerde bile yıkılmalarına sebep oluyordu. Bu durum kır yerleşme yerlerinde çok daha bariz bir şekilde bugün bile gözlenmektedir.

Depremlerle ilgili Hükümler

Depremlerin Divan-ı Hümâyûn'un gündemine girip bu konu hakkında bir hüküm yazılmasına vesile olabilecek bir hüviyet arz etmesi ancak büyük şiddette olmasına bağlıydı. Depremlerin binaların yıkılmasına sebep olacak derecede yıkıcı olanları ise çok sık yaşanmamaktadır. Küçük şiddetteki depremler büyük hasarlara sebep olmadığı için Divân-ı Hümâyûn'un gündemine girmiyor bu sebeple mühimme defterlerine de kaydedilmiyordu. Bu itibarla depremlerle ilgili hükümler tabîî olarak çok fazla değildir. Ancak vakıf eserler, köprüler, kaleler ve resmî binaların şiddetli sayılabilecek depremlerden zarar görmesi neticesi bunların tamiri veya yeniden yapılması ile ilgili hükümler mühimme defterlerine kaydedilmiştir. Bu hükümler sayesinde depremler hakkında bilgi edinmek mümkün olabilmektedir. Depremler ile ilgili hükümler kronolojik sıra içerisinde verilmiştir. Ancak verilen tarihler ilgili hükmün tarihi olup depremin tarihini yansıtmamaktadır. Buna rağmen, olayın gelişiminden depremin oluş tarihinin, hükmün yazılmasından ne kadar önce olduğunu, en azından hangi yılda ve yılın hangi döneminde olduğunu, tahmin etmek de mümkündür. Depremin tarihinin tam olarak tespit edildiği durumlarda bunlar ayrıca belirtilmiştir.



1

Tarih: 9 Temmuz 1559 (5 Zi'l-ka'de 966)

Deprem Bölgesi : Eskişehir-Mihalıç-Kirmasti

Muhtemelen 1559 yazı başlarında Eskişehir ve civarında bir deprem meydana gelmiştir. Bu konu ilgili bilgi veren hüküm⁸ Bursa Hâssa Harc Emîni Kubad Çavuş'a yazılmıştır. Depremden sonra Mihalıç Kadısı merkeze mektûb göndererek, Kirmasti kasabasında merhûm Züfer'in yaptırdığı mescidin *zelzeleden kubbelerinin bir miktâr yiri ve minâresi harâb olup ta'mirine vakfı olmayup mîrî tarafından* tamir edilmesini arz etmiş ve bilirkişiyeye (ehl-i hibre) yaptırttığı tahkikat neticesinde mescidin tamirine 8.000 akçe gideceğini bildirmiştir. Bunun üzerine Bursa Hâssa Harc Emîni Kubad Çavuş'a yazılan hükümle, tecrübeli tahminciler (muhammin) ile beraber mescidde araştırma yaparak tamiri gereken yerlerin kaç akçe ile yaptırılabilceğini bildirmesi istenmiştir.

Hükümün muhtevâsından, zikredilen mescidin minaresinin tamamen yıkıldığı ve kubbelerinin ise ağır hasar gördüğü anlaşılmaktadır. Bu yüzden depremin diğer sivil binalar üzerinde daha yıkıcı tesir yaptığı düşünülebilir.

2

Tarih: 23 Kasım 1560 (4 Rebi'ü'l-evvel 968)

Deprem Bölgesi: Üsküp

Muhtemelen 1560 yazında Üsküp ve çevresinde bir deprem olmuş ve depremde sancakbeyinin oturduğu ev oturulamaz hale gelmiştir. Bu depremle ilgili bilgi veren hüküm Üsküp sancakbeyine yazılmıştır.⁹

Üsküp sancakbeyi merkeze mektûb göndererek, Üsküp şehrinin havasına alışmadığını ve sâbıkâ vâkı' olan zelzeleden oturduğu evin de zarar gördüğünü ve harab olduğunu belirterek, Pirlepe şehrinde oturması için *icazet-i hümayun* talep etmiştir. Bu isteğine binaen kendisine gönderilen hükümle, istediği yerde oturmasının uygun olduğu bildirilmiştir.

1560 yılında meydana gelen bu depremde sancakbeyinin evinin oturulamaz hale geldiğini ve sancakbeyinin Pirlepe şehrinde oturmak istemesi dikkate alınırssa bu depremin de bölgedeki sivil binalara yıkıcı tesir yaptığını söyleyebiliriz.

3

Tarih: 30 Eylül 1568 (8 Rebî'ü'l-âhîr 976)

Deprem Bölgesi: Denizli

Denizli ve çevresinde muhtemelen 1568 yılının sonbaharına doğru büyük bir deprem olduğu anlaşılmaktadır. Bu depremle ilgili hükümde, Lazikiyye kadısının merkeze mektûb göndererek bölgede büyük bir deprem olduğunu bildirdiği ve bu depremde kasaba ve köylerdeki câmi ve mescitlerin çatılarının ve mihraplarının yıkıldığı, bilhassa Sultan Alaaddin tarafından yaptırılan Ulu Câmii'nin duvarları ve kubbelerinin çatlayarak tamire muhtaç olduğunu ve câmiinin tamiri için 20.000 akçe lâzım olduğunu ifade ettiği kayıtlıdır. Bu mektûbuna cevaben kendisine gönderilen hükümle,¹⁰ *ehl-i vukûf* muhamminlere tahmin ettirip bu câminin tamirine ne kadar masraf gideceğini *sahib* olarak tespit ettirip merkeze bildirmesi istenmiştir.

Hükümün muhtevâsından anlaşıldığı kadarıyla, Denizli ve çevresindeki birçok dini ve sosyal yapı ile birlikte sivil binalar da zarar görmüştür.

4

Tarih: 14 Mart 1571 (17 Şevvâl 978)

Deprem Bölgesi: Yanya-Görice-Ahona

1571 yılı kış mevsiminin sonlarına doğru meydana gelen bir depremdir. Daha ziyade Görice kazasına bağlı Ahona adlı kasabada büyük bir tahribat yaptığı anlaşılmaktadır.

Bu depremle ilgili olarak bilgi bulunan hükümün muhtevâsı şöyledir:

Mehmed bin İlyas adlı kişi Südde-i Sa'âdet'e giderek *Görice kazasında Ahona nâm kasabada Mîr-âhûr İlyas Beg'ün câmi'i ve imâreti ve mu'allim-hânesi ve kârânâsarayı ve furunı ve matbahı ve tâb-hânesi ve havlîsi bi-irâdeti'llâhi te'âlâ vâkı' olan zelzeleden bi'l-kiillîye temelinden yıkılıp harâb olduğunu* belirtmiş ve depremde yıkılan yerlerin tamir edilmesi için rakabe tutulmasının icâb ettiğini bildirmiştir. Aynı durumu Görice kadısı da merkeze i'lâm ettiği için tamir işinin bitimine kadar *rakabe* tayin edilmesi konusunda *hük-i hümayun* verilmiştir. Bu *hük-i şerif* gereğince, binaların tamirine başlanıp devam ederken, konu ve vakıf ile hiçbir ilişkisi olmayan Timûr adlı



sipahi kendi çevresinden ve mürtezikadan bazı kimseleri çevresine toplayarak *rakabe tutulmak lâzım değildir* diyerek baskı yapmış ve işin yürümesini engellemiştir.

Bunun üzerine Yanya sancakbeyi ile Görice ve Bihlişte kadılarına gönderilen hükümle;¹¹ zelzeleden yıkılan yerlerin tamiri bitinceye kadar, eski emir mücebince rakabe tutulması ve kimsenin müdahale etmesine meydan verilmemesi emredilmiştir.

Diğer yapılara göre daha planlı ve sağlam olarak yapılan birçok dinî ve sosyal yapının bu deprem sırasında temelden sarsılarak tamamen harâb olması, depremin yüksek şiddetli olduğunu ve muhtemelen daha birçok yerde hissedilerek hasara sebep olduğunu göstermektedir.

5

Tarih: 5 Temmuz 1574 (17 Rebî'ü'l-evvel 982)

Deprem Bölgesi: Silistre

Deprem Tarihi: 23 Mayıs 1574 (1 Safer 982)

23 Mayıs 1574 tarihinde Silistre ve çevresinde büyük bir deprem olmuştur. Depremin yağmurlu bir günde meydana gelmesi yağmurun yumuşattığı birçok toprak yapının daha kolay hasar görmesine sebep olmuştur. Bu depremle ilgili bilgi veren hükmün muhtevası ise şöyledir:

Silistre sancakbeyi Dâvûd Bey merkeze mektûb göndererek, *mâh-ı Safer'in yigirmi birinci gününde yağmurlar yağıp zelzeleden Berâ'ilek Hisarpeçesi'nin şarkî cânibi yıkılıp ve garbî cânibi dahi başdan başa ayrılıp harâbe-i müşrif olup ta'mire muhtaç olmuştur* diyerek, durumu arz etmiştir.

Bunun üzerine Eflak voyvodasına gönderilen hükümle; Boğdan voyvodasıyla birlikte hareket ederek, iki taraftan da adam ve inşaat için gerekli olan taş, kerpiç vs. kerestenin tedarik edilerek ilgili mahalle gönderilmesi ve tamiri veya yeniden yapılması gereken yerlerin acilen yapılması için gerekli ihtimamın gösterilmesi istenmiştir.¹²

Deprem sonrası alınan tedbirler ve Berâ'ilek Hisarpeçesi'nin doğu tarafının tamamen, batı tarafının ise yarılarak kısmen hasar görmesi depremin şiddetli olduğunu göstermektedir.

6

Tarih: 21 Eylül 1577 (8 Receb 985)

Deprem Bölgesi: Balıkesir

Balıkesir ve çevresinde 1577 yılı yaz mevsimi sonlarında büyük bir deprem olmuştur. Bu depremin tespit edildiği hükmün muhtevası şöyledir:

Balıkesir kadısı merkeze gönderdiği mektûbunda, büyük oranda Karasi sancağına bağlı köylerde ve Balıkesir'de hissedilen şiddetli bir depremin olduğunu, bu depremde; *Zağanos Paşa Câmi'i'nin* kubbelerinin çöktüğünü, minberi ve daha birçok yerinin hasar gördüğünü, Yıldırım Han Câmi'i'nin ise minaresinin tamamen yıkıldığını, diğer kısımlarının ise büyük oranda harâb olduğunu, bunun yanı sıra bazı mescid, imaret ve muallim-hânenin de depremden etkilendiğini ve bu depremde kasaba ve köylerde enkaz altında kalan 40 insanın öldüğünü ifade ederek; yıkılan yerlerin tâmir veya yeniden yapılması için bir mimâr gönderilmesini talep etmiştir.

Bunun üzerine kendisine gönderilen hükümle; *bâsâ mi'mârlarından Mehmed Halif'e'nin* oraya gönderildiği ve keşifleri yapıp gerekli olacak paranın miktarını bildir-mesi istenmiştir.¹³

Görüldüğü üzere, Balıkesir ve çevresinde meydana gelen depremin yarattığı tahribat oldukça fazladır. Kasaba köylerde yaşayan ve enkaz altında kalarak hayatını kaybeden 40 insanın olduğunu düşünülürse depremin şiddeti hakkında daha sağlıklı bir değerlendirme yapılabilir.

7

Tarih: 28 Kasım 1577 (17 Ramazan 1577)

Deprem Bölgesi: Ayamavra

Muhtemelen 1577 yılı sonbaharında Karlılı ve Ayamavra çevresinde bir deprem meydana gelmiş ve bu depremin artçıları devam etmiştir. Depremle ilgili bilgi edindiğimiz hüküm özetle şöyledir:

Karlı İli sancakbeyine gönderilen hükümle; *hâlâ Ayamavra Kal'ası'nın duvarları zelzele ile sallanıp küllî ta'mire muhtaç olmağın* denilerek, Karlı İli sipahilerinin yardımının gerektiği yolunda emr-i şerîf rica edildiği ve bundan dolayı sancağı askerini hazır tutarak tamir zamanı geldiğinde yeteri kadar sipahi göndererek kalenin tamirine yardım etmesi istenmiştir.¹⁴



Görüldüğü üzere, depremin bir müddet önce olduğu ve artçı depremler sebebiyle Ayamavra Kalesi'nin büyük çapta tamire muhtaç olduğu vurgulanmaktadır. Oldukça sağlam yapılan kale duvarlarının büyük zarar görmesi bu bölgede meydana gelen depremin de şiddetli olduğunu göstermektedir.

8

Tarih: 3 Mart 1579 (4 Muharrem 987)

Deprem Bölgesi: Şehrizol (Şehrizor)

Muhtemelen Şehrizol ve çevresinde büyük bir deprem olmuştur. Depremle ilgili bilgiler ihtiva eden hükümün tarihinden ve muhtevasından anlaşıldığına göre 1579 yılı kış mevsimi sonlarında meydana gelmiştir.

Şehrizol beylerbeyisi merkeze mektûb göndererek meydana gelen depremde kale burcu, Zalim Kapısı ve Gülanber Kalesi içindeki su kuleleri ve bedenler ile kale duvarlarının neredeyse tamamının yıkıldığı ve saray ile câminin de birçok yerinin harâb olduğunu belirtmiş ve tamir işi için Diyarbekir'den 10 üstâd ve 20 duvar ustasının tâmir işini üstlendiklerini bildirmiştir.

Bunun üzerine Musul beyine ve Musul Sancağı'nda olan kadılara gönderilen hükümle; *Şehrizol'da vâki' olan zelzelede* yıkılan kale bedenlerini ve sâireyi tamir için lazım olan üstâd ve taşçıların talep olunması halinde bölgeye gönderilmeleri emredilmiştir.¹⁵

Depremde kalenin büyük hasar görmesi, depremin çok şiddetli olduğunu göstermektedir.

9

Tarih: 19 Ekim 1579 (27 Şa'bân 987)

Deprem Bölgesi: Çorum-Amasya

Çorum kadısı merkeze mektûb göndererek *kasaba-i mezbûrede bi-emrillab-i 'azîm vâki'* olmağla *Gülâbi Beg'in binâ itdiirdüğü câmi-i şerîf ve minâresi harâb olup ehl-i islâm halkı Cam'a edâsına havf idüüp* ta'mir olunması için yedi bin akçe yeteçeğini bildirmiştir.

Bunun üzerine kendisine gönderilen hükümle, vakıf mahsulünün rakabe edilerek câminin tamirinin yapılması istenmiştir.¹⁶

Bu depremden Çorum ve Amasya sancakları dahilindeki yerler etkilenmiştir Çorum ve Amasya kadılarına gönderilen tamir ve vergi muafiyeti ile ilgili belgelerden

anlaşıldığına göre, Deprem 1579 yılı başları veya 1578 yılının son aylarında meydana gelmiştir. Nitekim Çorum ve Amasya kadılarına gönderilen 22 Şubat 1579 tarihli hükümden, Çorum'daki Şeyh Abdurrahman Vakfı'na ait bazı dükkânların deprem ve yangın nedeniyle tamamen yıkıldığını öğrenebiliyoruz.¹⁷ Ayrıca 9 Mart 1579 (8 Muharrem 987) tarihinde Çorum beyi ve kadısına gönderilen bir hükümde, Çorum sancağına bağlı köylerin eski nezillerinin dışında nezil teklif edilmemesi yolundaki tekliflerinin kabul edildiği belirtilmektedir.¹⁸

Tamir çalışmaları ile ilgili hükümler ise 1580 yılının başlarına kadar gitmektedir. 11 Ocak 1580 tarihli bu hükümlerde zararın sebebi tam olarak belirtilmemesine rağmen, muhtemelen depremden kaynaklanan hasardan dolayı Amasya'daki bazı imaret, medrese ve Hızır Paşa Camii'nin tamiri hakkında bilgi verilmektedir.¹⁹

10

Tarih: 11 Aralık 1583 (26 Zi'l-ka'de 991)

Deprem Bölgesi: Erzincan

Deprem Tarihi: 27 Haziran 1583 (6 Cemâziye'l-âhir 991)

27 Haziran 1583 tarihinde Erzincan ve çevresinde büyük bir deprem olmuştur.

Serdâr Ferhad Paşa merkeze gönderdiği mektûbda, 6 Cemâziye'l-âhir 991 (27 Haziran 1583) tarihinde Erzincan kazasında ve nahiyelerinde *'azîm bir zelzele* olduğunu belirterek, evlerin çatılarının ve şehri çevreleyen surların yıkıldığını, insanların bölgeyi terkettiğini belirterek 3 yıl avâızdan, nezilden ve sâir tekâliften mu'af olmalarını teklif etmiştir.

Bu teklife binaen Erzurum beylerbeyine ve Erzincan kadısına gönderilen hükümle, halkın kendisini toplaması için 3 yıl âvâızdan, nezilden vs. vergilerden mu'af oldukları belirtilmiştir.

Erzincan'da meydana gelen bu deprem incelediğimiz dönemdeki en şiddetli deprem olup büyük can ve mal kaybına sebep olmuştur.²⁰

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde yaklaşık 35 yıllık bir zaman içerisinde bizim tespit edebildiğimiz 10 depremle ilgili hükme rastlanmıştır. Diğer kaynaklarda bu dönem içeri-



sinde küçük şiddetli bazı depremlerin olduğundan da bahsedilmesine rağmen resmî vesikaya dayanmadığı veya olayı yaşayanlar tarafından bizzat müşahade edilmediği için ihtiyatla değerlendirilmesi gerektiğini belirtelim.²¹

Osmanlı merkezî yönetiminin depremlerin sonrasında bölgede yıkılan veya harâb olan askerî, dinî ve sosyal yapıların tamiri veya yeniden inşa edilmesi işine önem verdiği görülmektedir. Tamiri gereken yerlerin önce keşfi yapılarak ehl-i vukûf muhamminler tarafından ne kadar masraf gideceği belirlenerek bu meblağ merkeze bildirilmiş ve tasdik gördükten sonra tamir işlerinin yapımına başlanmıştır.

Deprem sırasında zarar gören vakıf eserler, kale veya herhangi bir sosyal binanın tamiri işi için gerekli olan malzemeyi temin, bu inşaat işlerini yürütecek mimar, halife, üstâd, taşçı, dülger vb. hizmet erbâbının temini veya bu hizmet erbâbının bulunduğu yerden deprem mahalline sevk edilmesi işinde kadıların aktif rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Mesela, 1579 yılında Şehrizol'da meydana gelen depremin arkasından tamiri gereken yerlerin tamiri için üstâd ve taşçı gibi hizmet erbâbının gönderilmesi işi için Musul beyine sancakta bulunan kadılara hükümler yazılmıştır.²²

Depremin çok şiddetli olması veya yıkılan binanın ehil birisi tarafından tamiri veya yeniden yapımının icab ettiği hallerde merkezden hassâ mimârının talep edilmesi halinde buralara hassâ mimârlarından birinin gittiğine de rastlanmaktadır Mesela, 1577 tarihinde Balıkesir ve çevresinde olan depremin büyük hasara yol açması sebebiyle Balıkesir kadısı tarafından merkezden bir mimâr

istenmiş ve isteğin arkasından Mahmud halife adlı mimar Balıkesir'e gönderilmiştir.²³

Depremlerin ne zaman, nerede ve hangi şiddette meydana geleceği belli olmadığı için devletin deprem öncesinde alacağı tedbîr yoktur. Ancak deprem sonrasında yıkılan dinî, sosyal ve resmî binaları (kale, sur, medrese, cami, mescit gibi) tamire yönelik olarak aldığı tedbirler bulunmaktadır ki, bu da devrin şartları içinde yerine getirilmesi gereken bir hizmetti. Buna ilave olarak bazen deprem bölgesinin halkını belli bir süre vergiden muaf tutuyordu.

XVI. yüzyıl dünyasında özellikle sivil binaların nasıl yapılacağı hususunda devletin aldığı ciddî bir tedbire de rastlanmamaktadır. Bugün bile kır yerleşme yerlerinde bu denetimin yapılamadığı malûmdur. Bu sebeple orta şiddetli bir deprem bile belki çok büyük ölüm olaylarına yol açabiliyordu.

Yukarıdaki hükümlerden anlaşıldığına göre, 27 Haziran 1583 tarihinde Erzincan'da meydana gelen deprem inceleme dönemimizin en şiddetli depremi olup, şehirdeki binaların büyük oranda yıkılmasına sebep olmuştur. Ayrıca Balıkesir, Manisa ve Denizli ve Şehrizol bölgelerinde meydana gelen depremlerin de yüksek şiddette oldukları anlaşılmaktadır. Erzincan, Manisa ve Denizli çevresinin depremselliği çeşitli aralıklarla devam etmektedir. XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile sınırlı tutulan bu çalışmada, deprem bölgelerinin bugün tespit edilen aynı diri fay hatlarında olduğu müşahade edilmiştir. Geçmişte büyük depremlerin yaşandığı bölgeler, günümüzde de aynı tehdit altındadır. Bu durumun jeolojik özelliklerden kaynaklandığı da bir gerçektir.

- 1 Divan-ı Hümayûn'da tutulan defterlerin hangileri olduğu hususunda bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara, 1992.
- 2 3 Numaralı Mühimme Defteri, (966-968/1558-1560), Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara, 1993, s. XXII.
- 3 Mübahar S. Kütükoğlu, "Mühimme Defterlerindeki Muâmele Kayıtları Üzerine", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, 30 Nisan-2 Mayıs, Bildiriler, İstanbul, 1988, s. 97.
- 4 3 Numaralı Mühimme Defteri, s. XXI.
- 5 Depremlerle ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. N.N. Ambraseys & C. F. Finkel, The Seismicity of Turkey and Adjacent Areas, A.

- Historical Review, 1500-1800, İstanbul, 1995 ; Selçuklular zamanında meydana gelen depremler için bkz. Feda Şamil Arık, "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Meydana Gelen Depremler", Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Tarih Araştırmaları Dergisi, S. 27, s. 13-32, Ankara, 1992-1994 ; 19. yüzyılda Erzurum'da meydana gelen depremleri için bkz. Selâhattin Tozlu, "Erzurum Depremleri (1850-1900)", Akademik Araştırmalar, S. 1, Erzurum, 1996, s. 119-126.
- 6 Mesela bkz., Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Devrinde Anadolu Camilerinde Restorasyon Faaliyetleri", Vakıflar Dergisi, c. 7, s. 149-206.
- 7 Osmanlı Devleti'nde meydana gelen deprem, kıtlık, sel baskınları, şiddetli soğuk ve sıcaklar, yıldırım düşmesi ve diğer afetlerle il-



gili kapsamlı bir çalışma tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır. Bu çalışmada, afetlerle ilgili bilgi bulunan bütün kaynaklardan ulaşılabildiği ölçüde istifade edilmeye çalışılmaktadır.

- 8 Mühimme 3, 78/195 (=Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Mühimme Defterleri No: 3, s. 78, sıra no: 195).
- 9 Mühimme 3, 568/1657.
- 10 Mühimme 7, 797/2181.
- 11 Mühimme 12, 300/615.
- 12 Mühimme 26, 63/167.
- 13 Mühimme 31, 280/621.
- 14 Mühimme 33, 99/200.
- 15 Mühimme 36, 85/250.
- 16 Mühimme 40, 210/474.
- 17 Mühimme 40, 31/63.
- 18 Mühimme 36, 125/351.
- 19 Mühimme 41, 358/765, 368/789.
- 20 Mühimme 52, 164/414. Bu zelzelelerin tarihini bazı kaynaklar 17 Haziran 1583 olarak vermektedir. Deprem esnasında Erzincan şehrinin tamamen yıkıldığı ve 15.000 kişinin öldüğü, 5.000 civarında insanın enkaz altında kaldığı ve bunların bir kısmının sağ olarak çıkarıldığı ifade edilmektedir. Bkz. N. N. Ambraseys & C. F. Finkel; The Seismicity of Turkey and Adjacent Areas, s. 55-56.
- 21 İncelediğimiz dönemde Osmanlı Devleti'nde mühimme defterlerine kaydedilmeyen bazı depremlerin olduğu hususunda diğer kaynaklarda müferit bilgiler mevcuttur. Bunlar iyice incelendiğinde büyük yıkımlara sebep olmayan küçük şiddetli depremler olduğu ve muhtemelen arkasından bir tamir veya herhangi bir tedbir icab etmediği için bu defterlere sirayet etmediği anlaşılmış-

tır. Meselâ, dönemin canlı şahidi olan Selânikî Mustafa Efendi, 6 Mayıs 1593 [Bkz. Selânikî Mustafa Efendi, Tarih-i Selânikî, (Hazırlayan: Mehmet İpşirli), c. I, İstanbul, 1989, s. 312] ve şubat sonları 1596 (Evahir-i Cemaziyel-ahir 1004) pazartesi gecesi sabaha karşı (c. II, s. 676) İstanbul'da iki zelzele olduğunu kaydetmesine rağmen depremlerin yaptığı tahribat hakkında bilgi vermemiştir. Selânikî Tarih'i'nde bulunup da mühimme defterlerinde tesadüf edemediğimiz bir deprem hadisesi de Manisa ve çevresinde olduğu belirtilmiştir. Buna göre, 22 Eylül 1595 günü (17 Muharrem 1004) günü ikindi vaktinden sonra zelzele olmuş ve bu zelzelelenin ardından yağmur yağmıştır. Zelzele sebebiyle Manisa Sancak-ı'nda; Urganlı, Sart, Seyyid Ahmedlü kasabaları ile Gedik, Bostancı, Hamza Çavuş, Azizlü, Yapılı ve Ilıcak Suyu yakınındaki Bancınlı köyü yakınlarında on dört dönüm yerin yarıldığı ve minare boyu bir su çıkarak bu suyun içinde kulakları olan ancak gözleri olmayan öküz kadar balıkların olduğu kaydedilmiştir. Bunun yanı sıra Gedüslü köprüsüne varınca Manisa yolundan da yerin yarıldığı ve kara katran gibi bir su çıkarak akıp gittiği kaydedilmektedir [Bkz. Selânikî Mustafa Efendi, Tarih-i Selânikî, (Haz. Mehmet İpşirli), c. II, s. 513]. Amraseys ve Finkel'in bahsettiği ve bizim mühimme defterlerinde tesadüf edemediğimiz depremler hakkında, bizzat bu araştırmacılar tarafından yapılan incelemeler sonucunda birçoğunun küçük çaplı ve düşük şiddetli, birçoğunun ise şüpheli veya yanlış oldukları tespit edilmiştir. Bkz. N. N. Ambraseys & C. F. Finkel, The Seismicity of Turkey and Adjacent Areas, s. 37-58.

22 Mühimme 36, 85/250.

23 Mühimme 31, 280/621.

EK: OSMANLI DEVLETİ'NDE MEYDANA GELEN DEPREMLER (1558-1583)





OSMANLI DÖNEMİNDE İSTANBUL DEPREMLERİ

KEMALETTİN KUZUCU
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

-17 Ağustos 1999'da kaybettiklerimizin anısına-

Marmara bölgesi eski çağlarda olduğu gibi Osmanlılar döneminde de birçok kez depremlerle sarsılmıştır. Bölgenin en büyük kenti ve Osmanlı Devleti'nin de başkenti olan İstanbul, bu âfetten en fazla etkilenen yerlerin başında gelmektedir. Şehir üç ayrı deprem kuşağı üzerinde kurulmuştur. İzmit Körfezi'nden Marmara Denizi'ne uzanan ve Kuzey Anadolu fay hattı olarak bilinen birinci deprem bölgesi, körfeze paralel olarak konumlanmış bulunan Tuzla, Sultanbeyli, Kartal, Kadıköy ile Avrupa kesiminin güneyinde bulunan Eminönü, Bakırköy, Zeytinburnu, Küçükçekmece, Avcılar ve Adalar'ı da içine alan sahayı kapsamaktadır. Şehrin orta ve kuzey kesimleri, Ümraniye, Şile, Şişli, Fatih, Beyoğlu, Beykoz, Beşiktaş, Bayrampaşa ve Büyükçekmece tarafları ikinci bölgede yer alırken; Eyüp ve Sarıyer deprem riskini en az taşıyan üçüncü bölgede bulunmaktadır.¹

Başkent olduğu devirlerde birçok depremin merkez üssü olan İstanbul, birinci derece deprem bölgesinde yer alan İzmit, Bolu, Bursa ve Sakarya gibi şehirlerde yaşanan şiddetli depremlerden de geniş ölçüde etkilenmiştir. Bu dönemde İstanbul'da sivil yapıların hemen tamamına yakını ahşaptır. Ahşap yapı tarzının benimsenmesinin çeşitli sebepleri vardır. Bu sebeplerden birisi, depremlerden etkilenmemek veya mümkün olduğu kadar az hasarla kurtulmak düşüncesidir. Yangınlarıyla ünlü İstanbul'da ahşap inşâ etmek bir dezavantaj idiyse de, depremlerde bunun faydaları görülmüştür. Zira depremler daha çok cami, medrese, saray gibi taş yapılarla surlarda tahribat yaparken, ekse-

riyetle mesken olarak kullanılan ahşap yapılar bu âfeti küçük zararlarla atlattırıştır. Bir başka ifadeyle, depremler, en fazla anıtsal ve kamusal yapıları vurmuştur. Bunun sonucu olarak şehirde aylarca iktisadi hayat dururken, yönetim sekteye uğramıştır. Oluşan kayıplar bakımından depremi yangından ayıran bir başka fark ise, depremlerde ölümlerin daha fazla olmasıdır.

Osmanlı dönemi depremleri hakkında en doyurucu bilgiler yabancı kaynaklardan elde edilebilmektedir. Bunun sebepleri, Osmanlı dünyasında yerel tarih çalışmalarının yok denecek kadar az olması, hükümetin sansürcü yaklaşımı ve bunun sonucu olarak vakanüvislerin, daha çok hükümetin dâhili ve hârici icraatlarını mihver edinerek eserlerini kaleme almalarıdır. Oysa Avrupalılar, kapitülasyon haklarını ellerine geçirdikten sonra, Osmanlı şehirlerinde kurdukları konsolosluklardaki elemanları sayesinde, buradaki gelişmelerden daha çok haberdar olmaya başladılar. Diplomatların yanı sıra, tüccarlar, seyyahlar ve misyonerler Osmanlı izlenimlerini yazım yoluyla ülkelerine ulaştırmaya başladılar.² Bu durum, Türk dünyasının, kendi toprağındaki gelişmeleri Batı kaynaklarından öğrenmesi sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte, yerli kaynaklar, en azından âfetin tarihi ve meydana getirdiği tahribatın -yuvarlak da olsa- boyutu hakkında ipuçları vermesi bakımından hareket noktası olma özelliğine sahiptir.

Osmanlı literatüründe deprem kelimesine karşılık olarak hareket, *hareket-i arz*, *hareket-i arzıyye*, *zelzele*, *tezeliül*, *tezeliülât* ve *tezeliülât-ı arzıyye* gibi terimler kullanılmıştır.³



Başkent İstanbul'un en büyük depremleri ve tahribatı şu şekilde sıralanmaktadır:

1489 DEPREMİ

İstanbul'un, fetihten sonra yakalandığı bu ilk deprem, 16 Ocak günü meydana gelmiş ve daha çok, camilerin kubbe ve minarelerine zarar vermiştir.⁴

1509 DEPREMİ (KÜÇÜK KIYÂMET)

22 Ağustos günü⁵ meydana gelen bu âfet Türk İstanbul'un yaşadığı en büyük depremdir. Tarihe kıyâmet-i suğrâ (küçük kıyâmet) olarak geçen depremin merkez üssü Marmara Denizi'ydi. Edirne'de de tahribata yol açan bu deprem, Doğu Akdeniz'de son beş asrın en büyük depremi olarak kabul edilmiştir.⁶ En büyük hasarın meydana geldiği İstanbul'da 109 cami ve mescit, 1070 ev tamamen çökerken, şehirde minare namına bir şey kalmamıştı. Eğrikapı ile Yedikule arasındaki surlar uçtu. Topkapı Sarayı'nın deniz tarafındaki duvarı ile padişahın yatak odasının tavanı çökmüştü. Ancak Sultan Bayezid II. depremden bir saat önce odayı terkettiği için kendisine birşey olmamış, on gün kadar bahçede kurulan çadırda ikâmet etmek zorunda kalmıştı.⁷ Yıkılmayan yapıların çatı ve duvarlarının çatladığı depremde, Fatih Camii'nin büyük sütunlarından dördünün başlığı düşerek kubbe bir tarafa eğilirken, Beyazıt Camii'nin kubbesi de çatlamıştı.⁸ Vezîriâzam Mustafa Paşa'nın konağında atlarıyla birlikte 300 süvari ölürken, Ayasofya'nın fetihten sonra yapılmış olan sıvaları döküldü. Su yolları yıkıldığı için birçok semtleri sel basmış, bir taraftan da, denizin yükselmesiyle oluşan dev dalgalar Galata ve İstanbul surlarını aşarak bu bölgeyi tamamen sulara gömmüştü.⁹ Kentin en sağlam yapılarından olan Galata Kulesi'nde bile çatlaklar oluşturan deprem Adalar, Silivri, Gelibolu, Edirne, Çorlu, Dimetoka, İzmir, Bursa, Bolu ve Çorum'da büyük ölçüde hasarlar meydana getirirken, artçı sarsıntılar 1514 ve hatta 1515 yılına kadar devam etmişti.¹⁰ Oturulacak bir tek evin kalmadığı İstanbul'da yaklaşık 4.000-5.000 insan ölmüştü.¹¹

Ölümlerin pek çoğu da şehri basan sulardan boğulmalar sonucu olmuştu.¹²

Sultan Bayezid II., depremin yaralarını sarmak için bizzat harekete geçti. Dîvânı toplayarak âfet hakkındaki yorumlarını dile getirdikten sonra,¹³ bir îmar programı hazırlattı. Toplantıdan çıkan karar gereğince her evden bir kişi ve 22 akçe tutarında vergi alındı. Anadolu ve Rumeli'den 66.000 amele getirildi. Başta anıtsal yapılar olmak üzere iki ay içerisinde birçok bina tamir edildi.¹⁴

İstanbul'da bu depremden sonra ahşap yapılaşma hız kazanacak, fakat halkı bu defa yangın belası yakalayacaktır.

Mart 1522 tarihinde İstanbul merkezli bir deprem olmuş, çok sayıda ev yıkılmış ve evlerin sakinlerinin çoğu da enkaz altında kalarak can vermişti.¹⁵ 1554 yılında yine İstanbul'da meydana gelen bir başka depremde 18 ev çökerken; 10 Mayıs 1556 tarihli ve merkez üssü Marmara Denizi olan deprem Bursa ve İstanbul'da birçok cami ve meskeni yerlere sermişti. İstanbul surlarının bir kısmının da yıkıldığı deprem, Ayasofya ve Fatih camilerinde çatlaklar meydana getirmişti.¹⁶

30 Nisan 1557 tarihinde¹⁷ gece saat 24:00'de merkez üssü Marmara Denizi olan bir deprem başkentte hasara yol açtı. Depremin İstanbul'daki etkileri yine Ayasofya ve Fatih camileriyle surlarda görüldü. Topkapı Sarayı'nın kubbelerinin hasara uğradığı deprem aynı sarayın hazine kapısının üzerindeki grafikleri de çatlatmıştı.¹⁸

1563 yılında şehrin yarısını tahrip eden deprem hakkında ayrıntılı bilgi bulunamazken;¹⁹ 18 Mayıs 1625'te yine saat 24:00'te meydana gelen ve merkez üssü Saros olan deprem, başkentteki çoğu evlerin yıkılmasına ve Gül Camii duvar ve kubbelerinin çatlamasına sebep olmuştu.²⁰

1648 DEPREMİ

28 Haziran 1648 günü akşam üzeri İstanbul'da meydana gelen sarsıntıda birçok evler yıkılırken, minareler de yere indi. Nâima'nın ifadesine göre son bir asrın en şiddetlisi olan bu depremde, en çok zararı cami kubbeleri ve minareleri görmüş-



tü.²¹ Deprem esnasında yeraltından korkunç bir gürültü duyulmuş ve üç büyük sarsıntı yaşanmıştır. Deniz suyunun yükselmesiyle, deniz araçlarının çarpışması sonucu kazalar ve batmalar meydana gelmişti.²²

Yerli kaynaklarda bundan başka bilgi bulunmamakla birlikte, depremin Cuma namazı esnasında meydana geldiğini ileri süren bir kaynak, caminin yerlebir olduğunu ve 4.000 kişinin öldüğünü belirtmektedir. Yine aynı kaynağa göre, Ayasofya'nın dört minaresi uçmuş, çok sayıda ev yıkılmış ve İstanbul'da toplam 30.000 kişi can vermiştir. Şehrin ana su şebekesinin patlaması sonucu, şiddetli su sıkıntısının çekileceği günler başlamıştır.²³

17 Şubat 1659 günü ikindi vakti Ege Bölgesi'ni sallayan deprem İstanbul'da birçok eski ve yeni binaların çökmesine, ayakta kalabilen yapıların da çatılarının uçmasına sebep oldu.²⁴ Halkın büyük bir korkuya kapıldığı deprem, Süleymaniye Camii'nde de ufak çapta hasara yol açtı. Başta İzmir olmak üzere, Tekirdağ, Gelibolu ve Manisa'da çok sayıda yapı yerlebir oldu.²⁵

25 Haziran 1689 tarihindeki depremde ise Bodrum Hanı ile Topkapısı'nın kemerleri yıkıldı. Eğrikapı-Yedikule istikametindeki surlarda çatlaklar oluşturan depremde birçok konut da çöktü.²⁶

11 Temmuz 1690 günü saat 19:00'da merkez üssü İstanbul olan depremde, Fatih Camii'nin birkaç kubbesi çatlarken, Topkapı surlarının bazı bölümleri yıkıldı. Çok sayıda kagir yapının yerlebir olduğu âfette 20 kişi de hayatını kaybetmişti.²⁷ Birkaç gün devam eden artçı sarsıntılar halka panik yaşattı.²⁸

25 Mart 1712 günü Cuma namazı vakti hutbeler okunurken meydan gelen depremde camidekiler dışarı fırladıysa da sarsıntıdan sonra ibadetlerine devam ettiler.²⁹ Cami ve konutlarda yıkılmaların olduğu bu depremin ertesi günü meydana gelen sarsıntı ise, dîvânın toplanmasına sebep oldu.³⁰

1719 DEPREMİ

Merkez üssü İzmit olan deprem, 24 Mayıs günü öğle vakti, alaturka saatle 5'e çeyrek kala mey-

dana gelmişti. İstanbulluları büyük bir paniğe sevkeden depremde zarar görmeyen ev ve yıkılmayan baca kalmadı. Fatih, Beyazıt ve Mihrimah Sultan camilerinin kubbeleri çatlarken sayısız minare yere kapanmış,³¹ en önemli hasar surlarda meydana gelmişti. Kara cihetindeki bölümün büyük bir kısmı yerlebir olurken, Yedikule-Ahırkapı hattındaki duvar ve burçlardan çok azı ayakta kalmıştı. İlk şoktan bir saat sonraki ve takip eden günlerde meydan gelen artçı sarsıntılar hafif şiddetli olmasına rağmen, çatlak ve orta hasarlı yapıları yıktı. Kıbab Medresesi ile birçok cami ve medresenin kubbeleri çöktü veya çatladı.³²

Depremin merkez üssü olan İzmit şehrinin beşte biri yerlebir olurken, Bizanslılardan kalma su kemerlerinin beş tanesi de çökmüştü. Depremde Yalova'nın yarısı, Karamürsel'in tamamı yıkılırken, Kazıklı adeta yere gömülmüştü. Sapanca ve Düzce'nin de büyük hasara uğradığı âfet, 4.000'i İzmit'te olmak üzere,³³ 6.000 insanın hayatına mâl olmuştu.³⁴ Deprem Saros, İzmir ve Selanik'te de hissedilmiş; artçı sarsıntılar bir ay kadar sürmüştü.³⁵

1727 senesinin Ekim ve Aralık aylarında meydana gelen iki ayrı depremde Beyoğlu'ndaki Santa Maria Kilisesi yıkılırken, İbrahim Paşa Sarayı da ağır yara almıştı.³⁶

Mayıs 1737'de İstanbul'un kırsal kesiminde meydan gelen birkaç şiddetli sarsıntı, konut dokusu seyrek olduğu için evlerde yıkım meydana getirmedi. Ancak yerin yarılmasıyla kara üzerine çıkan sular, birkaç köyün sular altında kalmasına yol açtı.³⁷

30 Temmuz 1752 günü Merkez üssü Trakya olan ve öncü şoklarla başlayan depremin en şiddetli şoku saat 20:00'de oldu. Depremin en fazla tahribat yaptığı Edirne'de birçok resmî ve sivil yapı yerlebir olurken, 100 kişi de ölmüştü. Sarsıntılar İstanbul'da şiddetli bir şekilde hissedilmiş, dikey yönde başlayan yer hareketini, kuzeydoğudan güneydoğu yönüne doğru oluşan 3 veya 4 yatay hareket takip etmiştir. Bu hareketlilik şehirde çok sayıda meskenin yıkılmasıyla sonuçlanırken, sarsıntı-



nın peşinden meydana gelen bir yangın da 57 dükkânı yakmıştı.³⁸ İzzi Tarihi'nde İstanbul'da bu depremde bazı binaların yıkıldığından başka bilgi bulunmamaktadır.³⁹

1754 DEPREMİ

Merkez üssü İzmir olan bu deprem, 3 Eylül gecesi saat 21:00'de meydana geldi. Doğu'dan Batı'ya doğru oluşan sismisite olayı esnasında on dakika içerisinde birkaç kere sarsıntı oldu. İstanbul'da eski taş binaların çoğu yıkılırken, ahşap yapılar bir kere daha sınavdan başarıyla çıktı. Tahribatın en fazla görüldüğü yer olan Edirnekapı-Yedikule hattındaki surlarda çatlamalarla birlikte yer yer yıkılmalar görüldü.⁴⁰ Ana kubbenin çöktüğü Fatih Camii'nin küçük kubbeleriyle Beyazıt Camii kubbesinde çatlaklar meydana geldi.⁴¹ Küçük Ayasofya Camii kullanılamaz hale gelirken, çeşitli camilere ait 7 minare yerlere kapandı.⁴² Şekerci Hanı, Kara Han ve Vezir Hanı alt üst olurken, bu sonuncusunun içerisindeki insanlar da hayatını kaybetmişti. Öte yandan, Topkapı Sarayı'nın bazı bölümleri büyük zarar gördü. Galata Kulesi çatlar-ken, bunun yanındaki hapisane çöktü. İlk sarsıntıda büyük ölçüde yara alan Ayasofya, 24 Eylül'deki artçı sarsıntıda cadde hizasından ikiye ayrıldı ve içerideki sıra sütunları destekleyen ana kolonlardan birkaçı devrildi. Şehirde bazı kuyu ve çeşmelerin suyu kurudu. Ölü sayısı yaklaşık 800 civarında idi. Çoğu İstanbullu ile birlikte, yabancı diplomatlar, padişah ve dîvân üyeleri şehri terketti.

Eylül'ün sonlarında şehirde geniş çaplı bir imâr hareketi başladı. 1755 yılının Şubat ayında başkentte faaliyet gösteren işçi sayısı 30.000 kişiydi. Topkapı Sarayı'nın tamiri için İtalyan mimar Espinelluza görevlendirilirken, surların inşaatı Nisan ayında tamamlandı.⁴³

Ayasofya'nın hasarını çoğaltan ve İzmir'de bile hissedilen 14 Eylül'deki artçı şok, Topkapı Sarayı içerisindeki bahçenin duvarlarını birkaç yerinden oynatmıştı. Edirnekapı ile Topkapı arasındaki hisarların büyük bölümü çökmüş, yeniçeri kışlalarının da yarısı yıkılmıştı. Bu şokla birlikte, 1752

depreminde İstanbul'da ölenlerin sayısı 2.000'i bulmuştu. 16 Eylül günü yeraltından gelen korkunç bir gürültünün ardından Boğaziçi sularında yüksek dalgalar oluştu. 23 Şubat 1755 tarihine kadar İstanbul'da hissedilir derecede artçı sarsıntılar yaşandı.⁴⁴

1766 DEPREMİ

Deprem 22 Mayıs'ta kurban bayramının üçüncü günü saat 05:00'te meydana geldi. Merkez üssü Marmara Denizi olan depremin episantr alanı İzmir'ten Tekirdağ'a kadar olan sahayı kapsıyordu. Bu iki şehirden başka İstanbul, Edirne, Bursa ve Gelibolu'da birçok yapı yerlebir oldu. İstanbul'da ahşap ve kagir, resmi ve sivil çok sayıda binanın yıkıldığı deprem esnasında, Boğaziçi ve Mudanya Körfezi'nde sismik deniz dalgalanmaları oluştu.⁴⁵ Yerin altından gürültüler duyulduğu⁴⁶ depremin ölüm bilançosu İstanbul'da 850 idi. Kurban bayramı dolayısıyla tatil olması, bayram namazı henüz bittiği için herkesin evinde ve uyanık bulunması ölü sayısının düşük olmasını sağlamıştı.

Osmanlı kronikleri bu depreme de fazla yer ayırmamıştır. Çeşmî-zâde'den alabildiğimiz bilgi sadece Fatih Camii'nin kubbelerinin yıkılmış olması ile sınırlıdır.⁴⁷ Vasıf ise, sarsıntının en az iki dakika sürdüğünü ve artçı şokların tahribatı arttırdığını belirtmekle yetinmiştir.⁴⁸ Şehirde en büyük hasar yine surlardadır. Zira Yedikule ile Edirnekapı arasındaki surların hemen tamamı çökmüş, Yedikule'nin üç kulesi de yıkılmıştı.⁴⁹ Sultanahmet Camii'nin bir minaresi uçarken, Ayasofya ile Süleymaniye, Şehzade, Vâlide ve yapımı daha yeni bitmiş olan Nuruosmaniye ve Laleli gibi selâtin camileri hafif zararlarla kurtuldu. Mihrimah, Eyüp, Beyazıt ve Atik Ali Paşa camilerinin kubbe ve minareleri çöktü.⁵⁰ Bu dönemde kiliseler ahşap olduğu için depremden etkilenmemişlerdir.⁵¹

Topkapı Sarayı'ndaki tahribattan dolayı padişah birkaç gün çadırda kaldı. Eski Saray ve -ahşap- Beşiktaş Sarayı'nın ağır darbe aldığı depremde en fazla hasar gören bina Vezir Hanı idi. Han'ın enkazının altında ölenlerin sayısı çoktu. Hırkacılar, Şe-



kerçiler, Çukacılar ve Kalpakçılar hanları da yıkılmıştı. Kapalıçarşı ve Örücüler Çarşısı'nda büyük hasar meydana geldi. Su şebekesi bir kez daha alt-üst oldu.⁵²

İstanbul'u harabeye çeviren deprem, batıda Balkanlar ve hatta Viyana'da, doğuda ise Erzurum'da bile hissedildi.⁵³ Birkaç gün sonra ilk şoka yakın şiddette bir sarsıntı daha olunca halkın telaşı arttı ve uzun süre çadırlarda kalmaya mecbur oldular. Bu şok aynı zamanda İstanbul'un son virâne halini belirledi.⁵⁴

Artçı sarsıntılar devam ederken, padişah Mustafa III., depremin yaralarını sarmak için hemen harekete geçti. İlk iş olarak kullanılamayacak hale gelen Fatih Camii'nin enkazı kaldırılarak yerine yenisi inşa edilmek üzere temeli atıldı.⁵⁵ Çarşı, surlar, baruthane, saraçhane, Topkapı Sarayı, yeniçeri odaları ve Tophane'nin tamirleri için ayrı ayrı kişiler görevlendirildi.⁵⁶ Sarsıntılar yaklaşık sekiz ay devam etti. Bu sarsıntılardan 30 Haziran'daki büyük ölçekte oldu ve çok sayıda insanın ölümüyle sonuçlandı.

Başkentten kısa bir süre sonra eskisinden daha güzel bir görünüme kavuştuğu, Ermeni halk ozanı Ceranyan'ın son dizelerinden anlaşılmaktadır:

Hey ağalar size tarif ideyim,

Bir zalım titreme aldı İsdanbol,

Ortalığı yıkıp berbat eyledi

Bir zaman çalkalandı İsdanbol.

Çok binalar temelinden söküldü,

Neçe kimselerin beli bukiildi,

Cümlenin gözünden kan yaş döküldü,

Hâşâ ki günahın bildi İsdanbol.

İsdanbol dediyin büyük hanedir,

Evüler yatağı bir tanedir,

Hak keremdir demen sonu fenadır,

İnşallah gine şenlendi İsdanbol.

Ceranyan oğlu burada kalsın,

Şükiir bu sahete Hümkar sağ olsun,

Mevla kendisine ömürler versin,

Açıldı bezesten güldü İsdanbol.⁵⁷

1767 senesinde hafif şiddette onbir depremin vurduğu İstanbul'da 1768'de üç; 1769'da dokuz (artçılar hariç); 1771 yılında ise dört deprem yaşanmıştır.⁵⁸

Padişah Selim III. tahta çıktığı sene (1789) İstanbul'daki bazı evlerin yüksek olduğuna dikkat çekerek, haddinden fazla yüksek ev yapılmamasını emretmişti.⁵⁹ XIX. yüzyılın ilk depremi 27 Ekim 1802 tarihinde, alaturka saatle 07:30'da meydana gelmişti. Bir iki dakika süren sarsıntılarda Kapalıçarşı'daki bazı kemerler yıkılırken, kentin çeşitli yerlerindeki eski evler de çöktüğü için maddi hasar meydana gelmişti.⁶⁰ O tarihe kadar yaşanan yangınlardan canı yanan halkın bir de bu afetle yıkılıp perişan olması üzerine uygulanan şair İzzet Molla, *Ya Râbbi zelzele olmasın, yangınlar bize kâfi felâket* tarzındaki manzum kıtasıyla, yaratıcıdan merhamet istemiştir.⁶¹

23 Eylül 1841 tarihindeki deprem şehri üç ke-re sallamış, birçok ev, dükkân, han ve hamam yıkılırken, surlar tahrip olmuş; hayli insan da ölmüştür.⁶²

Bursa'da 1 Mart 1855'te bir Ramazan günü alaturka saatle 09:00'da meydana gelen deprem, çok şiddetli olarak İstanbul'da da hissedilmişti.⁶³ Şehrin çeşitli yerlerindeki kagir yapıların bazılarının yıkıldığı depremde Davutpaşa Camii'nin son cemaat yerindeki kubbelerden ikisi çökmüş, birçok hanın odaları da tahrip olmuştu. Hisarlarda yıkılmalar görülmüştü. Aynı gün ve onun gecesiyle ertesi gün meydana gelen artçı sarsıntılar hafif şiddette olduysa da halk korku ve panikten kurtulamadı.⁶⁴

1894 DEPREMİ

İstanbul'un son büyük depremi 10 Temmuz 1894 günü öğle üzeri alaturka saat ile 04:45, alaf-ranga saat ile 12:24'te meydana geldi. Merkez üssü Yeşilköy'e 8 km. uzaklıkta Marmara açıkları olan deprem güneyden kuzeye doğru üç şiddetli sarsıntı halinde hissedildi. Bugünkü araştırmalar depremin şiddetini 9 olarak tespit etmiştir. Sarsıntılar



Yanya, Bükreş, Girit, Yunanistan, Konya ve Anadolu'nun büyük bir kesiminde hissedilmiştir.⁶⁵

11 Temmuz tarihli sabah gazetesi bu depreme büyük ölçüde yer ayırmış, bir gün sonra da bu haberinden dolayı kapatılmıştı. Gazetenin haberi, depremin olduğu günün tahribatı ve halkın ruhsal durumu hakkında taze haberler aktarması bakımından önemlidir. Buna göre deprem hafif şoklarla başlamış ve 10-12 saniye süren şiddetli şok 12:24'te gelmiştir. O esnada denizde bulunanlar, sakin havada denizin birden dalgalanmasına bir anlam verememişler, sonra şehirden büyük toz bulutlarının yükseldiğini görünce bunun bir deprem olduğunun farkına varmışlardı. Deniz önce 200 m. kadar çekilmiş, ardından gelen yüksek dalgalar sahilde bulunan bütün deniz araçlarını karaya fırlatarak parçalanmasına neden olmuştu. Ana şoktan 15 dk. sonra dört ve akşama doğru iki artçı sarsıntı meydana gelmiş, halkı tarif edilemez bir korku sarmıştı.⁶⁶

Sultan Abdülhamid II., depremden sonra, Atina Rasathanesi Müdürü D. Eginitis'i yurda çağırarak deprem hakkında ayrıntılı bir rapor hazırlamasını istemiştir. D. Eginitis, İstanbul Rasathanesi müdürü Coumbary ve yardımcısı Emil Lacoine'la birlikte deprem bölgesini gezdikten sonra bir rapor hazırlamışlardır. Rapora göre, sarsıntılar 18-19 saniye sürmüş ve yeryüzü bir deniz gibi dalgalanmıştır. Deprem, İstanbul'da büyük hasara yol açmış, zarar görmeyen bina kalmamıştır. En fazla hasar Heybeli ve Kınalı Adalarda meydana gelmiştir. Arazinin yapısı ve binalarda kullanılan malzeme hasarın büyüklüğünde etkili olmuştur. Mesela, Kartırlı köyünün, çamurlu arazide kurulan yarısı yok olurken, sert zeminde yer alan diğer yarısı hasar görmemiştir. Öte yandan, Yalova'da kumlu arazide bulunan yapılar çökerken, diğer kesimleri sağlam kalmayı başarmıştı. Ahşap binalar ile kaliteli tuğlayla örülüp demirle bağlanan yapılar, depremden yok denecek kadar az etkilenmiştir.

Raporda, deprem sürecinde yaşanan bazı tabiat olaylarına da dikkat çekilmiştir. Depremden yarım saat önce denize girenler, suyun anormal bir şe-

kilde sıcak olduğunu görürken, her zaman soğuk olan kuyu suları da ılıklaşmıştır. Depremden sonraki üç gün içerisinde, Büyükadalılar denizde 3 km. uzunluğunda bulut gibi bir duman görmüşlerdir. Bütün bu olaylar, deprem öncesi ve sonrasında çıkan gazların deniz suyunu ısıttığını göstermektedir.

Hızı saniyede 3 km. olan depremden önce bazı hayvanlarda görülen garip davranışlar da bir uyarıcı niteliği taşımaktadır. Depremden günlerce önce kırlangıçlar yuvalarını terkederek kaçmışlar, ancak, depremden sonra dönmüşlerdir. Sarsıntıların hemen öncesinde ise tavukların şuursuz bir şekilde kaçıştıkları görülmüştür. Hayvanlardaki bu gariplikler, onların felaketi önceden sezebilme duygularına sahip oldukları kanaatini uyandırmıştır.

Raporun sonunda, depremin tektonik bir olay olduğu belirtilmiştir.⁶⁷

Depremde konutların yanısıra sivil ve resmi binlerce büyük yapı ya yıkıldı veya çatladı. Sivil yapılar içinde en fazla hasarın yaşandığı Kapalıçarşı'da Bitpazarı, Yağlıkçılar ve Çadircılar kısımları tamamen çökmüştü. Nuruosmaniye'nin giriş kısmı yıkılırken, Mihrimah, Sokollu Mehmed Paşa ve İmrahor camileri uzun yıllar ibâdete kapalı kalmalarına neden olacak ölçüde tahrip olmuşlardı.⁶⁸ Onlarca caminin de ya kubbesi çökmüş ya da minaresi yıkılmıştı. Şekerci Hanı'nın üst katı çöktükten sonra yangın çıkmış ve 16 oda kül olmuştu. Vezir Hanı bir kez daha enkaz haline gelirken, birçok insana da mezar olmuştur. Deniz tarafında Sirkeci İskelesi önünde 42 m. uzunluğunda yer yarığı oluşmuştu.⁶⁹ Sirkeci İstasyonu binasının hasar gördüğü depremde, Harbiye Nezâreti binası da kısmen yıkılmıştı. Deprem eğitim kurumlarını da vurmuştu. Gazanfer Ağa Medresesi ağır darbe alırken, Sarıçane'deki bir başka medrese, Balat'taki Yahudi Okulu ve Bakırköy'deki Nerşabuhyan Ermeni Okulu tamamen yıkılmıştır.

Adalar'daki hasar korkunçtu. Büyükada'nın tepesindeki kiliselerden biri yerlebir olurken; Heybeliada'daki Ruhban Mektebi'nin yarısı ortadan kalkmıştır. Sağlam yapılardan olan Bahriye Mekte-



bi ile Hotel d'Angleterre büyük yaralar almıştır. Burgaz'da deprem sonrası büyük bir yangın çıkar-ken, Kınalıada'daki Ermeni Kilisesi yıkılma duru-muna gelmiştir.⁷⁰

Şehir genelinde hasar gören yapılar ve sayıları şu şekilde sıralanmaktadır. 120 cami ve mescit, 31 kilise ve manastır, 8 türbe, 8 tekke, 42 han, 20 ha-mam, 18 medrese, 34 okul, 3 istasyon, 3 hastane, 9 fabrika ve imalathane, 5 çarşı, 18 karakol, ayrıca 17 resmi ve özel yapı, 7 konak ve köşk, 12 sur, burç, kale duvarı, kale kapısı ve köprü, 15 kuyu, çeşme, sukmeri ve kaplıca, 10 iskele, rıhtım, yalı ve ka-yıkhanesi, 1087 ev ve 299 dükkan. Depremde 135'i Kapalıçarşı'da olmak üzere toplam 474 kişi ölü-rken, 482 kişi de yaralanmıştır.

Deprem halk arasında büyük bir paniğe yol aç-mış evleri yıkılanlarla birlikte, İstanbulluların ço-ğu günlerce dışarıda yatmıştır.⁷¹ Bir yıl önce atlatı-lan büyük kolera salgınının yeniden başgösterme-sinden korkulmuşsa da, korkulan olmamıştır.⁷² Deprem günü Şehremini Rıdvan Paşa'nın başkan-lığında bir kriz masası oluşturulmuş, komisyon ka-rarıyla açıkta kalanlara para, yiyecek ve çadır sağ-lanması için çalışmalara başlanmıştır.⁷³ Sultan Ab-dülhamid yaralıların tedâvisi için Sıhhiye Nezâre-ti'ni harekete geçirmiş ve derhal bir yardım kam-panyası başlatmıştır. Beş buçuk ay içerisinde topla-nan paranın miktarı 82.874 Osmanlı altınına ulaş-mıştı.⁷⁴

Şehirde ticarî hayat bir süre dururken resmi dairelerdeki yıkılmalar ve çatlaklar dolayısıyla me-murlar görev yerlerine gitmeye çekiniyorlardı. Bu-nun üzerine Ser-mimar Serkiz Bey başkanlığında kurulan bir heyet, hasar tespiti yapmak üzere resmî daireleri tek tek gezmeye başladı.⁷⁵ Yapılan incele-melerde az hasarlı bulunan dairelerde vazifeye baş-lanması kararlaştırılırken, orta hasarlı ve yıkılmış olanların tamir ve inşâlarına başlandı. Osmanlı Bankası'ndan alınan kredi ile 16 Kasım 1894 tari-hine kadar 30 dairenin inşâsı tamamlandı. Bunlar, Divân-ı Muhasebât, Evkaf-ı Hümayûn, Adliye, Meskûkât, Bâbîâlî, Maliye, Defter-i Hakânî, Tev-kif-hane, Orman ve Maâdin ile Maârif Daireleri,

Davutpaşa Mahkemesi, Beyazıt Rüştîyesi, Mekteb-i Mülkiye, Aşiret Mektebi, Gurebâ Hastanesi, Atpa-zarı'ndaki Kız Mektebi, Nakşidil Valide Sultan Mektebi, Tulumbacı Koğuşu, Galata Rüştîyesi, Mekteb-i Sultanî, Hubiyar Mektebi, Ahırkapı Hastanesi, Mekteb-i Tıbbiye, Dilsiz ve Amâ Mek-tebi, Beyazıt Kütüphanesi, Dâru muallimîn, Voy-voda Karakolu, Beyoğlu Mutasarrıflık Dairesi, Üs-küdar'da Paşakapısı Rüştîyesi ve Atlamataşı Mek-tebi idi.⁷⁶ Öte yandan enkaz altında kalarak ölen 161 kişinin eş ve çocuklarına maaş bağlanmasına ve askerî personelden ölenlerin yakınlarına da As-kerî İane Komisyonu'ndan parasal yardım yapılma-sına karar verilmişti.⁷⁷

Felâketin büyüklüğü hükümeti, çağın teknik-lerinden faydalanma yolunda kararlar almaya zorla-mış ve bu doğrultuda deprem ertesinde Osmanlı döneminin ilk sismolojik gözlemevi kurulmuştu. Rasathâne-i Âmire Müdürü Coumbary ile birlikte çalıştırılmak üzere Londra, Paris ve Roma'dan uz-manlar davet edildi. Bu davete yalnızca Roma'dan karşılık gelmiş ve Prof. Agamemnone, Rasat-hane-i Hümayûn Jeodinamik Şubesi Direktörü ünvanıyla İstanbul'a görevlendirilmişti. Agamemnone, bir yıldan fazla kaldığı süre zarfında İstanbul'da sismo-loji hizmetini örgütlediği gibi, sahasındaki geliş-meleri anlattığı bültenler yayınladı. İstanbul'dan ayrıldığı tarih olan 1897'den sonra sismoloji çalış-maları aksamaya başladı ve kısa bir süre sonra da, Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar durdu.⁷⁸

17 Aralık 1999 tarihinde yaşanan Marmara depremi ile 1894 depremi arasındaki benzerliği or-taya koymak bakımından bir nokta üzerinde dur-mak faydalı olacaktır. Yukarıda bahsedilen D. Egi-nitis, depreme maruz kalan yerleri hasar oranlarına göre bölgelere ayırmıştı. Buna göre en fazla hasarın olduğu birinci bölge eğri bir hat şeklini almıştır. Hattın büyük eksenî Çatalca'dan Adapazarı'na ka-dar ve İzmit Körfezi boyunca 175 km. uzunluğun-da devam ederken, ikinci eksen körfezin kıyısında Esenköy ve Maltepe köyleri arasındaki sahayı kap-samakta ve 39 km. uzunluğundadır. İkinci bölge, sadece hatalı inşâ edilmiş olan yapıların yıkıldığı Çorlu, Tekirdağ, Mudanya Akhisar'ı, Üsküdar, Or-



taköy ve Terkos'u içermekte olup, büyük eksen 248, küçük eksen 74 km. uzunluğundadır. Üçüncü bölge bazı eşyaların hasar gördüğü ancak evlerin yıkılmadığı bölgedir ki, Bandırma'dan Bilecik'e uzanan hattır. Dördüncü bölge sarsıntıların hafif ölçüde hissedildiği Yanya, Bükreş, Girit ve Kon-ya'yı; beşinci bölge ise, sarsıntının aletlerle hissedilebildiği Birmingham (İngiltere), Pavlus (Rusya) ve Paris'i kapsamaktadır.⁷⁹

Buna göre birinci, yani, en fazla hasarın oluştuğu bölge 19 Ağustos 1999'daki depremde de en fazla yıkıma uğrayan bölgedir. Arazinin yapısı ve yapılarda kullanılan malzeme her iki depremin de tahribat oranında rol oynamıştır. İki deprem arasındaki fark merkez üslerinin ayrı yerler olması; - İstanbul adına- sevindirici taraf ise 1894 yılında Avcılar bölgesinin iskana kapalı olmasıydı.

- 1 Bayındırlık ve İskân Bakanlığı, Âfet İşleri Genel Müdürlüğü, Deprem Araştırma Dairesi Başkanlığı, *Türkiye Deprem Bölgeleri Haritası* (18. 04. 1996), Ankara 1996, s. 14.
- 2 *Hürriyet*, 12 Temmuz 1998. "Caroline Finkel ile yapılan röportaj".
- 3 Selahattin Tozlu, "Erzurum Depremleri (1850-1900)", *Akademik Araştırmalar*, S. 1, Erzurum 1996, s. 119.
- 4 Mustafa Cezar, *Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tabrihat Yapılan Yangınlar ve Tabii Afetler*, İstanbul 1963, s. 86-87.
- 5 Deprem tarihi Hammer'e göre 14 Eylül, Hüsnü Kınaylı'ya göre 10 Ekim ("Deprem, Zلزele", *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul 1960 s. 4466), N. N. Ambraseys-C. F. Finkel'e göre ise 10 Eylül'dür (*The Seismicity of Turkey and Adjacent Areas A Historical Review*, 1500-1800, İstanbul 1995, s. 37). Ancak M. Cezar'ın tespit ettiği ve bu yazarların hiçbirinin atfı yapmadığı orijinal belgelerin gösterdiği 22 Ağustos tarihini kullanmayı tercih ettik (*a.g.e.*, s. 58).
- 6 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 37.
- 7 Şem'dani-zade Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mîhr-i't-Teârih*, İstanbul 1338, s. 485. Yazarın ifadesine göre, Bayezid II.'in şeyhi Yavsi, padişaha haber göndererek, padişahın yattığı odayı değiştirmesini istemiş, bir saat sonra da deprem olmuştur.
- 8 Solakzade Mehmed Hemdemî, *Solak-zade Tarihi*, İstanbul 1297, s. 322.
- 9 Baron von Hammer-Purgstall, *Devlet-i Osmaniye Tarihi*, (Çev: M. Ata), İstanbul 1330, s. 69-70.
- 10 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 40-45.
- 11 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 38.
- 12 P. G. İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*. (Trc: H. D. Andreasyan), İstanbul 1956, s. 72.
- 13 Padişah, depremin sebebini, devlet erkanının kendi aralarındaki çıkar çatışmalarına ve halka yaptıkları zulümlere bağlamış ve incinen halkın beddualarının ilâhi bir gazaba dönüştüğünü söyleyerek devlet adamlarını azarlamıştı. Onun duyguları *Solakzade Tarihi*'nde (s. 323) nazım tarzında anlatılmıştı:
Aceb mi ykıs bu aklımsı kabbar
Reayâ cevrinizden oldu bî-zâr
Ederis zulmü dâim mîlîmîne
Verirsiz dâmenim mazlum eline
Dem-â-dem işiniz 'iş-i darbdır
Harab olmazsa bu kışır acebdır.
- 14 M. Cezar, *a.g.e.*, s. 59.
- 15 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 45.
- 16 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 48.
- 17 M. Cezar, *a.g.e.*, s. 60.
- 18 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 51. Bu eserde depremin yılı 1556 olarak gösterilmiştir.
- 19 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 51.
- 20 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 65.
- 21 Mustafa Naima, *Tarih-i Naimâ*, İstanbul 1283, c. IV, s. 289. M. Cezar, Topkapı Sarayı Müzesi arşivinde bulunduğu belgelerden hareketle, depremde zarar gören ve tamir gerektiren yapıların listesini sıralamaktadır (*a.g.e.*, s. 61-64).
- 22 Kevork Pamukciyan, "Depremler", *Diinden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (DBİA), İstanbul 1994, c. III, s. 34.
- 23 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 68. Naima, depreme ayırdığı kısacık bölümün başlarında depremin güneş batımından hemen sonra meydana geldiğini belirtirken; alt tarafta zelzelenin gündüz (!) vakri olduğunu ve Haziran ayında gündüz vakti meydana gelen bir depremin bazı ileri görüşlüler tarafından, Rum'da kan döküleceğine ve bir padişahın helak olacağına yorumlandığını ifade etmektedir. Bu bilgi, yukarıdaki görüşü tamamlayıcı olarak değerlendirilebilir. 24 Naima, *a.g.e.*, IV, s. 395.
- 25 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 71.
- 26 H. Kınaylı, *a.g.m.*, s. 4467.
- 27 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 94.
- 28 H. Kınaylı, *a.g.m.*, s. 4467; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 64.
- 29 Silahdar, *Nusret-nâme*, (Sad: İsmet Parmaksızoğlu), c. II, fas: II, İstanbul 1969, s. 282.
- 30 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 100. *Hayrenik Gazetesi* 1894 depremi üzerine, İstanbul'un büyük depremlerinin tarihçesini yayınlarken bu depremi en başta zikretmişse de ayrıntılı bilgi vermemiştir (K. Pamukciyan, *Depremler*, s. 34.).
- 31 Silahdar, *Nusret-nâme*, II, s. 387.
- 32 M. Cezar, *a.g.e.*, s. 65.
- 33 Silahdar, *Nusret-nâme*, II, s. 388.
- 34 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 106.
- 35 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 108.
- 36 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 110.
- 37 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 113.
- 38 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 120, 124.
- 39 İzzî Süleyman, *Tarih-i İzzî*, c. II, v. 282b.
- 40 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 125-126.
- 41 Ahmed Vasıf Efendi, *Tarih-i Vasıf*, c. I, Bulak 1246, A. Vasıf, s. 24.
- 42 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 126.
- 43 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 129-130.
- 44 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 131-132.
- 45 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 136.
- 46 K. Pamukciyan, *Depremler*, s. 34.
- 47 Çeşmi-zâde Mustafa Reşid, *Çeşmi-zâde Tarihi*, (Haz: B. Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 45.
- 48 A. Vasıf, *a.g.e.*, I, s. 177.
- 49 Eremya Çelebi Kömürçüyan, *XVII. Asırda İstanbul*, İstanbul 1988, s. 66. Bu kuleler bir daha inşa edilmemiştir.



- 50 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 138.
- 51 K. Pamukciyan, "Sarkis Sarraf-Hovannesyanyan'a Göre İstanbul'un 1766 Büyük Depremi", *Tarih ve Toplum*, S. 47, Kasım 1987, s. 15.
- 52 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 140.
- 53 K. Pamukciyan, *1766 Depremi*, s. 15.
- 54 Vasıf, *a.g.e.*, I, s. 177.
- 55 Çeşmi-zâde, *a.g.e.*, s. 45.
- 56 M. Cezar, *a.g.e.*, s. 66.
- 57 *Milliyet*, 5 Eylül 1999, *Gazete Pazar Eki*, s. 7.
- 58 N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *a.g.e.*, s. 151-153.
- 59 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* (BOA), Hatt-ı Humâyûn Tasnifi (HH), Nr: 9415.
- 60 Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, c. VII, İstanbul 1303, s. 144.
- 61 Süheyl Ünver, "Cibali Yangını" *Türk Yurdu*, S. 287, Ağustos 1960, s. 15.
- 62 K. Pamukciyan, *Depremler*, s. 34.
- 63 K. Pamukciyan, *Bursa Depremi*, s. 23.
- 64 Cevdet Paşa, *Tezâkir* (Yay: Cavid Baysun), c. I, Ankara 1986, s. 32-33. M. Cezar, *a.g.e.*, s. 67. Bu deprem ve 19. yüzyıldaki diğer Bursa depremleri için bkz: Besim Özcan, "Bursa Depremleri (2 Mart-12 Nisan 1855)", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S. 5, Erzurum 1999, s. 73-118.
- 65 Hamiyet Sezer, "1894 Depremi Hakkında Bir Rapor Üzerine İnceleme", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 1996, c. XVIII, S. 29, Ankara 1997, s. 171.
- 66 H. Kınaylı, *a.g.m.*, s. 4469.
- 67 H. Sezer, *a.g.m.*, s. 172-174.
- 68 M. Cezar, *a.g.e.*, s. 68.
- 69 H. Kınaylı, *a.g.m.*, s. 4468-4469.
- 70 K. Pamukciyan, *Depremler*, s. 35.
- 71 Osman Köker, "Sansüre Uğramış Bir Deprem", *Toplumsal Tarih*, S. 69, Eylül 1999, s. 4-6. Aynı depremde Adapazarı'nda yıkılan ev sayısı 236, oturulamayacak durumda olan ev sayısı 600, ölü sayısı ise 60'tır. Rumî rakvimle 1310 yılına rastlayan bu felâketi yaşayan ve o sırada 24 yaşında olan Edebiyat-ı Cedide'nin heyecanlı şairi Tevfik Fikret, birkaç yıl sonra âferle ilgili duygularını "Zelzele" isimli şiiriyle anlatacaktır:
- Binüçyüz ondu... henüz bu köhne izbeye sen
Misafir olmuştun,
Ki hep sinirli ve hummâlî hastalar gibi yer,
- Birden
İçin için ve uzun
Bir ihtilâl ile çırpındı, kırdı, yıktı... keder
Ve korku yüzleri soldurdu; evler, aileler
Birer döküntü; kalanlar bütün ezik, hurda;
Bir inkisârın huşu en şerefli başlarda..
Minareler bile serbezemin;
Beşer, bu sadme-i meş'uma böyle uğrar da
Biraz tenebbüh eder.
Biraz tenebbüh için bin belâ... ne ders-i haşî!
Sen işte böyle siyah günlerin misafirisin,
Hayatın elbette
Kolay ve neşe-feza bir seyahat olmayacak;
Lakin
Bu tîh-i mihnette
Kolay ve neşe-feza bir seyahatın ancak
Hayali vardır; uzak bir serap için koşmak,
Nihayetinde yorulmak, ve boş yorulmaktır;
Hayatı dev hakikatle çarpışan kazanır;
Zafer biraz hasar
İster;
Koşan cihad-ı meâliye şanlı, lâkin ağır,
Mahuf adımlar atar!..
Önünde zelzeleler, arkasında zelzeleler!..
(Tevfik Fikret, *Haluk'un Defteri*, (Haz: Asım Bezirci), İstanbul 1984, s. 18-20)
- 72 1893 Kolera salgını için bkz: K. Pamukciyan, "1893 Kolera Salgını ve 1894 Büyük Depremi", *Tarih ve Toplum*, sayı 132, Aralık 1994, s. 15.
- 73 H. Kınaylı, *a.g.m.*, s. 4469.
- 74 İ. H. Danişmend, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c. IV, İstanbul 1972, s. 331.
- 75 BOA, Yıldız Tasnifi Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y. A. Hus.), Dosya No: 303, Sıra No: 42.
- 76 BOA, Yıldız Tasnifi Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y. MTV.), No: 108/150.
- 77 BOA, Meclis-i Vükela Mazbataları (MV), No: 89, s. 49.
- 78 Caroline Finkel, "Tevârih-i Hareket-i Arz", *Toplumsal Tarih*, sayı 15, Mart 1995, s. 12.
- 79 H. Sezer, *a.g.m.*, s. 173.



OSMANLI BAŞKENTİNDE BÜYÜK YANGINLAR VE TOPLUMSAL ETKİLERİ

KEMALETTİN KUZUCU
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

*İ*stanbul, Osmanlı döneminde birçok kez salgın hastalıklarla; doğal ve sosyal âfetlere maruz kalmıştır. Bu âfetlerin içerisinde yangınların özel bir önemi vardır. Vakanüvislerin, eserlerinde mutlaka bir bölüm ayırdıkları yangınlar, basının Osmanlı'ya girmesinden itibaren de gazetelerin "Umûr-ı Dâhiliye" veya "Şuûn-ı Dâhiliye" sütunlarını süsleyen vazgeçilmez haberlerden olmuştur. Kentin tarihinin her döneminde etkili olan yangınlar, destan, şiir, roman, tiyatro ve film gibi birçok edebiyat ve sanat faaliyeti de konu olmuştur. *Anadolu'nun salgını, İstanbul'un yangını* düzgüsü¹ bu âfetin günlük yaşamın bir parçası olduğunu anlatmaya yeterlidir.

Şehir, Osmanlılardan önce de -üstelik günlerce süren- yangınlara sahne oluyordu. Bizans dönemindeki yangınlar daha çok ayaklanma ve ihtilaller sırasındaki sabotajlar sonucu meydana gelirdi. Fakat Osmanlılar dönemindeki yangınlar için aynı durum -birkaç olay dışında- söz konusu değildir. Türk İstanbulunda yangınların sebepleri genellikle şunlardır: Dikkatsizce eritilen yağların parlaması, ev ve dükkanlarda hizmet eden çırakların ace-miliği, efendilerine kin besleyen besleme ve uşakların fesatlığı, hırsız ve yağmacıların kasıtları ve mazlumların zâlimlerden intikam alma düşünceleri.² İleride görüleceği üzere, İstanbul'un büyük yangınları daha çok Haliç boyunda, ayak takımı ve bekarların oturdukları semtlerde çıkmıştır. Bir kalafat yerinde tutuşan fundalar, bekar odasında devrilen bir şamdan, tütün tiryakisi bir bekar uşağın yataкта içtiği çubuğunu söndürmeden uyuyakalması gibi dikkatsizlikler koca başkent in üçte, dörtte bi-

rinin ve hatta yarısından çoğunun kül olması için yeterli olmuştur.³ Padişahın veya onun atadığı bir adamının idaresinden hoşnut olunmadığı durumlarda, bir yöneticiyi koltuğundan indirmek, ya da sırf zenginlere zarar vermek için kasıtlı olarak çıkarılan yangınlar da vardır.⁴ Tanzimat'tan sonra petrol ve bilâhare havagazının aydınlatmada kullanılması, Meşrutiyet'ten sonra ise elektriğin yaygınlaşması ve bunun acemi bir şekilde kullanılması yangın sebeplerine yenilerini eklemiştir.⁵

Bununla birlikte, yangınların bu kadar çok olmasının ilahî (manevî) sebeplere bağlandığı da olurdu. Toplu ölümlere veya büyük maddî kayıplara yol açan bu tür âfetler bazen yaklaşan kıyametin sinyalleri, bazen de, azgınlaşan insanoğluna yaratıcısı tarafından gönderilen bir uyarı olarak yorumlanırdı. 1782 yılında meydana gelen üç büyük yangını kaleme alan Derviş Mustafa Efendi, yangınların sebeplerini *açık ve gizli sebepler* olarak ikiye ayırmıştı. Açık sebepleri, aylarca yağmur yağmamış olması, rüzgârlı bir günde vuku bulması gibi meteorolojik şartlara bağladıktan sonra, gizli sebepleri sıralamıştı: Bunların birincisi, padişahın da farkında olduğu gibi Anadolu ve Rumeli'de yaşayanların sıkıntılarının günde-me getirilmemesi, önemsenmemesi ve bir hiç yerine konmaları sonucu bunların çektikleri acıların intikamı; ikincisi, erkek ve kadınların aşırı süslenmeleri, dış görünüşe önem vererek büyük ve gösterişli yapılar inşa etmeleri ve bu durumun Allah'ın emirlerine aykırı olması; üçüncüsü ise, münecimlerin, güneşin sararmasından, ayın kızarmasından ve rüzgârların değişken esmelerinden çeşitli anlamlar çıkarmaya kalkışmalarıydı. Mustafa Efendi bütün bu yanlış davranışların ilahî bir gazaba sebep olduğunu ileri sürmüştür.⁶



Ancak küçük bir kıvılcımın büyüyerek bir felakete dönüşmesinin sebepleri ise; evlerin ahşap ve birbirine bitişik olması, sokakların darlığı, suyun azlığı ve yangın söndürme teşkilâtının yetersizliğidir.⁷

Evlerin zeminleri, kat araları (table) ve köşe kısımları meşe kerestesinden yapılır, bunların araları topraktan imal edilmiş kerpiçlerle doldurulurdu. İç cephe çamurla sıvanırken, dış cephe yine kereste ile kapatılırdı. Evin dörtte üçlük bir kısmı pencereden ibârettir. Pencerelemin önü sedir ve minderlerle döşenir, ısınma aracı olarak da soba yerine mangal veya tandır kullanılırdı.

Ahşap yapı tercih edilmesinin çeşitli sebepleri vardı: Herşeyden önce ekonomik yönden mâliyeti az ve zevke göre işlenebilir bir özelliğe sahiptir. Daha önemlisi, esneme kâbiliyetinden dolayı depremlerden az hasarla kurtulma ihtimali söz konusudur. Özellikle, 1509 yılında meydana gelen ve şehri yerle bir eden depremde kurtulmayı başarabilen binaların ahşap binalar olması, bu yapı tarzına olan eğilimi hızlandırmıştı. Öte yandan, hükümet de lütuf ve merhametinden dolayı halkın ahşap ev yapmasına göz yumuyordu. Bir yangın olduğunda, günümüzde olduğu gibi, birkaç gün telaş ve panik yaşanır, çözümler üretilir, fakat yangınzedelere bir an önce barınak sağlamak amacıyla kısa sürede aynı yere ahşaptan konutlar dikilirdi. Böylece devlet bir bakıma ahşabı teşvik etmiş olurdu.

Sokaklara gelince, birçoğu çıkmaz olan sokaklar, ancak yüklü bir devenin geçebileceği genişliktedir. Bazı evlerdeki çıkma odalar ile cumbalar buna bile imkân vermez. Saçaklar da o kadar uzun yapılı ki karşılıklı iki evin saçığından gökyüzünü görmek çoğu defa mümkün olmaz. Şu olay sokakların darlığı hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir: Aynı sokakta ve karşılıklı iki evde oturan iki komşu kadın birgün "lades" tutuşurlar. Kadınlardan birisi birden bağırarak "-Güneş batıyor, daha ikindi namazımı kılmadım, şu çocuğuma biraz bakar mısın?" diye rica edince, diğeri bunu memnuniyetle kabul eder. Tam bu sırada çocuğun annesi "-Lades!" diye bağırınca, tutuşmayı kaybeden kadın çocuğu elinden atar ve ölmesine sebep olurlar.⁸

Yangınlar daha çok kış aylarında meydana gelirken, büyümesi ve bir felakete dönüşmesi yaz aylarında daha

çok görülürdü. Bunda, evlerin dış cephe kerestelerinin aylarca süren şiddetli sıcakların etkisiyle kavrulmuş olması ve yine bu dönemlerde etkili olan poyrazın alevleri süratle bir mahalleden diğerine taşınması birinci derecede rol oynamaktadır. Öte yandan, hararetten kıpkırmızı kor haline gelmiş bulunan çiviler yerlerinden bir ok gibi fırlayarak karşı evin tahtasına saplanıp oranın da yanmasını sağlar ve böylece poyraza muazzam bir katkıda bulunurdu. Balat'ta çıkan bir yangın Kocamustafapaşa sakinlerini telaşa düşürür; halk yükte hafif, pahada ağır eşyasını dışarı taşımaya, *yangından mal kaçırmaya* koyulurdu. Çünkü yangının kendi semtlerini de vurması an meselesidir.

Yangınlar olmasaydı İstanbul'un, eşiklerine kadar altın olmak üzere birkaç defa inşâ edilebileceğini söyleyenler şüphesiz bu âfetin alıp götürdüğü onbinlerce evle birlikte, evlerin içerisindeki değerli eşyaları hesaba katmışlardır. Ekonomik hayatın aylarca, hatta yıllarca durmasına sebep olan yangınların, savaşlardaki mağlûbiyetler kadar zarar verdiği bir gerçektir. Ancak bu yangınlarda kül olan sadece maddî varlıklarımız değildi. Henüz matbaanın icat edilmediği devirlerde yazılmış ve nefis ciltler içerisine alınmış tezhipli, minyatürlü el yazması kitaplar, kadınların göz nuruyla işledikleri incili-sırmalı sandık eşyaları, giyecekler, değerli hat levhaları da yanarak bir kültür kaybolmuştur. Asırların yâdigârı olan bu manevî değerleri geri getirmek şöyle dursun, hesabını yapmak bile mümkün değildi.

Afetin bir de sosyal ve psikolojik boyutu vardır. Yangınlar İstanbullulara asırlar boyunca muhâcir hayatı yaşatmıştır. Halk, *iki göç bir yangına bedeldir* atasözüne al-dırış etmeden bir semtten diğerine taşınmış, zaman zaman şehir dışına yerleşenler de olmuştur. Bununla birlikte yangın fobisini üzerlerinden atarak, aldıkları çeşitli tedbirlerle yaşamlarını burada sürdürenlerin sayısı daha fazlaydı. 20. yüzyılın başlarına kadar, İstanbul halkının her yangın çıkışında, sel baskınlarıyla ünlü Edirne'yi anımsayarak *Edirne sudan, İstanbul ateşten batacak* düzgüsünü gündeme getirmeleri ve Osmanlı Devleti'ne başkentlik yapan bu iki şehrin başında uğursuzluklar bulunduğuna inanmaları, kuşkusuz musibet karşısındaki çaresizliğin bir ifadesiydi. Bundan dolayı, yangınlardan



ancak Allah'ın inâyetiyle kurtulabilecekleri düşüncesine kapılan halk, ateşin dokunmayacağına inandıkları türbe ve yatırlara yakın yerlerde oturmaya, daha gerçekçi bir yaklaşımla da çeşme, hamam ve sarnıçların bulunduğu yerlere konut yapmayı tercih edegelmışlerdir.⁹ Başka bir tedbir olarak da evlerin üst katında bir odanın tavanını tamamlamayıp boş bırakmaktı. Çünkü tamamlanan eve veya sahibine nazar değebileceğinden endişe duyulurdu. Bu da yetmez, kapılara veya göze en iyi çarpacak bir yere çeşitli nazarlıklar takılırdı. *Yâ Hâfız, Maşallah* gibi levhaların asılmasıyla da yapı bir bakıma sigorta edilmiş olurdu.¹⁰ Nitekim yangınların tahribâtını önlemek için hükümet tarafından tavsiye edilen en önemli tedbirlerden biri, namazların mümkün olduğu kadar cemaatla kılınması ve âfetin zararlarından korunmak için toplu dualar edilmesi idi. Ancak yaratıcı, ateşe yakmak, cisimlere de yanmak gibi bir özellik verdiği için bütün bu önlemler sonuçsuz kalır, *ateş bacayı sardıktan* sonra alevli bir anaför halini alan yangın, ya büyük bir bostan veya deniz kıyısı, tepe, kale surları gibi yakacak bir şey bulamadığı alanlarda dururdu.

Evi yananlar bir başka eve, Allah'ın evi olan camilere sığınırldı. Bir anda İstanbul'un en fakiri ile en zengini eşit konuma gelir, aynı kuyrukta devletten gelecek yardımı beklerlerdi. Zengin olup bütün varlığını alevlere kurban verenler *kül fakiri* haline gelirken, evlerdeki ve avlulardaki malları aşırıan yağmacılar bir anda büyük bir servete konarlardı. Öte yandan yangın esnasında ve sonrasında nakliye ücretleri olağanüstü artar, kavgalar çıkar, hükümet protesto edilir, tam bir kaos yaşanır. Hükümetin yardımlarından en fazla istifâde edenler de yine yağmacılar olurdu. Onların lughatında yangının anlamı, *kızıl bayramdı*.

Yangınlar halkın psikolojik yaşantısında da derin etkiler bırakmıştı. Osmanlı İstanbulunda strese kapılanların, darda kalanların tek yapacakları şey, “-Yangın var!” diye bağırmaktır. Çünkü bu sihirli cümleciği duyanlar derhal olay yerine koşarlardı. “-Üzerime gelme, şimdi yangın var diye bağırırım” sözü ise bazı sinirli kimselelerin dilinin pelesengi haline gelmişti.¹¹ Öte yandan yangın yerleri, kabadayı âlemi için bir mahfil, eşkıyanın yol kesmek için gizlendiği siper, serseriler için bedava otel,

meczupların saklanarak çocuk korkuttukları mekânlar olarak hizmet verirlerlerdi. Külhanbeyi argosunda, kavgada dayak yiyenler için *suratı yangın yerine dönmüş* denilirdi.

Asırlar geçtikçe İstanbul halkı yangınlarla birlikte yaşamaya alışmış, tevekkül ve rızadan başka çarelerinin olmadığına inanmaya başlamışlardı. XIX. yüzyılda Namık Kemal'in babası müneccimbaşı Asım Bey *Memleket-te büyük yangınlar olursa oraya hârici felaket girmez* derken, halkı teselli etmek ve rızaya çağırmaktan başka bir amaç taşımamış olsa gerektir. Yine aynı yüzyılın başlarında İzzet Molla'nın, bir deprem âfetinin korkunç neticesi karşısında *Yarabbi zelzele olmasın, yangınlar bize kâfi felaket* tarzındaki manzum kıtası¹² gönüllerde oluşan teslimiyetin bir şair diliyle dışa yansımından başka birşey değildi. Bu arada yangınlar mizah basınında ironik ve hicivli bir tarzda ele alınıyordu. Bunların çarpıcı ve düşündürücü bir örneği *Diyojen* dergisinde yayınlanmış ve yangın, *Gemi kaptanlarına İstanbul sularında bulunduklarını bildirmek için Şark mimarları tarafından icad olunmuş bir işaret* olarak tarif edilmişti.¹³

İmparatorluğun son devirlerinde, büyük bir yangın meydana geldiğinde, devrin okumuşları tarihî kayıtlardan eski yangınları okumaya; eli kalem tutanlar da bunları gazetelerde neşretmeye koyulurlardı. 1911 Uzunçarşı yangınından sonra *Sırât-ı Müstakim* dergisindeki bir yazıda, gazetelerde yayınlanan eski İstanbul yangınları haberleri üzerine bir değerlendirme yapılmış ve çarpıcı bir sonuç ortaya çıkarılmıştır. Buna göre, o tarihe kadar İstanbul her yüz senede bir tamamen yanıp, yeni baştan imar edilmiştir.¹⁴ Fakat asıl kötü olan taraf, bu respitten sonra bile yangınlar devam edecek, ileride görüleceği gibi, 1918 yılında 7.500 yapıyı ortadan kaldıracak kadar büyük yangınlar meydana gelecektir. Gelişen itfaiye teknikleri bile ateş faciasından koca başkenti kurtaramayacaktır. Osman Nuri, 1922 yılında basılan kitabının yangınlar bahsini kapatırken, Vakanüvis Ahmed Lütfi Efendi'nin yaptığı gibi *Rabbim bir daha göstermesin ve cümleyi masâm buyursun* diye yakarırken, duasının faydasız olduğunu da ekleyerek karamsarlığını gizleyememiştir.¹⁵ Zira bunları yazdığı sırada İstanbul yanmaktadır.



Yangınların sebep ve sonuçlarına böylece değindik-
ten sonra bu âfetle ilgili birkaç terimi açıklamak faydalı
olacaktır. Osmanlı dönemi kayıtlarında yangın için
Arapça *harîk* ya da *ibrâk* tâbirleri kullanılırdı. Büyük
yangınlara ise *harîk-i azîm*, *harîk-i kebîr* veya *ibrâk-ı azîm*
denilirdi. Bazı büyük yangınlar çıktığı semtin yahut en
fazla tahribât yaptığı bölgenin adı ile anılırdı: *Cibali ha-
rîk-i kebîri*, *Hocapaşa harîk-i kebîri* gibi. Başkent İstan-
bul'da yangın olmayan günlerin sayısı çok az olduğu gi-
bi, aynı günde birkaç yangının yaşandığına da rastlan-
maktadır. Bunların sadece tarihi ve yeri yazılmaya kalkı-
şılrsa orta hacimli bir kitap meydana geleceği şüphesizdir.
Bu yüzden, bu yazıda, kapladığı alan itibarıyla *harîk-i ke-
bîr* niteliğinde olan, maddî bakımdan büyük hasar veren,
önemli bir devlet adamının ölü veya yaralı olarak etki-
lenmesine yol açan ve bir de, sonucunda bir yasa değişik-
liğine sebep olan yangınlar ele alınacaktır

İSTANBUL'UN BÜYÜK YANGINLARI

1501 senesinde Galata'da bir barut deposuna yıldır-
m düşmüş ve patlama sonucu büyük bir yangın başla-
mıştır. Bu yangın, söndürme çalışmalarına nezâret eden
vezirîâzam Mesih Paşa ile Galata kadısının fırlayan taş-
lardan ağır yaralanmalarına ve dört gün sonra da ölmele-
rine sebep olması bakımından önemlidir.¹⁶

2 Temmuz 1539 gecesi Baba Cafer zindanı civarın-
da meydana gelen yangında zindan, içindeki mahkûm-
larla birlikte yanarken, Ahî Çelebi Camii, Ummal ve Şu-
başı zindanları ile Haliç kıyısındaki işyerleri başta olmak
üzere Odunkapısı, Katırcılar Hanı, Kazancılar, Tahtaka-
le, Alacahamam, Sıracılar, Harratlar Pazarı, Cuhut kapı-
sı ve Balıkpazarı kapısı semtlerinin tamamı kül olmuş-
tur. Büyük İstanbul yangınlarının ilki kabul edilen bu
yangın, aynı zamanda ilk *kızıl bayrama* sahne olmuştur.¹⁷

5 Şubat 1540 tarihinde padişahın İstanbul'da bu-
lunmadığı bir sırada Eski Saray tamamen yandı. Bu tari-
he kadar bir ev veya dükkanda yangın çıktığı zaman sa-
hibi, bir felakete sebebiyet verdiği gerekçesiyle idam edi-
lirdi. Ancak saray padişahın konutu sayıldığı için bu de-
fa kanuna uyulmadı. Padişahın idam edilmemesi yüzün-
den yasa yürürlükten kaldırıldı ve böylece yangına sebep
olan bina sahipleri idam cezasından kurtulmuş oldu.¹⁸

1569 yılında Eminönü'nde yahudi mahallesinde bir
evde başlayan yangın zehirini müslümanlarla meskun

bölgeye kustu. Yüzlerce yapının kül olduğu bu yangın-
da yahudilerin kâgir binalarına zarar gelmezken, hükü-
met tedbirler aramaya koyuldu. 1572 yılında çıkan fer-
manla *herkesin evinde merdiven ve su fıçısı bulundurması*,
yangın çıktığında görevliler gelinceye kadar mahalle halkının
ilk müdâhaleyi yapmaları emredildi. Öte yandan, yangın-
ların çoğunlukla Rumeli taraflarından gelen acemi usta-
ların yaptığı evlerden çıktığına dikkat çekilerek *bundan*
sonra ehil olmayanlara ev yaptırılmaması hususunda hassa
mimarbaşısı Sinan uyarıldı.¹⁹

1633 Cibali Yangını

Yangından en çok muztarip olan semtlerin başında
gelen Cibali'deki büyük yangınlardan ilki olan bu âfet, 2
Eylül günü bir kalafatçı dükkânında başladı. Küçükmus-
tafapaşa Çarşısı, Unkapanı, Sultanselim, Zeyrek, Atpaza-
rı, Fatih, Aşıkpaşa, Büyük ve Küçük Karaman, Saraçhâ-
ne ve Sarıgürz bölgelerinin büyük ölçüde etkilendiği
yangın üç gün sürmüş ve şehrin beşte birini kül etmişti.
Yanan önemli binalar arasında Hamza Paşa ve Mustafa
Paşa sarayları yer alırken, Bâli Paşa ve Lütfi Paşa camile-
ri de ağır hasara uğramıştı. Alevlerin şiddetinden Fatih
Camii'nin külahlarının eridiği²⁰ düşünülürse felaketin
boyutları daha iyi anlaşılır.

Sultan Murad IV. yangının sebebini araştırdığında,
genellikle kahvehânelerde tiryakiler tarafından içilen tü-
tünlerin izmaritlerinin iyice söndürülmeden atıldığını ve
bunların tahta aralarına girerek yangına sebebiyet verdi-
ğini öğrenince, derhal kahvehâneleri yıktırıp, tütün içil-
mesini de yasaklamıştır.²¹

1660 Büyük İstanbul Yangını

24 Temmuz günü Haliç'te Ayazmakapısı'ndaki bir
dükkanda başladı. Civarda bulunan kereste dükkânları-
nın tutuşmasıyla birlikte Unkapanı'nı etkisi altına alan
ateş hızla yayılmaya başladı. Üç gün süren bu yangın Be-
yazıt'tan Süleymaniye'ye kadar bütün mahalleleri, Kapa-
lıçarşı, Mahmutpaşa, Tahtakale, Fatih, Şehzadebaşı, Ho-
capaşa, Sultanahmet, Kumkapı, Kadırga, Nişanca, Sa-
matya, Davutpaşa'yı kül haline getirdi. Eremya Çelebi'ye
göre şehrin üçte ikisinin yandığı yangının bilançosu, 120
saray ve konak, 360 cami ve mescit, 40 hamam, 100'ü
aşkın mahzen, sayısız medrese, kilise, tekke ve binlerce
ev ile 2700 ilâ 4000 civarında nüfus olarak tarihlere geç-
ti. Ölümünün bir kısmı başta Cerrah Mahmud Paşa Ca-



mii olmak üzere dinî ve resmî binalara sığınanların du-
man ve harareten boğulmaları sonucu meydana gelmiş-
ti.²² Üç gün açlık ve susuzluğa mahkum olan halk, ancak
yangın tamamen sönünce bu durumlarının farkına vara-
bilmişlerdi. Yangın su yollarını bozduğundan çeşmeler
kurumuştur. Değirmenlerin yanı sıra fırınlar ve un ve
buğday depoları da tahrip olduğundan ekmek kıtlığı
başgösterdi. Ekmeğin tanesinin fiyatı bir akçeye fırladı.
Halkın perişanlığı ve üzüntüsü uzun süre devam etti.
Yangından yaklaşık iki ay sonra Osmanlı ordularının Va-
rad'ı fethettikleri haberi şehre ulaşır, üç gün kutlama ya-
pılması dahi onları mutlu edememişti. Aksine, pek çok
askerin telef olmasından ve yangından dolayı Köprülü'ye
lanet okuyanlar bile çıkmıştı. Öte yandan yangın inşaat
malzemesi fiyatlarını da vurmuş, başkentte tek bir kire-
mitin fiyatı iki akçeye yükselmışti.²³

24 Temmuz 1665 günü Topkapı Sarayı bir cariye-
nin kundaklaması sonucu bir kez daha yandı.²⁴ 5 Nisan
1683'te ise 1.000'den fazla evin yandığı Odunkapısı yan-
gını vuku buldu. 1688 yılının 18 Mart'ında Balıkpazarı
yangınında, Hasır iskelesi kıyısındaki mahalleler, Emin-
önü, Tahmis ve Rüstempaşa Camii arası ile Balkapanı,
Uzunçarşı ve Mercan Çarşısı, Alacahamam, Valide Hanı
ve İbrahim Paşa Camii bölgelerinde 1.500 ev ile yaklaşık
5.000 dükkan kül oldu.²⁵ 24 Ocak 1691 tarihinde Emin-
önü'nde Valide Çarşısı'nda çıkan yangın, görevlilerin
ateşi söndürmek için su yerine yanlışlıkla nefis yağı dök-
meleri sonucu büyüyerek, mahzende bulunan 1.000 kese
para ile birlikte Hind, Acem, Yemen, Frenk, Rum ve
Mısır'dan ithal edilmiş olan 6.000 kese değerinde malı
kül etti.²⁶

Ayazma kapısında 5 Eylül 1693 günü çıkan yangın
sur dışındaki yahudi hânelerini, mahzenleri ve kömür
depolarını silip süpürdü. Eminönü'nden Atpazarı ve Fa-
ti'h'e; Aksaray'dan Langa Bostanı'na kadar yerleşmeler
yanarken, geride ağır bir bilanço bırakmıştı: 18 cami, 19
mescit, 17 mektep, 10 medrese ve tekke, 11 hamam, 12
fırın, 2.547 ev, 87 oda, 1.146 dükkan, 22 değirmen, 3
yağhâne ile 3 han ve ayrıca 159 yahudi evi.²⁷

1718 yılının Nisan sonlarında Tersane'de, daha ye-
ni denize indirilmiş bulunan bir kalyon düşman sabotaj-
cılar tarafından ateşe verildi. Şiddetli lodosun etkisiyle,
hemen yanında bulunan kalyon da tutuştu. Neticede kal-
yonlar, ayakları prangalı 300 kürekçi ile 200 gemiciye
mezar oldu.²⁸

1718 Büyük Cibali Yangını

17 Temmuz günü Tüfenkhâne'de başlayan yangın,
şiddetli poyrazın etkisiyle bir çırpıda Unkapanı'nı kapla-
dı. Burada iki kola ayrılan ateş, sağ taraftan Azepler ca-
mi ve hamamını yakarak Zeyrek'e doğru ilerlemiş, ora-
dan Atpazarı, Saraçhâne, Horhor, Etmeydanı, Molla Gü-
râni ve Altımermer'e, nihayet Çınar Camii'ne dayanmış-
tı. Sol taraftan ise sur içine dalarak Ayazma kapısı, Kan-
tarcılar ve Yenihan'a kadar uzandı.²⁹ Süleymaniye, Şehza-
debaşı, Eski oğlanlar, Acemioğlanlar Kışlası, Aksaray,
Davutpaşa, Kumkapı ve Fatih semtlerindeki yapıları ka-
sıp kavuran ve yirmiyedi saat süren bu âfette, Schneider'e
göre, 51.000 ev, 2283 dükkan, 171 cami ve mescit, 182
saray, 80 değirmen, 228 fırın, 1601 mektep ve medrese
alevlere boyun eğmiştir.³⁰ Yanan yapılar arasında Şehza-
de Camii, yeniçerilerin bütün eski odaları, Acemioğlan-
lar Kışlası, Çukur Çeşme ve Müftü Hamamı'nın yanı sıra
birçok ünlü konak da vardı.³¹

Bu yangında Gerçek Davud'un henüz icat ettiği ye-
ni tarz tulumba kullanılmış ve başarılı sonuçları görül-
müştür.³²

Küçükmustafapaşa'da 5 Temmuz 1723 tarihinde
meydana gelen yangında yine Gerçek Davud'un tulum-
bası kullanıldı. Bir minare boyu su fışkırtabilen bu ma-
kine sayesinde ateş iki saatte kontrol altına alınmıştı. Bu
tarihten sonra meydana gelen yangınlarda tulumba kul-
lanılmasının yaygınlaştığına dikkat çeken Vakanüvis Ra-
şid, şimdiye kadar kullanılan ilkel metodları ve tulum-
banın faydalarını şu şekilde anlatmaktadır:

*Bu tarihlere kadar yangınları söndürmeye yönelik uygu-
lama, yanan binanın dört tarafına kancalı urganlar takılıp
bir anda çekilerek binanın yıkılmasından ibâretti. Ancak bu iş
sırasında pekçok insan ölüyor veya yaralanırdı. Üstelik, alışıp
binanın en önemli unsurları olan keresteler nefis ve yağ ile bir-
birine tutturulmuş olduğu için yıkım esnasında bir anda ateş-
ler üzerine yığılan bu nefis ve yağ kaplı keresteler bazen yangı-
nın daha da büyümesine sebep olabiliyordu. Yeni icat olunan ve
bir minare boyu su fışkırtma özelliğine sahip olan bu tulumba-
nın kullanımı kolay olduğu gibi bütün bu tehlikeleri de orta-
dan kaldırmaktadır.*³³

1729 Balat Yangını

27 Temmuz günü Balat kapısı dışındaki bir mesci-
din mahzeninde başlayan yangın bir taraftan Eyüp, diğer



tarafından Edirnekapı ve Karagümrük'ü kapladı. 24 saat süren bu yangın kentin sekizde birini yutmuştu. Yangın sonrası inşaat malzemesi fiyatlarının yükselmesini önlemek amacıyla hükümet çeşitli tedbirler aldı. Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın gayretleriyle malzeme fiyatları, yangın öncesinin aynısı olmak üzere yeniden belirlenerek, bunun dışında ücret talep edenler için cezaî yaptırımlar uygulanması kararlaştırıldı. Öte yandan, başkente süratle kereste, tuğla, kiremit ve kireç gibi acil malzemeler gönderilmesi için ilgili yerlere emirler gönderildi. Bir başka karara göre, yangınzedelerin konutlarının yapımı bitmeden, başkalarının bina yapımına ruhsat verilmeyecekti. Bu maddenin kontrolü için hassa başmimarına yetki verildi. Ancak mimarbaşıya rüşvet vererek yasağı delenler çıktıysa da, bunu duyan padişahın, tekerrürü halinde mimarbaşıyı şiddetle cezalandıracağına dâir fermanı çıkmakta gecikmedi.³⁴

4 Şubat 1750 gecesı Ayazma kapısında Küçükpazar'da çıkan ve İstanbul halkına korkulu bir gece yaşatan yangında, yeniçeri ağalığı dairesi olan Ağakapısı da alevlere boyun eğmişti.³⁵ Aynı yılın 27 Nisan gecesı Mercan'da başlayan yangın Büyük çarşıya sıçrayarak, Bitpazarı ile birlikte abacılar, yorgancılar ve yağlıkçıların yoğun olduğu dükkanları kasıp kavurdu. Oniki saat süren bu yangın, birçok kâğıt binayı da kullanılamaz hale getirdi. Bu yangının felakete dönüşmesinin sebebi, yeniçerilerin yağmaya dalarak, aslî görevlerini terketmiş olmalarıdır.³⁶

31 Mart 1752 gecesı Langa Yenikapısı'nda Basmacılar kârhânesinden çıkan ve rüzgârın etkisiyle büyüyen yangında, çok sayıda dükkan ile 1500'e yakın ev yanmaktan kurtulamadı.³⁷ Aynı yılın 19 Haziran'ında Gedikpaşa yakınlarında Sabuncu Hanı olarak bilinen tahtadan yapılmış büyük bir handa başlayan yangın yirmi saat zarfında Kumkapı'ya kadar genişlemiş, sur içi ve sur dışında binlerce yapının yanmasına sebep olmuştu. Çaresiz ve perişan bir halde ortada kalan ahaliden bir kısmı akraba ve dostlarının evlerine sığınırken, böyle bir imkânı olmayanlar bulabildikleri paçavralarla baraka ve çadırlar oluşturdular. Bu arada bazı felaket tellallarının "*falan mahallede yangın çıktı*", "*filan sokakta ocak tutuştu*" gibi asılsız söylentiler çıkarttıkları ve halkın korku ve ümitsizliğini perçinledikleri görülmüştü.³⁸

Uzunçarşı'da mirahor-ı evvel Sadık Ağa'nın evinin tutuşmasıyla başlayan 22 Ekim 1754 tarihli yangın oniki saat süreyle yüzlerce evi silip süpürerek hatırı sayılır bir hasar meydana getirmişti.³⁹ Aynı yılın 22 Aralık'ında Sultanahmet'te meydana gelen ve 18 saat devam eden yangın ise, Mahmutpaşa çarşısı ve hamamı da dâhil olmak üzere Acıçeşme'ye kadar olan bütün bölgeleri kül yığını haline getirmişti.⁴⁰

1755 Hocapaşa Yangını

Yangın 29 Ekim gecesı Hocapaşa'da Demirkapı hizasında bir evde başladı. Rüzgârın yardımıyla birkaç kola ayrılan alevler Bahçekapı'dan Mahmutpaşa çarşısı, Çağaloğlu, Bâbıâî ve Divanyolu'na, Soğukçeşme'den Ayasofya çarşısı, Mehterhâne ve Defterhâne'ye kadar olan alanı sardı. Başkentin merkezî semt ve çarşıları, birçok resmî ve dinî yapı ile medrese ve paşa konakları bir anda kendilerini kızgın ejderhanın kollarında buldular. Otuzaltı saat süren yangın esnasında malını yangından kurtarmaya çalışan ahalî, ateşin her tarafı kaplaması yüzünden sık sık yer değiştirmek zorunda kalmıştı. Korku ve çaresizliğin hâkim olduğu bu sırada, padişah Osman III, Soğukçeşme kapısını açıtırıp, eşyaların Ağa bahçesine taşınmasını sağladı.⁴¹ Ancak, Mahmutpaşa Camii'ne doldurulan eşyalar cami ile birlikte yanarak kül olmuş, bu manzara karşısında padişah gözyaşlarını tutamamıştı.⁴²

Ayasofya Camii'nin kubbe kurşunlarının eriyip aktığı bu âfetten sonra padişah, yangına müdâhalede geç kalınmasını önlemek ve söndürme çalışmalarını kolaylaştırmak amacıyla sokakları genişletmeyi planladıysa da, ev sahiplerinin itirazıyla karşılaşınca bir başka tedbire başvurdu. Yağmayı engellemek için, yeniçerilerin gelmesine kadar mahalle halkının yangına müdâhalesi yasaklandı. Fakat, yangının büyümesini kolaylaştırdığı için kısa bir süre sonra bu uygulamadan da vazgeçildi.⁴³ Bu arada 1 Ocak 1756 tarihinde Samatya'da bir hayli bina ateşlere kurban gitti.⁴⁴

1756 Cibali Yangını

6 Temmuz günü Cibali'de bir yahudi evinde çıkan yangın kısa zamanda birkaç kola ayrılarak büyük bir felakete dönüştü. Kollardan biri Unkapı'ndan Süleymaniye'ye, diğeri Vefa'dan Şehzade Camii'ne geçerek Langa'ya, bir başka kol da Saraçhâne, Aksaray ve Atmeyda-



nı'na ilerledi. Böylece, Haliç kıyısında başlayan yangın, İstanbul'un, ortasından geçerek Yenikapı'da Marmara kumsalında durdu. Kırksekiz saat süren bu yangın Vassıf'a göre fetihten bu tarihe kadar kentin karşılaştığı en büyük yangındır.⁴⁵ İstanbul bu âfette 130 medrese, 325 değirmen, 150 cami ve mescit, 77.400 ev, 34.200 dükkan ve 36 hamamını kaybetmişti. Kapsadığı alan itibarıyla 1660 yangınına denk sayılsa da, o tarihlerde başkentteki mesken dokusu şimdiki kadar yoğun olmadığı için, tahribât da o oranda az olmuştu. Üstelik bu yangında bir hayli de can kaybı vardı.⁴⁶

Dikkat edilirse 18. yüzyıl yangınlarının tahribât boyutlarında artış görülmektedir. Bunda artan nüfusun ve buna paralel olarak çoğalan konut sayısının birinci derecede rol oynadığı açıktır. Yangınzedeler için konut tedârikinde sıkıntı çekilmektedir. Şehrin günden güne Anadolu ve Rumeli'den göç alması ise, bu sıkıntıyı ayyuka çıkarmaktadır. Bu yüzden, zaman zaman Anadolu ve Rumeli vali ve kadılarına direktifler gönderilerek, kendilerinden, idareleri altındaki birimlerden İstanbul'a ev göçüne izin vermemeleri istenmiştir.⁴⁷

Temmuz 1763'te önce sipah kalemi başhalifesinin, birkaç gün sonra da muhallefât halifesinin evleri yandı. Yanan bu son iki evde, sahiplerinin tuttuğu resmî kayıtların defterleri de kül olduğu için, bu tarihten sonra memurların, evlerine evrak götürmesi usûlü kaldırıldı.⁴⁸

1782 Yılındaki Büyük Yangınlar

Bu yılın yaz mevsiminde Osmanlı başkenti, tarihinin gündüzleri en karanlık, geceleri en aydınlık günlerini yaşadı. Temmuz ve Ağustos aylarında meydana gelen ve her biri diğerinden korkunç yangınlarda şehir fizikî bakımdan büyük yaralar alırken, toplumsal hayat da felç olmuştu.

Harabatlar'da meydana gelen ilk yangın, Temmuz'un 10'unda keresteci dükkanlarının yoğun olarak bulunduğu bölgede çıktı ve bini aşkın yapıyı yerle bir etti. İnciciyan'a göre onbir saat süren bu yangında iki de Rum kilisesi yanmıştı.⁴⁹ İkinci yangın, aynı ayın 24'ünde Balat'da bir Ermeni hânesinde başladı. Çırakçı Çeşmesi, Nişancı Camii ve Ragıp Paşa Hamamı civarıyla Dolaplıbostan, Zincirlikuyu, Karagümrük, Çukurbostan, Edirnekapı, Draman, Yenibahçe ve Hüsrev Paşa ve Bali Paşa semtleri tamamen yandı. Yirmidört buçuk saat

süren yangın kontrol altına alındığında geride kül halinde 7.000 yapı bırakmıştı.⁵⁰

CİBALİ YANGINI

1782 yılının üçüncü ve en büyük yangını 22 Ağustos'ta bir Ramazan gecesı Gül Camii yakınlarında Çingiraklı Mahallesi'nde bir evde başgösterdi. Yangın haberinin duyulması üzerine zâbit ve askerler yangın mahalline koşarken, padişah da Beşiktaş Sarayı'ndan Unkapanı'na geçerek Ahmed Molla isimli birinin evine misafir oldu. Alevler bu evi, daha sonra da tüm semti sarınca, padişah birkaç kez mekan değiştirmek zorunda kaldı. Aylardır yağmur yağmadığı için su bulmakta zorlanan tulumbacılar, karamsar bir havaya kapıldılar. Yangını ancak şiddetli bir yağmur durdurabilirdi. Bu olmazsa, alevlerin deniz kenarına ulaşip orada mecburen sönmelerini beklemek ve şehrin kül olmasına razı olmaktan başka çare kalmamıştı. Gerçekten de yangın, Selanikli Ata Efendi'nin tabiriyle *ateş yanaklı bir dilber* edasıyla Haliç kıyısında Ayazma kapısından Odunkapısı'na; sur dâhilinde ise Sakızağacı, Hasan Paşa Hanı, Emir Buhari, Latif Paşa ve Kazasker Camii önleri; daha iç kesimlerde de Koska'daki Havuzlu Hamam'dan Langa ve Yenikapı'ya kadar olan bölgeyi kaplamıştı. Buralarla birlikte Aksaray, Cerrahpaşa, Avretpazarı, Molla Gürani, Davutpaşa Camii civarı, yeniçeri kışlalarından Yeni Odalar, Kocamustafapaşa, Topkapı, Mevlanakapı, Narlıkapı, Samatya, Silivrikapı, Yedikule bölgelerindeki yapıların tamamına yakını ateş deryasında yüzyordu. Yanan binaların çoğunluğunu sivil ahşap yapılar oluştururken, kâgirden yapılmış çok sayıda cami, medrese, kilise ve resmi yapılar da zarar gördü. Kimi camilerin minare veya külahları, kimilerinin de döşemeleri eridi. Şehzade Camii'ne sığınan 600 kişi ateş ve dumandan boğularak öldü.⁵¹ Yangından sonra başlayan enkaz kaldırma çalışmaları sırasında camide karşılaşılan manzara duygulu insanları çileden çıkartıyordu. Kadının kocasına, çocuğun annesine sarılmış bir halde kavrulduklarını görenler gözyaşlarını tutamamışlardı.

Yaklaşık altmışbeş saat süren⁵² ve başkentin bir de fa daha üçte ikisini kül yığınının çeviren⁵³ âfet süresince şehirde müthiş bir susuzluk yaşandı. Yangınzedelerin oruç tutmaması ve Cuma namazı kılmaması yolunda fetva çıktı.⁵⁴ Evsiz ve eşyasız kalanların pek çoğu Silivri,



Çorlu, İzmit, Şile ve Kartal gibi mıntıkalara iskan ettirildi.⁵⁵ Felaket sonrası toplum hayatı ciddi bir şekilde sarsıldı. Şehirde kıtlık başgösterirken, kışları yanan yeniçerilerin durumu da problem oldu.⁵⁶ Sultan Mustafa III zamanında, 1760 yılında, Yenikapı sahilinde, denizin doldurulmasıyla Ermeniler için bir mahalle oluşturulmuş ve adalardan getirtilen taşlarla deniz kıyısına set örülerek, mahalle kuzey rüzgârlarından korunmak istenmişti. Ancak bu setler, rüzgârın alevleri mahalleye taşımaya engel olamamış ve Ermeni mahallesi tamamen yanmıştı.⁵⁷

Bu büyük yangınlardan sonra İstanbul'da -belki de yanacak yer kalmadığından- yaklaşık iki sene yangın duyulmamıştır. Ahmed Vasıf Efendi ile Cevdet Paşa'nın dikkatlerinden de kaçmayan bu sessizlik, 6 Ağustos 1784 tarihinde yine bir Ramazan günü bozuldu. Kiremit Mahallesi'nde çıkan yangın yirmiyedi saat sürerek birçok yapıyı kül etti.⁵⁸ İnciciyan, bu yangında 5000 ev ile 2 Rum kilisesinin ve Fener mahallesinin hemen tamamının yandığını belirtmektedir.⁵⁹

1790 yılında ise üç yangın vuku bulmuş ve Uzunçarşı civarında meydana gelen üçüncüsü on saat sürmüştü.⁶⁰ 21 Mart 1791 tarihinde Çarşı'da çıkan altı saatlik yangında dükkanlarda bulunan ve ekonomik değeri çok yüksek olan mallar kül oluvermişti.⁶¹ Aynı yılın Ekiminde Baruthâne dairesi ve mahzenlerine yakın yerlerde çıkan yangınlar korkulu saatler yaşattıysa da, hasara meydana vermeden savuşturuldu. Ancak bu korkunun bir daha yaşanmaması için, *baruthâne dâhilinde ahşap yapı inşası yasaklanmış ve yapıların kâğır olmasına* karar verilmişti.⁶² 23 Eylül 1792 tarihindeki Odunkapısı yangını onsekiz saat sürmüş ve Dökmeciler, Tahtakale ve Mercan Çarşısı'nın yanı sıra Tarakçılar ve Uzunçarşı'da, uzun yıllar telafi edilemeyecek hasarlara yol açmıştı.⁶³

İstanbul'da meydana gelen yangın olaylarının sayısı ve tahribâtının arttığı Sultan Selim III in dikkatinden kaçmamıştı. Saltanatının ilk yılında, yaptırdığı soruşturma neticesinde, yangın görevlilerinin istekli çalışmadığını ve defterdar ve sekbanbaşının olay mahalline sürekli geç kaldıklarını tesbit eden padişah, başta bunlar olmak üzere herkesin üzerine düşeni yerine getirmesini, tulumbacılara bahşişler dağıtılarak teşvik edilmelerini emretmiştir.⁶⁴ Bu arada yangın söndürme işlemi esnasında kar-

şılaşılan zorlukları ortadan kaldırmaya yönelik önlemler de alındı. 1795 yılında Beyazıt, Süleymaniye, Osmaniye, Laleli ve Valide camileri avlularına havuzlar inşa edilerek su sıkıntısının giderilmesi yolunda önemli bir adım atılmış oldu. Bu esnada aynı yılın 10 Temmuz'unda Balıkpazarı'nda Hasır İskeleyi'nin tutuşmasıyla başlayan bir yangın meydana geldi. Yangında bu havuzlardan geniş ölçüde istifade edildiye de, âfet onbir saat devam etti. Balıkpazarı, taşçılar, balmumcular, keresteciler, zeytin-yagcılar, nalburlar, kutucular, kantarcılar ve sepetçiler çarşıları ile pirinç mahzenleri ve Ahi Çelebi Camii yandı. Yangın iki hazine değerinde zarara yol açtığı gibi, 156 adet keresteci dükkanı da yok oldu.⁶⁵

Cevdet Paşa, 1217 (1802-1803) yılı olaylarını aktarıırken, başkentin gündelik yaşamında yangınların artık olağan ve önemsiz olaylardan olduğunu ileri sürerek, bundan sonra bu konuda ayrıntıya girmemeyi tercih ettiğini belirtmiştir.⁶⁶ Bu kaynağa göre, 19. yüzyılın ilk yangını, Temmuz 1803'te Parmakkapı'da meydana geldi. Yangında Peştemalcı, Yolgeçen, Kerpiç ve Kadı hanları ile birlikte yaklaşık 30 tane de dükkan kül oldu. Bundan birkaç gün sonra da Hocapaşa ile Bâbiâli arası yandı.⁶⁷ 6 Eylül 1804 tarihinde Tophâne'de meydana gelen yangında Tophâne kışlalarının yanı sıra 400 ev yanmış, 200 ev de söndürme işlemi sırasında yıkılmıştı. Bu yangın henüz söndürülmemişken, Hasköy'de 500 evin yandığı haberi gelmişti.⁶⁸

16 Kasım 1808 tarihinde İstanbul, Bizans dönemindeki yangınları anımsatan kanlı ve planlı bir yangın olayına sahne oldu. Alemdar Mustafa Paşa'yı öldürmek isteyen yeniçeriler Bâbiâli binasını ateşe verdiler. Alevler binayı sardığı sırada harem dairesinde bulunan Mustafa Paşa, teslim olmayıp cephâneliği ateşleyerek intihar etti.⁶⁹ Patlama sonucu yüzlerce yeniçeri havaya uçtu. Bu sırada Sultanahmet'teki Cebeciler Kışlası'na sığınmış olan Sekbân-ı Cedîd askeri kurşun atarak karşı koyunca, yeniçeriler kışlayı ateşe verdiler. Alevler hemen civar yapıları sarmakta gecikmedi. Yangın üç kola ayrılmış, birinci kol Divanyolu'nu ezip geçerek Süleyman Paşa Hanı'na doğru ilerlerken, ikinci kol Defterhâne ile Menterhâne'yi kavuruyor, üçüncü kol ise Sultanahmet Camii etrafındaki yapılar üzerinde dans ediyordu. Asi yeniçeriler sadece Rumeli tarafını değil, Anadolu yakasında Selimiye'deki



Levend çiftliği kışlasını da kundaklamışlardı. Yangınlar söndürüldüğünde buradaki tahribâtın Rumeli tarafında ki tahribâttan daha fazla olduğu görüldü.⁷⁰

18 Haziran 1811 gecesi Beyoğlu'nda çıkan yangın çok sayıda yapının yanmasıyla sonuçlanırken, 29 Temmuzdaki Langa Yenikapısı'ndaki yangın kale surlarından içeriye atlayarak onaltı saat sürdü ve Langa ve Yenikapı'yı tamamen yaktı.⁷¹

Bu tarihten itibaren İstanbul, yedi sene ateşten yana zulüm görmedi. 1818 yılında ise, önceki yılların acısını çıkartmak istercesine, birdenbire temposunu arttırdı. Bu yıl içinde Ocak ayından Ağustos ayına kadar sekiz aylık dönemde irili ufaklı 73 yangın yaşandı. Yangınların sıklığı ahaliyi derin bir korkuya sevk etmişti. Afetlerin çoğalmasa bir uğursuzluğa atfedilmeye çalışılıyor, yalan yanlış dedikodular yüzünden halk telaş ve panik içerisinde sabahlara kadar uyumadan bekliyorlardı.⁷² Sultan Mahmud II, halkın bu gibi söylentilere kulak asmamasını, çevrelerinde gördükleri şüpheli kişileri hükümete bildirmelerini istemişti. Yangınların çoğunun dikkatsizlikten kaynaklandığını belirten padişah, herkesin, evindeki ocak ve tandırılarla bunların bacalarını titizlikle temizlediği takdirde korkulacak bir durum kalmayacağını belirtmiş ve camilerde farz namazlardan sonra bu âfetin İstanbul'un yakasını bırakması için toplu dualar edilmesi ni tavsiye etmişti.⁷³

Yangınların en büyüklerinden ilki, 8 Nisan'da Tarabya'da eski Eflak voyvodası İpsilanti'nin yalısının alt katında çıktı. Yangında görkemli yalı kül olurken, İpsilanti'nin annesi ve oğlu ile birlikte 3 kadın, 8 çocuk ve 4 hizmetçi de feci şekilde öldü.⁷⁴ Temmuz ortalarında Odunkapısı'nda çıkan yangın çevredeki barutçu dükkanlarının peşpeşe infilakı ve çok sayıda insanın ölümüyle yapıların tahribâtına sebep oldu. Ağustos başında Mahmutpaşa Çarşısı tamamen yanarken; ayın 14'ünde Kadırga Limanı'ndaki yangın buradan Kumkapı'ya kadar olan kesimi etkisi altına aldı. Burada meskun bulunan zengin Ermeniler ev ve kiliselerini kurtarmak için ortaya para dökünce tulumbacılar onların bölgesinde gayret sergilerken, arka tarafta görevli kalmayınca alevler Beyazıt'a kadar ilerledi.

1818 yangınları başkent yapılarının üçte birini ortadan kaldırdığı gibi, hayli insanı da hayatından etmiş-

tir. Yangınların çoğu ufak çaplı olmasına rağmen, zenginlerin oturdukları muhitlerde meydana geldiğinden, maddî hasar 1782 Cibali yangınından aşağı olmamıştı.⁷⁵ Bu yıllarda yangınların çoğalmasının sebebi sadrazamların başarısızlığına bağlanırken, yangınların çoğalması da sık sık sadrazam değiştirilmesine sebep oluyordu. Böyle bir ortamda, sadrazam Deli Abdullah Paşa'nın görevden alınarak Silahtar Ali Paşa'nın sadarete tayin edildiği⁷⁶ günlerin akabinde, 1 Mart 1823'te Cihangir'de Firuz Ağa Camii yakınlarında çıkan yangın bir koldan Sormagir ve Alçakdam üzerinden Beyoğlu'nda bir Ermeni kilisesi arsasına dayandı. Başka bir kol da Cihangir Camii civarını yakıp Tophâne-i Âmire'ye ve kışlalara uzandı. On yedi saat süren yangın sonuçta Cihangir Camii'ni, Topçu ve Arabacı kışlalarını, top dökümlânesinin bir kısmını ve birtakım cami ve mescit ile binlerce evi kül etti. Üç gün sonra, 4 Mart'taki bir yangında ise Sultanhamam civarı mahvoldu.⁷⁷

1826 Büyük Hocapaşa Yangını

Elvan Mahallesi'nde bir evde 2 Ağustos günü başlayan yangın kısa sürede genişleyerek İstanbul'un en büyük yangınlarından biri olarak tarihe geçti. Yangının büyümesinin birinci sebebi rüzgâr, ikinci sebebi ise, yeri teşkilâtıyla birlikte tulumbacıların da henüz kaldırılmış olmasından dolayı yangına müdahale edecek görevli bulunmamasıdır. Otuzaltı saat süren yangın, Demirkapı, Salkımsöğüt, Cağaloğlu, Bâbüâlî taraflarını yaktıktan sonra Beyazıt, Kumkapı ve Yenikapı kesimlerine dağıldı. Binlerce yapıyı kül edip nüfus bakımından hayli zayıfa yol açan yangının şiddetine Kapalıçarşı ve Vezirhanı gibi birçok kâgir yapı bile boyun eğmek zorunda kalmış ve kül olmuştu.⁷⁸

13 Ekim 1833 tarihinde meydana gelen Cibali yangını, rüzgârın etkisiyle birkaç kola ayrılarak, Üsküblü, Aşıkpasha, Fatih, Horhor, Kıztaşı ve Hoşkadem mescidi-ne kadar Vefa meydanı ve Şehzade Camii'ni de içerisinde alan sahayı kapladı. Yangın, rüzgârın etkisini kaybetmesiyle ancak ertesi gün durmuştu. İstanbul'un yarısına yakın kesiminin alev deryasında yüzdüğü âfetin hemen ardından, Sultan Mahmud II İstanbul kadısına gönderdiği fermanda, *evsiz kalan yangınzedelerin bir kısmının Üsküdar, Eyüp, Galata ve Boğaziçi'nde uygun evlere yerleştirilmesini,*



*açıktaki kalanlara ise, evleri yapılmıncaya kadar çadır dağıtılmasını emretmiştir.*⁷⁹

1865 Hocapaşa Yangını

Ahşap yapıların yoğun olarak bulunduğu Hocapaşa'da, 5 Eylül günü bir evde başlayan yangın kısa sürede tüm mahalleyi sardı. Çiftesaraylar'ı tutuşturan alevler Cağaloğlu, Sedefciler, Sultanahmet Meydanı, Kadırga ve Kumkapı bölgeleriyle Nişanca ve Çiftegelinler türbesini yakıp yıktı. Yangının bu kadar geniş alana yayılmasının sebeplerinden biri evlerin sık olması, diğeri de gündoğusu rüzgârlarının alevleri sürüklemesiydi.⁸⁰ Ondokuz saat süren yangın 7000-8000 ev, 14 cami ve mescit, 3 han, 7 hamam, 2 saray ve 20 konak ile Rıfat Paşa'nın, içerisinde çok değerli antik eşya ve elyazması kitapların bulunduğu konağını yutmuştu.⁸¹

Bu yangın, İstanbul'a iki konuda hizmet etmiş olması bakımından önemlidir. Birincisi, o tarihe kadar şehirde kol gezen ve hergün binlerce insanın ölümüne sebep olan kolera salgını, yangında mikrop yuvaları da yok olduğu için, birdenbire ortadan kalkmıştır. İkinci hizmeti ise, *Islahat-ı Turuk Komisyonu*'nun, bu yangının üzerine kurulmuş olmasıdır. Zira yangın yerlerinin yeniden bayındır hale getirilmesi için çalışacak olan bu komisyon, dört yıl içerisinde Divanyolu ile Unkapanı, günümüzdeki Ankara ve Bâbüâlî caddelerinin açılması, Aya-sofya ve Beyazıt meydanlarının düzenlenmesi, Mercan ve Fincancılar yokuşları ile Sultanhamam ve Bahçekapı semtlerinin modern bir görünüme kavuşturulması ve Beyazıt-Aksaray tramvay yolunun hizmete sokulması gibi birçok başarılı çalışmanın altına imza atacaktır.⁸²

Bu arada Hocapaşa yangınından bir ay sonra 4 Ekim'de Gedikpaşa'da meydana gelen bir yangın, Beyazıt civarına ilerleyerek Hocapaşa yangınının yakmadığı yerleri kül etmeye muvaffak olmuştu.⁸³ Balat'ta 8 Mayıs 1866 tarihinde çıkan ve sekiz saat süren yangında ise 1500 yapı yanmıştı.⁸⁴

1870 Beyoğlu Yangını

Yenişehir'de Feridiye Sokağı'nda 4 Haziran günü bir evde patlak veren alevler, rüzgârı arkasına alarak kısa sürede yayıldı.⁸⁵ Yangın söndürme ekipleri bürün güçleriyle çalışmasına rağmen, alevler dört kola ayrılmıştı. Bir kol Papaz Köprüsü'ne, bir kol Emin Camii'ne, bir kol

Cadde-i Kebîr üzerinden Taksim'e ve dördüncü kol da Mekteb-i Sultanî yönüne doğru ilerledi. Yangın ahşap evlerin bulunduğu sokakta zuhur etmesine rağmen, etkili olduğu sahada kâgir yapılar çoğunlukta idi. Ancak dev ateş dalgalarına kâgir yapılar bile dayanamıyordu. En sağlam yapılardan olan İngiliz sefârethânesi, Naum tiyatrosu, Beyoğlu karakolu, Ermeni patrikhâne ve hastanesi, kızlar mektebi ve birçok kilise cayır cayır yandı. Yangının bilançosu korkunçtu: 3000'den fazla ev, yaklaşık 1599 dükkan ve mağaza ile 150 ölü. Ölümünün çoğu, halkın yanmaz düşüncesiyle sığındıkları kâgir binalarda meydana gelmişti.⁸⁶ Elçilik, gazino, otel ve tiyatro namına birşeyin kalmadığı⁸⁷ Beyoğlu'nda, yüzyıllardan beri yabancı elçiliklerin, başta Rum ve Ermeniler olmak üzere zenginlerin meskenlerinin bulunmasının yanı sıra, başkentini iktisadî faaliyetlerinin çoğu da burada gerçekleşiyordu. Günümüzde olduğu gibi kültür ve sanat hareketlerinin yaşandığı tam bir cazibe merkezi idi. Bu itibarla yangının kapsadığı alan Hocapaşa yangını sahasından küçük olmasına rağmen, verdiği maddî zararlar onu sollamıştır. İlk respitlere göre maddî hasar 600.000 frank olarak tahmin edilmekteydi.⁸⁸

Yangınzedeler, bahçe ve mezarlıklarda toplandı. Devlet derhal yardım elini uzatarak, Ermeni mezarlığına 2.000 çadır kurdu. Çadır aralarına çeşmeler yaptırmayı da ihmal etmedi.⁸⁹

1872 yılının 4 Temmuzunda Üsküdar'da 1500 civarında bina yanmıştı.⁹⁰ 7 Ağustos gecesi Kuzguncuk'ta çıkan yangın, bir gün sonra kurulması planlanan panayır için hazırlanmış olan fişek ve maytapların ateş alıp patlamasıyla felakete dönüşmüş ve etraftaki 1.000 kadar yapıyı kül etmiştir.⁹¹

İstanbullular 20. yüzyıla, yanan ev sayısı 150'yi geçmeyen yangınlarla girmişti. Toplum, devletin içte ve dışta karşı karşıya kaldığı kaos ortamından uzakta, gündelik hayatta huzurlu günlerini yaşarken 23 Ağustos 1908 tarihinde şehrin semalarını yine kapkara dumanlar kaplamıştı. Sarayhâne başında Çırcır'da meydana gelen bu yangında 1500 ev, birçok dükkan, han, cami, medrese ve çarşı yandı.⁹² Böylece Abdülhamid II'nin döneminde (1876-1909) İstanbul'da meydana gelen büyüklü küçüklü 131 yangında toplam 9.681 bina tamamen yanmış oldu.⁹³



19 Ocak 1910 tarihinde başkentin en muhteşem saraylarından biri olan ve o sıralarda Âyân ve Mebusân meclislerinin hizmet binası olarak kullanılan Çırağan Sarayı; 6 Şubat 1911 tarihinde ise Bâbîâlî binasının bir bölümü yandı.⁹⁴ Bu iki yapıdaki yangının, gerek binaların mimarî özelliği, gerekse içerisindeki evrak ve döşemeler bakımından birkaç ahşap mahalle yangınına bedel olduğu şüphesizdir.

1911 Uzunçarşı Yangını

23 Temmuz sabahı Uzunçarşı'da ahşap bir handa yangın çıktı. O gün Meşrutiyet'in ilanının yıldönümü münâsebetiyle millî bayram olduğu için han sakinleri bayram etkinliklerini seyretmek üzere tören alanına gitmiş olduğu için han bomboştur. Oda kapılarının kilitli olmasından dolayı içeriye kimse giremeyince alevler bir anda bütün hanı sardı. İtfaiyenin gecikmesi ve su bulunamaması gibi olumsuzluklara bir de rüzgâr eklenince yangın Uzunçarşı, Mercan, Şehzadebaşı, Aksaray, Küçük Langa, Koska, Kumkapı, Yenikapı ve Cankurtaran bölgelerini kuşattı. Yangının bilançosu 2224 ev, 327 dükkan, 16 cami ile birçok mescit ve tekke, 10-15 fırın, 1 han, 2 hamam, 1 çeşme, 1 muvakkithâne, 2 medrese, 7 mektep ve 1 tramvay ahır idi. Ayrıca dini ve resmi yapılardan Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye, Çiftesaraylar, İkinci Dâire-i Belediyye, Çukurçeşme polis karakolu, Kuyucu Murad Paşa türbesi, Langa Rum kilisesi ve 1 süvari karakolu yanan binalar arasında yer alırken, iki kişi de hayatını kaybetmişti.⁹⁵

Bir gün sonra Balat'ta meydana gelen yangında 334 bina yanarken, 3 Haziran 1912 tarihinde Sultanahmet ve Ayasofya civarında İstanbul'un en güzel evlerinin de içinde bulunduğu 884 yapıyı tarihe gömen İshakpaşa yangını oldu. Bu son iki yangın hakkında, devletin resmî yayın organı olan Takvim-i Vekayi'de ne bir polis raporu, ne de herhangi bir resmi hükümet bildirisi bulunmaktadır. Mustafa Cezar bu durumu, yangınların artık hükümet nezdinde gündem oluşturacak olaylardan olmadığı şeklinde yorumlamaktadır.⁹⁶

1918 Sultanselim Yangını

İstanbul 13 Haziran gecesi, başkentlik yaptığı dönemin sonuncu büyük yangınına sahne oldu. Çırağı Hamza Mahallesi Balcı Sokağı'nda bir evin tutuşmasıyla başlayan yangın kısa sürede büyüyip iki kola ayrılarak, bir kolu Cibali, diğer kolu da Fatih yönünde yol almaya başladı. Fatih ve Malta çarşılarıyla, Etmeydanı, Taşkasap, Haseki, Şehremini, Yenibahçe ve Topkapı taraflarını tamamen kavuran yangın, Eski Ali Paşa, Nakkaşpaşa, Davutpaşa ve Altımermer semtlerinde de kısmî hasar meydana getirmiştir. Yanan bina sayısı toplam 7.500 olarak belirlenmişti.⁹⁷

Sultanselim yangınıyla birlikte, V. Mehmed Reşad (1909-1918) zamanındaki irili ufaklı 59 yangında, 18.154 yapı ortadan kalkmıştır.⁹⁸ Osmanlı Devleti'nin son padişahı olan Vahdeddin'in dört yıllık saltanatı sırasında (1918-1922) orta veya küçük çapta hasarlar meydana getiren yangınlar olmuştur. Bu dönemdeki 20 yangında 2.338 yapı yanmıştır.⁹⁹

Cumhuriyetin ilanından sonra İstanbul başkentlikten kurtulmuş, fakat yangınlardan kurtulamamıştır. Ancak bu dönemde meydana gelen yangınlar gelişmiş itfaiye teknikleri sayesinde, genelde birkaç yapının yanmasıyla atlatılmıştır. Üstelik ahşaptan kopuş süreci başlamış, betonarme yapı tarzına doğru eğilim sürekli artmıştır. Bu arada yangın sebeplerine yenileri eklenmiştir. Elektrik kaçağı, tüpgaz patlamaları, işyerleri ve sanayi tesislerindeki patlamalar, deniz araçlarının çarpışması, teröre dayalı kundaklamalar vs. bu dönemdeki yangın sebeplerinin başlıcalarını teşkil etmektedir. Eskiden kalma ahşap yapılarda çıkan yangınların çoğu da kundaklamalar sonucu oluşmaktadır. Kundaklamalarda yeniçeriler rolünü arazi mafyası üslenerek aktörler değişmiş, amaçlar değişmemiştir. Değişmeyen bir başka unsur da, itfaiye araçlarının çalışmasına çoğu defa fırsat vermeyen İstanbul'un dar sokaklarıdır.



- 1 Muhtelif konularda ve daha ziyade ikilik yahut üçlüklerle söylenen; tecrübe ve görüşleri yansıtan; duygu, inanç, düşünce, davranış için düzülmüş özlü ve ölçülü sözlerle *diizgii* denir (Doğan Kaya, *Anonim Halk Şiiri*, Ankara 1999, s. 403).
- 2 Hrand D. Andreasyan, "Eremya Çelebi'nin Yangınlar Tarihi", *I.Ü. Edebiyat Fak. Tarih Dergisi*, S. 27, İstanbul 1973, s. 60.
- 3 Reşad Ekrem Koçu, *İstanbul Tulumbacıları*, İstanbul 1981, s. 14.
- 4 Philip Mansel, *Konstantinopolis*, (çev.: Şerif Erol), İstanbul 1996, s. 207.
- 5 Osman Nuri (Ergin), *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, İstanbul 1338, c. I, s. 1079.
- 6 Derviş Efendizade Derviş Mustafa Efendi, *Harik Risalesi (1782 Yılı Yangınları)* (haz.: Hüsamettin Aksu), İstanbul 1994, s. 50.
- 7 Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1149.
- 8 Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1068.
- 9 Necdet Sakaoglu, "Yangınlar", *Diünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (DBİA)*, İstanbul 1997, c. 7, s. 428.
- 10 Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1217; Malik Aksel, *İstanbul'un Ortası*, İstanbul 1977, s. 13.
- 11 M. Aksel, *a.g.e.*, s. 16.
- 12 Süheyl Ünver, "Cibali Yangını" *Türk Yurdu*, S. 287, Ağustos 1960, s. 15-17.
- 13 *Diyojen*, Nr: 7, 4 Şubat 1286, s. 4.
- 14 Celal, "Yangına Dair", *Strat-i Müstakim*, c. 6, Aded: 152, 21 Temmuz 1327, s. 350.
- 15 Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1333.
- 16 Solakzade Mehmed Hemdemî, *Solakzade Tarihi*, İstanbul 1297, s. 314.
- 17 A. M. Schneider, "Brande in Konstantinopel", *Byzantinische Zeitschrift*, XLI, Münih 1941, s. 390; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 6; N. Sakaoglu, *a.g.m.*, s. 429.
- 18 M. Cezar, *a.g.e.*, s. 7.
- 19 Ahmet Refik (Altınay), *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul*, (haz.: A. Uysal), Ankara 1987, s. 91-92; Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1168; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 8-9.
- 20 Mustafa Naimâ, *Tarih-i Naimâ*, c. III, İstanbul 1283, s. 166-167.
- 21 Naimâ, *a.g.e.*, III, s. 169; Solakzade, *a.g.e.*, s. 752-753.
- 22 Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdar Tarihi*, c. I, İstanbul 1928, s. 183-184; Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmanî*, (haz.: Kamil Su), İstanbul 1976, s. 98-99; A. M. Schneider, *a.g.m.*, s. 393-394; H. D. Andreasyan, *a.g.m.*, s. 68; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 13-14. Robert Mantran ölü sayısını 40.000, yanan ev sayısını da 280.000 olarak vermektedir. Ancak, aynı yazar, ilerleyen sayfalarda 17. yüzyılda İstanbul'daki toplam ev sayısının 300.000 civarında olduğunu belirtiyor. Bu durumda yanan ev ve ölen insan sayısında aşırı bir mülâhaza olmalıdır (Bkz.: R. Mantran, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, (çev.: M. A. Kılıçbay-E. Özcan), c. I, s. 38, 46-47).
- 23 H. D. Andreasyan, *a.g.m.*, s. 72-73.
- 24 Silahdar, *Tarih*, I, s. 384.
- 25 Silahdar, *Tarih*, II, s. 349; Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1260-1262.
- 26 Silahdar, *Tarih*, II, s. 549.
- 27 Silahdar, *Tarih*, II, s. 732-733; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 20. İnciciyan bu yangında şehrin dörtte üçünün yandığını ileri sürmektedir (P. Ç. İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, (trc.: H. D. Andreasyan), İstanbul 1956, s. 68).
- 28 Silahdar, *Nusret-nâme*, (sad.: İ. Parmaksızoglu), c. 2, fasikül: 2, İstanbul 1969, s. 378.
- 29 Silahdar, *Nusret-nâme*, s. 380.
- 30 A. M. Schneider, *a.g.m.*, s. 395; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 23. (Schneider'in verdiği rakamlara şüphe ile bakmak gereklidir. Öte yandan İnciciyan'ın 34 saat devam ettiğini ileri sürdüğü yangında 15.000 kişinin öldüğünü iddia etmesi de şüphe götürür bir başka görüştür (*a.g.e.*, s. 68).
- 31 Silahdar, *Nusret-nâme*, s. 380.
- 32 Asıl adı David olan Fransa uyruklu bu kişi, ülkesinden ayrılıp Felenek topraklarına yerleşmiş ve burada müslüman olmuştur. Daha sonra, hizmet etmek amacıyla geldiği Osmanlı ülkesinde Gerçek Davut adını almıştır. Geniş bir hayal gücüne sahip olan Davud Ağa'ya günlük 120 akçe tahsis edilirken, emrine de bir katip, bir çavuş yamağı, bir odabaşı ve 50 nefer tulumbacı verildi. Davud Ağa'nın çalışmaları takdirle karşılanmış ve emrine 64 tulumbacı daha verilerek tulumbacı ocağı kurulmuştur (Küçük Çelebizade İsmail Asım, *Tarih-i Çelebizade*, İstanbul 1282, s. 255-256).
- 33 Raşid, *Tarih-i Raşid*, İstanbul 1282, c. V, s. 441-442; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 26.
- 34 Mehmed Arif, "Silsile-i Vukuât-ı Devlet-i Aliyye'de Zabtedilemeyen 1142 Senesi Hadisâtı", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, senne: 1, cüz: 4, İstanbul 1326, s. 258-259; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 29-30.
- 35 İzzî Süleyman, *Tarih-i İzzî*, c. II, v. 216a-b.
- 36 İzzî, *a.g.e.*, c. II, v. 226a-b; Şem'danizâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Müir-i't-Tevarih*, (yay.: Münir Aktepe), c. I, İstanbul 1976, s. 154; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 35. Yeniçeri ağalığı görevinde bulunan ve halk arasında *Yangıncı Ağa* olarak tanınan Mustafa Ağa, bu yangın esnasında da yağmacıların başını çektiği tespit edilmiş ve göreden alınmıştır. (İzzî, *a.g.e.*, v. 226b).
- 37 Bu yangını evinin terasından seyreden bir kişi, gökyüzünde yuvarlak ve parlak bir cisim belirlediğini ve bu cismin bahsedilen kârhâneye 70-80 cm. yaklaştıktan sonra büyük bir gürültü ile patlayıp, parça ve kıvılcımlarının etrafa yayıldığını gördüğünü iddia etmiştir. Yangın esnasında yaşanan bir diğer tuhaf olay da, Berber Mustafa adında birinin evinin, etrafındaki yapıların tamamen kül olmasına rağmen, âfetten en ufak bir zarar görmeden çıkmış olmasıdır (Ahmed Vasif Efendi, *Tarih-i Vasif*, c. I, Bulak 1246, s. 18-19).
- 38 İzzî, *a.g.e.*, c. II, v. 273b; Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1191-1192.
- 39 Vasif'a göre Sadık Ağa'nın çok büyük olan bu evi, zaman zaman önemli devlet işlerinin görüldüğü bir mekân olup, içerisi çeşitli yörelerden getirilmiş birbirinden değerli döşeme ve süs eşyalarıyla doluydu. Ne yazık ki, bu kıymetli eserler yangından kurtulmuş, yağmacıların eline geçmekten kurtulamamıştı. Nice fakirler bu sayede abâd olmuştu (Vasif, *a.g.e.*, I, s. 26; Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1293).
- 40 Vasif, *a.g.e.*, I, s. 26; Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1293; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 36.
- 41 Vasif, *a.g.e.*, I, s. 43; Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1294-1295.
- 42 Şem'danizâde, *a.g.e.*, I, s. 181.
- 43 Baron de Tott, *Türkler*, (çev.: M. R. Uzman), İstanbul 1977, s. 20-21.
- 44 Vasif, *a.g.e.*, I, s. 49.
- 45 Vasif, *a.g.e.*, I, s. 53.
- 46 Şem'danizâde, *a.g.e.*, c. IIA, s. 9-10. Osman Nuri Hammer'e dayanarak 580 değirmen ve fırın, 70 hamam, 1 han, 200 cami ve 1000 kadar dükkan dâhil olmak üzere 8.000 bina yandığını kaydetmektedir ki (s. 1296), aynı istatistik Schneider tarafından da tekrar edilmiştir (s. 398).



- 47 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BA), *Cevdet Dahiliye*, Nr: 453.
- 48 Vasıf, *a.g.e.*, I, s. 146; Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1297; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 38.
- 49 Cevdet Paşa, *Tarih*, II, s. 137; P. Ç. İnciciyan, *a.g.e.*, s. 69. Schneider, yanan bina sayısını 3.000 olarak veriyor (s. 399).
- 50 Cevdet Paşa, *Tarih*, II, s. 137. Yangın esnasında, üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmeyip kişisel çıkarlarını gözetten Yeniçeri ağası Ali Ağa bu suçu yüzünden koltuğundan olmuştur.
- 51 Derviş Mustafa, *a.g.e.*, s. 57-58. M. Cezar, Bu kitaba dayanarak yangında tahrip olan dinî ve resmî yapıları sıralamıştır (s. 40-41). *Tarih-i Cevdet*'in ikinci cildinin 137 ve 138. sayfalarında da yanan yapılar hakkında ayrıntılı bilgi vardır.
- 52 Derviş Mustafa, *a.g.e.*, s. 61.
- 53 P. Ç. İnciciyan, *a.g.e.*, s. 69.
- 54 Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1302.
- 55 Derviş Mustafa, *a.g.e.*, s. 62. Bu yangın, hakkında en fazla yazılan İstanbul yangınlarının başında gelmektedir. *Harîk Risalesi*'nde yangının teferruatı bulunduğu gibi, Beşir Ayvazoğlu'nun 1997'de yayınlanan *İstanbul Armağanı* 3 kitabında yangını edebî bir dille anlattığı makalesinin sonunda kapsamlı bir bibliyografya vardır.
- 56 B. J. Slot, "The Fires in Istanbul of 1782 and 1784 According to Maps and Reports by Dutch Diplomatic Representatives", *Gineydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S. 4-5, İstanbul 1976, s. 47-66.
- 57 Eremya Çelebi Kömürçüyan, *XVII. Asırda İstanbul*, (haz.: K. Pamukciyan), İstanbul 1988, s. 78-79.
- 58 Vasıf, *Mebâsin'il-Asâr ve Hakâik'ul-Abbâr*, (Yay.: M. İlgürel), Ankara 1994, s. 180; Cevdet Paşa, *Tarih*, III, s. 99.
- 59 P. Ç. İnciciyan, *a.g.e.*, s. 69.
- 60 P. Ç. İnciciyan, *a.g.e.*, s. 69.
- 61 P. Ç. İnciciyan, *a.g.e.*, s. 69.
- 62 Cevdet Paşa, *Tarih*, V, s. 213.
- 63 Cevdet Paşa, *Tarih*, VI, s. 62.
- 64 BA, *Hatt-ı Humâyûn*, Nr: 9381.
- 65 Cevdet Paşa, *Tarih*, VI, s. 124; Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1305; P. Ç. İnciciyan, *a.g.e.*, s. 70.
- 66 Cevdet Paşa, *Tarih*, VII, s. 144.
- 67 Cevdet Paşa, *Tarih*, VII, s. 220.
- 68 Cevdet Paşa, *Tarih*, VII, s. 240; M. Cezar, s. 42-43.
- 69 Şanizâde Atıullah Efendi, *Tarih-i Şanizâde*, I, s. 115; Cevdet Paşa, *Tarih*, IX, s. 34.
- 70 Cevdet Paşa, *Tarih*, IX, s. 41-48.
- 71 Şanizâde, *a.g.e.*, II, s. 46, 54; Cevdet Paşa, *Tarih*, IX, s. 296-297; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 44.
- 72 Şanizâde, *a.g.e.*, II, s. 395-396; Cevdet Paşa, *Tarih*, XI, s. 48-49.
- 73 BA, *Hatt-ı Humâyûn*, Nr: 25.705.
- 74 Şanizâde, *a.g.e.*, II, s. 397; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 45; N. Sakaoglu, *a.g.m.*, s. 435.
- 75 Şanizâde, *a.g.e.*, II, s. 397-400; Cevdet Paşa, *Tarih*, XI, s. 49-50.
- 76 Cevdet Paşa, *Tarih*, XII, s. 80-81.
- 77 Cevdet Paşa, *Tarih*, XII, s. 81; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 45-46.
- 78 Ahmed Lütfi Efendi, *Tarih-i Lütfi*, c. I, Dersaadet 1290, s. 166; Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1307.
- 79 *Takvim-i Vekâyi* (TV), Defa: 66, 27 R 1249, s. 1-2. Yangında Vakanüvis Ahmed Lütfi Efendi'nin evi de yanmıştı (Ahmed Lütfi, *a.g.e.*, IV, s. 106).
- 80 *Tasvir-i Efkâr* (TE), Nr: 328, 16 R 1282, s. 1; Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1312-1313; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 51. Tasvir-i Efkâr gazetesi, o tarihe kadar gayriresmî Osmanlı gazetelerinden hiçbirinin böyle büyük bir yangın haberini vermediğini ileri sürerek, Hoca-paşa yangını haberini, kendisine övünç vesilesi yapmıştır.
- 81 A. M. Schneider, *a.g.m.*, s. 400.
- 82 Osman Nuri, *İstanbul'da İmar ve İskan Hareketleri*, İstanbul 1938, s. 42-43.
- 83 TE, Nr: 336, 16 CA 1282, s. 1.
- 84 TE, Nr: 379, 23 ZA 1282, s. 1.
- 85 *Basiret*, Nr: 92, 6 RA 1287, s. 4.
- 86 *Basiret*, Nr: 93, 7 RA 1287, s. 2-3. Gazete ilk gün baskısındaki ham haberinde 1.500 ev ile 600 dükkan olarak vermiştir. Öte yandan Osman Nuri de ölü sayısını 104 olarak belirtmektedir (*Mecelle*, s. 1314-1315).
- 87 Ahmed Lütfi, *a.g.e.*, (yay.: Münir Aktepe), c. VI, Ankara 1989, s. 95.
- 88 *Basiret*, aynı yer.
- 89 Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1315-1316.
- 90 *Basiret*, Nr: 665, 6 RA 1287, s. 4.
- 91 *Basiret*, Nr: 695, 5 C 1289, s. 2.
- 92 Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1334; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 52. Ali Cevad Bey'in *Fezleke*'sinin metin kısmında yanan binaların sayısı "*binlerce hâne*" olarak belirtilirken, kitabın sonlarında, kronolojik olaylar kısmında 6.000 rakamı verilmektedir (*İkinci Meşrutiyet'in İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi*, (yay.: Faik Reşit Unat), Ankara 1991, s. 167).
- 93 Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1324-1331; N. Sakaoglu, *a.g.e.*, s. 436.
- 94 İsmail Hami Danişmend, *İzablı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c. IV, İstanbul 1972, s. 381, 383; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 52-53.
- 95 TV, Defa, 884, 30 B 1329, s. 1-2; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 53-55.
- 96 M. Cezar, *a.g.e.*, s. 55.
- 97 Schneider, *a.g.m.*, s. 401; M. Cezar, *a.g.e.*, s. 55.
- 98 Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1334-1337.
- 99 Osman Nuri, *Mecelle*, I, s. 1337-1338; N. Sakaoglu, *a.g.m.*, s. 438. Cumhuriyet dönemindeki yangınlar için bkz.: Tarık Özavcı, *İstanbul Yangınları (1923-1965)*, İstanbul 1965.